Kirchen-Lexikon
oder
Encyklopädie
der katholischen Theologie
und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Elfter Band.
Erste Abtheilung.
Tiara — Wiedertäufer.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1854.

Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie

und ihrer Hülfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Deutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie, Professor der orientalischen Philologie
an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedict Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen
Facultät zu Tübingen.

Elfter Band.

Erste Abtheilung.

Zlata – Wiedertäufer.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1854.

Hermann von Vicari,

durch Gottes Erbarmung und des hl. Apostolischen Stuhles Gnade Erzbischof von Freiburg, Metropolit der oberrheinischen Kirchenprovinz ꝛc. ꝛc.

Wir ertheilen dem Werke: „Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie," herausgegeben von Heinrich Joseph Wetzer und Benedikt Welte, Band I.—XI. incl., Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, Unsere Approbation, da in demselben Nichts enthalten ist, was der katholischen Glaubens- und Sittenlehre zuwiderläuft, und empfehlen es wegen seiner Vortrefflichkeit auf's Wärmste Priestern und Laien.

Freiburg, den 20. October 1854.

(L.S.) † **Hermann,**
Erzbischof von Freiburg.

Strehle.

Mit dem vorliegenden eilften Bande ist das Kirchen-Lexikon endlich zu seinem Schlusse gekommen.

Wenn dasselbe auf mehr als das Doppelte des anfänglich beabsichtigten Umfanges angewachsen ist, so rührt dieß hauptsächlich daher, daß das im „Prospectus" ausgesprochene Vorhaben, „nur die Ergebnisse der Forschungen, nicht die Beurkundung derselben" aufnehmen zu wollen, bei näherem Eingehen sich als unzweckmäßig erwies; es mußte besonders in den wichtigen Artikeln eine allseitige Begründung nicht allein zugelassen, sondern im Interesse der Wissenschaft und der Sache gewünscht werden. Außerdem gab freilich auch das Streben einzelner Mitarbeiter nach erschöpfender Vollständigkeit manchen Artikeln eine größere Ausdehnung, als die Oeconomie des Ganzen zu erlauben schien; und gar oft war es der Redaction, ganz abgesehen von der billigen Rücksichtnahme auf die verehrlichen Verfasser, nicht möglich, solche Arbeiten ohne Gefährdung ihres eigenthümlichen Werthes auf das erwünschte Maß zurückzuführen. Wir glauben jedoch, daß der wissenschaftliche Gehalt und die practische Brauchbarkeit dabei in gleichem Grade gewonnen haben, und die ungeachtet des langsamen Vorschreitens und der großen Ausdehnung des Werkes nicht erkaltete Theilnahme des Publicums scheint uns ein Beleg dafür zu sein.

Was übrigens bei encyklopädischen Werken leicht zu geschehen pflegt, daß manche Artikel ganz übersehen, in andern erhebliche Lücken gelassen werden, das ist auch unserem Werke, trotz der großen auf die Nomenclatur und die Vertheilung des Stoffes verwendeten Sorgfalt, begegnet und hat einen Nachtrag wünschenswerth gemacht, den die Verlagshandlung auf mehrseitig an sie gerichtete Wünsche auch wirklich ausführen zu sollen glaubte. Mehrere der angesehensten Gelehrten haben dazu, wie schon zur ersten Nomenclatur, auf dankenswerthe Weise mitgewirkt, nur konnten leider nicht alle vorgeschlagenen Artikel Berücksichtigung finden, weil der Nachtrag, wie wohl allgemein gebilligt wird, den Umfang eines Bandes nicht überschreiten soll. Dabei bedauern wir aufrichtig, daß die gewandte Hand des frühern Mitredacteurs Dr. Wetzer, den der Herr vor ungefähr einem Jahre zu sich gerufen, dieser Ergänzung nicht mehr zu Statten kommen kann. Es wird übrigens bei derselben das

nämliche Ziel wie früher und im Wesentlichen auf dieselbe Weise angestrebt und nur das Absehen noch mehr auf gedrängte Kürze gerichtet werden.

Die Ergänzung wird, wie schon angedeutet, nicht bloß solche Artikel enthalten, die im Hauptwerke übergangen sind, sondern auch Nachträge zu manchen in demselben bereits vorhandenen, aber irgendwie lückenhaften Artikeln, und namentlich auch allgemeine Uebersichten in kirchenstatistischer Beziehung. Und so hoffen wir, daß der Ergänzungs-Band bei den Besitzern des Kirchen-Lexikons als willkommene Zugabe zu demselben eine gute Aufnahme finden werde.

Dr. B. Welte.

Tiara, päpstliche. Wenn der neugewählte Papst feierlich gekrönt wird und zu diesem Behufe in feierlicher Procession auf der Loggia der St. Peterskirche angekommen ist, wird von der päpstlichen Capelle die Antiphone: Corona aurea super caput ejus etc. und von dem Cardinaldecan die Versikeln und die Oration gesungen, welche für diese Feierlichkeit das römische Ceremoniale vorschreibt. Hierauf nimmt der zweite Cardinaldiacon dem Papste die Mitra vom Haupte und der erste Cardinaldiacon setzt ihm das Triregnum oder die Tiara auf, unter den Worten: „Accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias Patrem te esse Principum et Regum, Rectorem Orbis in terra, Vicarium Salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen." Der Gebrauch, den Papst zu krönen, ist uralt, indem sich deutliche Spuren davon schon im achten Jahrhunderte finden, in der Zeit nämlich, da sich die weltliche Souverainität der Päpste bildete, der erste Papst, dessen Krönung ausdrücklich erwähnt wird, ist Nicolaus I. (858—867). Daß die Krönung, wenn sie eine sein sollte, nicht mit einer bischöflichen Infel oder Mitra geschah, derer sich die Päpste bei den heiligen Functionen bedienten und annoch bedienen, versteht sich von selbst. Die Krönung geschah also mit einer Krone oder mit einer Mitra, welche mit einer Krone umgeben war, wie dieß auch die Namen: regnum, phrygium, mitra turbinata cum corona, thiara, die diesem den Papst auszeichnenden Kopfschmucke von alten Schriftstellern gegeben werden, klar andeuten. So erzählt ein gleichzeitiger Author von Papst Alexander III. (1159—1181): „consecratus est in summum Pontificem, et secundum solitum Ecclesiae morem regno de more insignitus, mitra turbinata scilicet cum corona" (s. Pagi in brev. P. R.); Papst Innocens III. (1198—1216) unterscheidet ausdrücklich zwischen päpstlicher Krone und Mitra oder Infel: „Romanus Pontifex in signum Imperii utitur regno, et in signum Pontificii utitur mitra" (serm in fest. s. Silvest. P.), und der berühmte Abt Suger von St. Denys erzählt im Leben König Ludwigs VI. von Frankreich, mit welcher Feierlichkeit Papst Innocenz II. das Osterfest zu St. Denys begangen habe, wo es unter Anderm heißt: „more Romano se ipsos praeparantes, multo et mirabili ornatu circumdantes capiti ejus (i. e. des Papstes Innocenz II.) frigium, ornamentum imperiale instar galeae circulo aureo concinnatum imponunt, albo et palliato equo insedentem educunt." Der Name Tiara, welcher der Form dieses Kopfschmuckes entspricht, kommt schon bei Pandulphus im Leben des Papstes Paschal II. (1099—1118) vor, indem er von der Inthronisation dieses Papstes schreibt: „Chlamyde coccinea induitur a patribus, et thiara capiti ejus imposita, comitante turba cum cantu Lateranum vectus etc." Pagi (in Brev. R. P. in vita Alexandri III.) weist nach, daß die Päpste sich der Tiara nicht bloß *bei ihrer Krönung*, sondern auch an vielen andern großen Festtagen bedienten; so zählt Manlius, Canonicus zu St. Peter, in einer dem Papste Alexander III. geweihten Schrift die Festivitäten auf „in quibus Dominus Papa solebat coronari". Aus dem Gesagten erhellt, daß die Tiara damals noch kein „Triregnum" oder dreifache Krone war. Die gewöhnliche Annahme ist, Papst Bonifaz VIII. (1294 bis 1303) habe die zweite Krone zum Zeichen der geistlichen und weltlichen Herrschaft, und Papst Urban V. (1362—1370) die dritte Krone aus symbolischen Gründen hinzugefügt; wenigstens erscheinen die Päpste, auf den alten Abbildungen

derselben zu Rom, bis auf Bonifaz VIII. mit der einfachen Krone, von Bonifaz VIII. bis auf Urban V. mit der zweifachen, und von Urban V. an mit der dreifachen Krone. Zaccaria bemerkt indeß in seinen Noten zu Lunadoro's Corte di Roma (Roma 1774, p. I. S. 162): „Ma da cio, che Benzo contemporaneo servie di Niccolo II. nel Panegirico ad Enrico III. Imp. sembra, che la Tiara di questo Pontefice gia avesse d u e c o r o n e. S. Pagi l. c.; Aleman in diss. de parietinis Lateranensibus, und M. A. Mazzaroni de tribus coronis Pont. Max. (Romae 1609). Vergl. hiezu die Art. Papst, Papstwahl und Inthronisation. [Schrödl.]

Tiberias (*Τιβεριάς*), Stadt auf einer schmalen Ebene dicht am westlichen Ufer des Sees Genesareth, der von ihr auch den Namen „Meer von Tiberias" (*θάλασσα τῆς Τιβεριάδος* Joh. 22, 1) hat (s. den Art. Genesareth), im N. T. nur noch Joh. 6, 1. 23. erwähnt. Nach Josephus (Ant. 18, 2. 3) war die Stadt von Herodes Antipas angelegt und dem römischen Kaiser Tiberius zu Ehren Tiberias genannt. Herodes hatte dort auch einen Palast (Jos. Vita § 12). Die Stadt war zum großen Theil von Heiden bewohnt. Sie war nach Sepphoris die größte Stadt in Galiläa (Jos. Vita § 45) und Hauptstadt dieser Provinz bis auf Agrippa II., der sie mit drei andern Städten von Kaiser Nero zum Geschenk erhielt (Jos. Ant. 20, 8, 4. B. J. 2, 13. 2). Im jüdischen Kriege spielte die Stadt eine nicht unbedeutende Rolle (Jos. Vita § 8. 9.), gehörte aber zu den ersten, die von Vespasian unterworfen wurden (Gretz, bibl. Erd- und Völkerkunde S. 445). In der Nähe lag der Flecken Emmaus (s. d. A.) mit warmen Heilquellen (Jos. Ant. 18, 2. 3; Lightfoot horae hebr. p. 134), die auch zu Tiberias selbst gerechnet wurden (Jos. Vita § 16; B. J. 2, 21. 6. Vgl. Robinson, Palästina 3, 506; Russegger, Reisen 3, 135). Die Rabbinen erklären Tiberias für identisch mit dem Jos. 19, 35 erwähnten, sonst unbekannten Rakketh (Lighfoot p. 134). Nach der Zerstörung Jerusalems verlegte das Synedrium seinen Sitz nach Jabne, nach Sepphoris und zuletzt nach Tiberias; dort residirte auch bis in's fünfte Jahrhundert das Oberhaupt der palästinensischen und abendländischen Juden, der נָשִׂיא, „Fürst" (s. d. A. Synedrium und Juden Bd. 5. S. 887. 888). Auch bestand zu Tiberias mehrere Jahrhunderte eine berühmte jüdische Schule, die namentlich unter Rabbi Juda Hokkadosch (s. d. A.), dem Sohne und Nachfolger des Rabbi Schimon auf dem Lehrstuhle zu Tiberias zu hoher Blüthe gelangte. Durch die Gelehrten zu Tiberias entstand wenigstens zum Theil die Masora und der Thalmud (s. die Art.; vgl. Lightfoot p. 140; Buxtorf, Tiberias). Auch der Jude, bei welchem der hl. Hieronymus hebräisch lernte, war aus Tiberias. — See und Stadt Tiberias standen bei den spätern Juden in hohem Ansehen. Septem maria creavi, ait Deus, heißt es im Thalmud, ex omnibus autem iis non elegi nisi mare Genesariticum. Tiberias gehört mit Hebron, Saphat und Jerusalem zu den vier heiligen Städten des Thalmud, in denen mindestens zweimal wöchentlich zu Jehova gebetet werden muß, wenn nicht die Welt wieder zum Chaos werden soll; dort soll Jacob gewohnt haben und der Messias dereinst erscheinen. Ein berühmter Rabbi soll dort begraben sein, inmitten von 14,000 Schülern. Noch jetzt wohnen zu Tiberias Juden aus den verschiedensten Ländern (Raumer, Palästina S. 126). — Unter Constantin dem Großen wohnten zu Tiberias viele Christen; im fünften und sechsten Jahrhundert kommen Bischöfe von Tiberias in den Unterschriften von Synodalacten vor; 637 aber vertrieb der Kaliph Omar Christen und Juden. Während der Kreuzzüge wurde das Bisthum auf kurze Zeit wieder hergestellt. Die Stadt heißt jetzt Tabaria oder Tubarijeh; sie wurde im J. 1759 und neuerdings am 1. Januar 1837 durch ein Erdbeben zerstört. Die dortige Peterskirche soll an dem Orte stehen, wo Petrus sein Haus hatte oder seine Netze auswarf. [Reusch.]

Tiberius (Cl. Nero), der zweite römische Kaiser, den 16. November 712

nach Roms Erbauung geboren, gehörte durch väterliche und mütterliche Abkunft dem alten Geschlechte der Claudier an. Im J. 716 der Stadt nöthigte der damalige Triumvir Octavian den Vater des Tiberius, ihm seine schöne und einnehmende Gemahlin Livia Drusilla abzutreten. Wenn nun auch die Erziehung des jungen Tiberius eine sehr sorgfältige war, wenn der Knabe auch große geistige Begabung und einen regen strebsamen Sinn an den Tag legte, so durfte er sich doch keine besondere Hoffnungen machen. Augustus hatte sehnlichst gewünscht, durch Livia Vater zu werden. Als er diesen Wunsch unerfüllt sehen mußte, warf er, um die Herrschaft seinem Hause zu erhalten, das Augenmerk auf seinen Schwestersohn Marcus Marcellus, welchen er zu dem Ende 729 mit seiner vierzehnjährigen Tochter Julia vermählte. Durch diesen Act wurde eine tiefgenährte Hoffnung Livias aufs schmerzlichste durchkreuzt. Diese Frau, welche Hochmuth, List, Verschlagenheit und grenzenlose Herrschsucht als den ächtesten Sproß des Claudischen Geschlechtes charakterisiren, hatte von dem Tage ihrer zweiten Heirath an den Gedanken gefaßt und unverrückt im Auge behalten, ihren Söhnen erster Ehe dereinst die Nachfolge auf dem Kaiserthrone zu verschaffen. Doch Marcellus starb im zwanzigsten Jahre seines Lebens allgemein betrauert und so unerwartet, daß schon damals der (wohl unbegründete) Verdacht rege wurde, er sei Livias geheimen Machinationen unterlegen. Nach dem Tode des Marcellus ertheilte Augustus dem hochverdienten Agrippa durch Vermählung mit der Wittwe des Marcellus die nächste Anwartschaft auf den kaiserlichen Thron. Waren damit Livias Hoffnungen zum zweiten Male vereitelt, so war nun die nächste Folge die, daß durch dieses Streben und Gegenstreben des Julischen und des Claudischen Hauses der Hof sich in zwei feindselige Parteien spaltete. Sollten aber die Pläne Livias und ihres Sohnes schließlich durchdringen, so durfte diese Feindseligkeit ja nicht in offene Flammen ausschlagen, sondern es mußte umgekehrt das Spiel derselben so geheim und verdeckt wie möglich gespielt werden. Man sieht, der Lebensgang und die Art und Weise, in welcher Tiberius der Verwirklichung seines Lebensplanes näher zu rücken gezwungen wurde, verband sich frühe mit dem angeerbten Familiengeiste, um in dem Charakter des Tiberius die Züge der List, Verschlagenheit, Heuchelei und argwöhnischen Wesens, in denen er später eine so große Meisterschaft bewährte, auf das kräftigste zu entwickeln. Und Niemanden entgingen diese Eigenschaften weniger als seinem Stiefvater. Denn obgleich Tiberius frühe an den öffentlichen Geschäften Theil genommen und sich im Kriege und Frieden tüchtig erwiesen hatte, so war Augustus doch fortwährend gegen ihn kalt und ohne alle herzliche Zuneigung geblieben. Endlich aber 742 nach Erbauung der Stadt war es den Intriken Livias vergönnt, ihren ersten Triumph zu feiern. Tiberius war bereits vermählt und hatte bisher mit seiner Gattin in Liebe und Frieden gelebt. Durch den Tod Agrippas war Julia zum zweiten Male Wittwe geworden. Livia glaubte nunmehr ihrem Sohne die Anwartschaft auf den Thron nur durch eine Heirath in das Julische Geschlecht sichern zu können und beschloß, die eben sich darbietende Gelegenheit zu benützen. Und wiewohl der Plan von Gemahl und Sohn mit widerstrebendem Herzen aufgenommen wurde, so ruhte der Ehrgeiz der Kaiserin nicht, bis sie denselben durchgesetzt hatte. Wenn nun aber auch Tiberius um die Gunst des Kaisers und des Volkes zu gewinnen in den nächsten Jahren in Pannonien, Dalmatien und Germanien Beweise rühmlicher Thätigkeit gab, so hatte Livia doch umsonst darauf gerechnet, daß das Mißverhältniß zwischen Tiberius und Augustus sich heben und insbesondere, daß der Kaiser seinen Stiefsohn in Bälde adoptiren würde. Noch lebten die Kinder Julias aus ihrer Ehe mit Agrippa: Cajus und Lucius Cäsar, welche Augustus längst an Kindesstatt angenommen und frühe so auffallend ausgezeichnet hatte, daß Jedermann sich sagen konnte, zu welchen Hoffnungen die jungen Prinzen berufen wären. Diese Bevorzugung und der hochfahrende, frühe verdorbene Sinn derselben ver-

wundeten das stolze Herz des Tiberius so tief, daß ein völliger in seinen Folgen unberechenbarer Bruch zwischen ihm und seinem Stiefvater zu befürchten stand. Um einem solchen Ereignisse vorzubeugen beschloß dieser unter dem Vorwande, Armenien den Parthern wieder zu entreißen, jenen weit von Rom hinweg in eine Art von ehrenvoller Verbannung zu schicken. Wenn aber auch Tiberius den geheimen Plan klar durchschauend für die ihm zugedachte Ehre sich bedankte, so sah er doch andererseits klar ein, daß unter den obwaltenden Umständen ein längerer Aufenthalt zu Rom für ihn unmöglich geworden war, und daß man oft für seine Zukunft besser sorgt, wenn man sich den Augen der Menschen entzieht, als wenn man seinen Trotz darin setzt, denselben nicht aus dem Gesichte zu gehen. Dieß war ohne allen Zweifel der Hauptgrund, daß Tiberius den Kaiser mit der alsbald gewährten Bitte anging: sich nach Rhodus zurückziehen zu dürfen, um daselbst fern von aller politischen Thätigkeit in geruhiger Muße wissenschaftlichen Studien obzuliegen. Unterdeß wurden Cajus und Lucius Cäsar von ihrem Großvater fortwährend gehoben. Cajus sollte seine militärische Laufbahn betreten und wurde zu den Heeren an der Donau gesendet. Livia benützte diese Abwesenheit des Cajus, um gegen seine Mutter den vernichtenden Schlag zu führen, durch welchen Julia offenbar weniger wegen sittlicher Ausschweifungen denn als Opfer der dynastischen Bestrebungen Livias auf die Insel Pandataria verbannt wurde. Fünf Jahre brachte unterdessen Tiberius auf Rhodus zu, wo er unter dem Schirme tribunicischer Gewalt persönliche Unverletzlichkeit genoß und von Einheimischen und Fremden mit den seinem Range gebührenden Ehrenbezeugungen ausgezeichnet wurde. Als ihm aber nach Umfluß dieser Zeit die tribunicische Gewalt nicht wieder erneuert wurde, hörten die bisherigen Ehrenbezeugungen mit einem Male auf; er ward als Privatmann ja als ein in Ungnade gefallener Prinz behandelt. Doch wie bitter und schwer auch Tiberius diesen Wechsel der Dinge empfinden mochte, so war und blieb er doch viel zu klug, um irgend einen falschen Schritt zu thun, der ihn und seine Zukunft compromittiren konnte, vielmehr bat er seinen Stiefvater in einem unterthänigen Schreiben um die Erlaubniß nach Rom zurückzukehren. Aber nicht nur, daß Augustus diese Bitte abschlug, er schrieb ihm außerdem noch in dem Tone leichten Vorwurfes: es habe sich wider ihn der Verdacht erhoben, als suche er die Legionen des 752 nach Erbauung der Stadt mit außerordentlicher Gewalt in den Orient gesendeten Cajus Cäsar zu verführen. Jetzt änderte Tiberius seine ganze Lebensweise. Von allen Menschen zurückgezogen verkehrte er einzig mit dem Astrologen Thrasyllus, mit dem er in den Gestirnen seine Zukunft und das Schicksal seiner Verwandten zu lesen suchte, dabei täglich verachteter und verhaßter wurde und Grund hatte für sein Leben zu fürchten. Auf den Rath der Mutter bat Tiberius jetzt den Kaiser zum zweiten Male um die Erlaubniß zur Rückkehr und dieses Gesuch von Livia kräftig unterstützt fand endlich Erhörung. Aber diese Erhörung ward von Augustus an eine Bedingung geknüpft, welche dem Stolze des Tiberius eine doppelte und tiefe Demüthigung bereitete. Jener ließ nämlich nicht nur den Cajus Cäsar als präsumtiven Thronerben zu der Bitte des Tiberius seine Zustimmung geben, sondern er knüpfte für diesen die Erlaubniß der Rückkehr außerdem noch an die ausdrückliche Bedingung, daß er von allen Staatsgeschäften sich durchaus ferne halte (Juli 755). Wie bitter und schwer Tiberius auch diese abermalige Hintansetzung empfinden mußte, so blieb doch vorerst nichts anderes übrig, als die Rolle gefügiger Unterthänigkeit in der bisherigen Weise fortzuspielen. Und es währte nicht lange bis Ereignisse eintraten, durch welche dem Tiberius sichere Aussicht gewährt wurde, endlich in den Hafen seiner lang genährten Hoffnungen einzulaufen. Im August 755 starb Lucius Cäsar auf dem Wege zu den spanischen Legionen in Massilia, und im Februar 757 verschied Cajus auf der Rückreise aus dem Orient in Lycien dem Scheine nach an den Folgen einer bei der Belagerung von Artagira bekommenen

Wunde. Aber diese Wunde des Cajus war so wenig tödtlich gewesen und Lucius Cäsar hatte Rom so frisch und gesund verlassen, daß Livia und Tiberius sogleich in Verdacht kamen, den Tod der beiden Prinzen herbeigeführt zu haben. Wiewohl die Geschichte dafür keine entscheidenden Beweise kennt, so hat die Sache doch die höchste Wahrscheinlichkeit, wenn man bedenkt, daß dem Lieblingsplane Livias und ihres Sohnes, so lange die genannten Prinzen lebten, alle Hoffnung abgeschnitten war, daß Livia zur Durchführung dieses Planes vor keinem Frevel zurückschauderte; endlich daß es für sie ein Leichtes sein mußte, durch Geld und Versprechungen Meuchelmörder unter dem Gefolge des Cajus und Lucius Cäsar zu gewinnen. Jetzt erst entschloß sich Augustus lediglich aus politischen Gründen, den Tiberius zu seinem Nachfolger dadurch zu bestimmen, daß er ihn im Sommer 757 durch Arrogation zu seinem Sohne annahm und mit den höchsten bürgerlichen und militärischen Würden bekleidete. Doch wie groß immer auch die Verdienste sein mochten, welche sich Tiberius in diesen Zeiten durch seine Thaten im nordwestlichen und südlichen Teutschland, durch die glückliche Bezwingung des pannonischen und dalmatischen Aufstandes um das Reich erwarb, so reichte doch all das nicht hin, um den persönlichen Widerwillen des Kaisers gegen Tiberius zu überwinden. Hält daher vielleicht auch Suetons Bericht: daß Augustus das Loos des Staates unter einem solchen Nachfolger bedauert haben soll, eine strenge historische Prüfung nicht aus, so beweiset er doch jedenfalls, was eine weit verbreitete Meinung von dem künftigen Oberherrn Roms erwartete. Noch war ein Sprößling des Julischen Hauses, Agrippa Posthumus übrig, welcher den Intriken Livias um so leichter erlag, als er wild, roh und jähzornig weder Livia noch Augustus mit seinen Schmähreden verschonte und deßwegen im J. 760 auf die Insel Planasia verbannt wurde. So waren für Tiberius, als Augustus 14 n. Chr. oder 767 nach Erbauung der Stadt zu Nola starb, die Wege der Herrschaft vollkommen geebnet. Rasch ergriff der neue Kaiser alle durch die Umstände gebotenen Maßregeln, sich das Principat zu sichern, ließ sich von den Prätorianern huldigen, kündigte seine Thronbesteigung den Heeren in den Provinzen an und befahl die erste Blutthat seiner Regierung, den Mord des unglücklichen Agrippa Posthumus, nirgends zögernd wie Tacitus sagt, außer wenn er im Senate sprach. Von diesem hatte sich Augustus ja in widerwärtiger Verstellung die Herrschaft von Zeit zu Zeit scheinbar aufnöthigen lassen und Tiberius der Stimmung der Römer gegen seine Person gar wohl bewußt, war viel zu klug, als daß er dem Senate gegenüber gleich alle Spitzen und Schneiden seiner kaiserlichen Gewalt hätte hervorkehren wollen. Er beschloß darum dem Senate gegenüber bei seinem Regierungsantritt die stets mit dem besten Erfolge angewendeten Künste seines Adoptivvaters auch seinerseits zu gebrauchen, damit er nicht als ein durch die Umtriebe seiner Mutter und die Wahl eines schwachen Greisen dem Reiche aufgedrungener, sondern als ein vom Staat berufener und erwählter Herrscher erschiene. Tiberius erreichte den Zweck dieses wie Sueton sagt unverschämten Gaukelspieles so vollkommen, daß zu Rom nach den etwas zu starken Worten des Tacitus die Consuln, der Senat und der Ritterstand sich beeilten, sich in die neue Knechtschaft hineinzustürzen. Während aber zu Rom und in ganz Italien die Thronbesteigung des Tiberius ruhig aufgenommen wurde, kamen schlimme Zeitungen aus den Provinzen. Die in Pannonien wie die am Rheine stehenden Legionen waren in offene Empörung ausgebrochen. Wohl hatte der in Teutschland befehligende Neffe des Kaisers, der edle Germanicus, alles gethan, die Rasenden zum Gehorsam gegen seinen Oheim zurückzuführen und wohl waren die der neuen Regierung von dort drohenden Gefahren schnell und glücklich abgewendet. Aber nimmer konnte es der Kaiser fürderhin vergessen, daß die Aufrührer den Germanicus eingeladen hatten, an ihrer Spitze nach Rom zu ziehen und dem Oheime die Herrschaft zu entreißen. Germanicus war und blieb daher von diesem Augenblicke an wie alle hochstrebenden

Männer für Tiberius der Gegenstand seines tiefsten Mißtrauens, und aus diesem finstern Argwohne, der überall wirkliche oder vermeintliche Gegner erblickte, nicht aus reinem, unsinnigem Blutdurste wie bei seinem Nachfolger gingen alle Unthaten der neuen Regierung hervor. Doch langsam kamen diese schrecklichen Tage heran. Denn wenn auch Tiberius alsbald das Majestätsgesetz als eine Hauptstütze seines Thrones erneuerte, so war doch in den ersten Jahren dieses Kaisers der Hochverrathsproceß des L. Scribonius Libo der einzige Fall, in welchem Tiberius, um ein Beispiel zu statuiren, die sclavische Unterwürfigkeit des Senats dazu benützte, den Schrecken jenes fürchterlichen Gesetzes ihren vollen Lauf zu lassen. Bald ward auch Germanicus nicht deßwegen, weil durch seine letzten Feldzüge wenig gewonnen wurde, sondern durch das Mißtrauen des Kaisers von seinem Commando am Rheine abberufen und von Tiberius mit einer scheinbar äußerst ehrenvollen Würde, dem Oberbefehle über alle orientalischen Provinzen betraut. Es ist bekannt, daß Germanicus, nachdem er seines Auftrages sich entledigt hatte, plötzlich in Syrien erkrankte und in der Ueberzeugung starb — Oct. 772 — von Piso dem Statthalter jener Provinz auf Tiberius geheimen Befehl Gift bekommen zu haben. Und in der That, wenn man bedenkt, daß Tiberius in Livias Schule gelernt hatte, um den Preis der Herrschaft keinem Frevel aus dem Wegen zu gehen; daß Germanicus alle Sympathieen der Bessern für sich hatte und mit ihnen eine „sittliche Opposition bildete, deren Macht Tiberius zu fürchten hatte", so gewinnt die Vermuthung, daß der Tod des Germanicus dem Tiberius zur Last falle, den höchsten Grad von Wahrscheinlichkeit. Hatte aber auch das Ende des edlen Prinzen den Haß gegen Tiberius gesteigert und verallgemeinert, so müssen doch nach dem ausdrücklichen Zeugniß des Tacitus (Ann. 4, 6) die ersten neun Jahre der Regierung dieses Kaisers als im Ganzen glückliche bezeichnet werden. Jetzt aber — von 776 nach Erbauung der Stadt an — nahmen die Dinge allmählig eine Wendung zum Schlimmern, hauptsächlich durch die Schuld des Gardeobersten Aelius Sejanus. Zuvörderst wußte dieser den Kaiser zu bereden, die bisher in zerstreuten Quartieren liegenden Prätorianer in Ein Lager vor den Thoren Roms zusammenzuziehen, wodurch sie neben dem Majestätsgesetz für die spätere Zeit des Tiberius eine Hauptstütze seiner Herrschaft wurden. So groß aber auch das Vertrauen des Kaisers auf Sejanus, so außerordentlich auch die Ehrenbezeugungen gegen ihn waren — der Ehrgeiz des Gardepräfecten wurde dadurch so wenig befriedigt, daß er das Höchste, den Thron selbst haben wollte. Sollte dieser verbrecherische Plan gelingen, so mußte er mit der äußersten Vorsicht verfolgt werden. Nach Germanicus Tod war Drusus, der leibliche Sohn des Tiberius, offenbar derjenige, welcher die nächste Anwartschaft zum Throne hatte. Vor allem mußte also er beseitigt werden. Drusus wird demgemäß von Sejanus durch Gift aus dem Wege geräumt, während der Kaiser meinte, sein Sohn wäre eines natürlichen Todes verstorben. Nunmehr läßt Tiberius die noch in den Knabenjahren stehenden Söhne des Germanicus Nero und Drusus in den Senat einführen und empfahl sie demselben in so warmen und rührenden Worten, daß diese Empfehlung allgemein so verstanden wurde, als ob Tiberius sie zur Reichsnachfolge berufe. Allein gerade die unverholene Freude, mit welcher diese Erklärung des Kaisers aufgenommen wurde, warf den Tiberius, der einen Augenblick in so wohlthuender Weise den Menschen hatte hervortreten lassen, wieder in den finstern Argwohn seiner Seele gegen das Haus des Germanicus zurück. Andererseits mußten, wenn bei Tiberius eine bessere Stimmung gegen seine Großneffen sich befestigte, auch die Pläne Sejanus im Sande zerrinnen. Darum begann dieser alsbald an dem Sturze Agrippinas und ihrer Söhne zu arbeiten und brachte es im Bunde mit der Kaiserin Mutter in kurzer Zeit dahin, daß der Bruch zwischen Tiberius und Agrippina ein unheilbarer wurde. Im J. 779 führte der Kaiser zum großen Unglücke Roms den von Seja-

nus klüglich unterstützten Plan aus, die Hauptstadt zu verlassen; er begab sich zunächst nach Campanien und wählte im folgenden Jahre die paradiesisch gelegene Insel Capreä zu seinem bleibenden Aufenthalte. Denn wenn bis jetzt die persönliche Theilnahme des Kaisers an den Verhandlungen des Senats manche Beschlüsse zum Bessern gewendet; wenn männliche Unerschrockenheit der Vertheidigung den Tiberius nicht selten zur Milde gestimmt hatte, so war nunmehr der feige und knechtische Senat für die strengern Maßregeln, um so ärger, als der Kaiser in der Regel so entschied, wie ihm die Sache eben vorgetragen wurde. Dazu kam, daß endlich auch — 782 nach Erbauung Roms — Livia die Kaiserin Mutter starb, was eine Quelle neuen Unheiles wurde. Obgleich sie in frühern Zeiten wie wir gesehen, ohne Zweifel der größten Verbrechen sich schuldig gemacht, hatte sie später am Ziele ihrer sehnlichsten Wünsche angekommen, den Einfluß, welchen sie bis zum Ende ihres Lebens bei ihrem Sohne genoß, meist zum Guten gewendet und durch die Macht ihrer Fürsprache manche Angeklagten vom drohenden Verderben errettet. Mit ihrem Tode sank daher die letzte Schutzwehr und nicht mit Unrecht berichtet darum Tacitus (Ann. IV, 3), daß von diesem Zeitpuncte an die schroffe und drückende Regierung des Tiberius begonnen habe. Jetzt endlich entlud sich der erste Sturm des Ungewitters, das sich über dem Haupte Agrippinas und ihres Sohnes Nero seit langer Zeit zusammengezogen. Jene ward nach Pandataria, dieser auf die Insel Pontia verbannt und in ihren Fall ihre und ihrer Kinder Freunde verwickelt und außerdem noch manche längst verhaßte Persönlichkeiten dem Verderben preisgegeben. Das Aergste kam aber erst, als Tiberius zu der Einsicht gelangte, daß der von ihm selbst über alles Maaß von Ehre und Macht hinaus erhobene Gardecommandant der kaiserlichen Auctorität über den Kopf zu wachsen drohte, eine Entdeckung, die zum Sturze des bisherigen Günstlings entscheidend wurde. Wiewohl Tiberius seiner Gewohnheit auch in dieser Sache getreu nicht alsbald mit entscheidenden Maßregeln vorschritt, so merkte doch Sejan bald, daß für ihn die Tage der kaiserlichen Gnade unwiederbringlich dahin waren. Was aber kaiserliche Ungnade bei Tiberius bedeutete, wußte der Gardepräfect aus langer Erfahrung so wohl, daß er in die Alternative versetzt, zwischen Leben oder Tod seine Wahl zu treffen, den Entschluß faßte, sich durch eine Verschwörung wider das Leben des Kaisers zu behaupten. Als die Kunde des geheimen Unternehmens noch rechtzeitig zu Tiberius gelangte, ergreift er rasch und klug alle durch den kritischen Moment gebotenen Maßregeln, den Sejanus zu Rom im Senate verhaften und alsbald hinrichten zu lassen (Oct. 784). Hatte dieser damit den wohlverdienten Lohn seiner Thaten geerntet, so kann man dagegen nur mit peinlichem Gefühle erzählen, daß Rom durch den neuen Gardecommandanten Macro nichts gewann; daß unmittelbar nach der Hinrichtung des Wütherichs in der Hauptstadt ein fürchterlicher Aufruhr ausbrach, in welchem Verwandte, Freunde, wirkliche oder angenommene Anhänger Sejans mit roher, formloser Grausamkeit hingemordet wurden. Erst als die Wuth dieses Aufruhrs ausgetobt hatte, begann die Untersuchung der Verschwörung und in dem Blutbade, welches sie begleitete, mußten sogar die schuldlosen Kinder Sejans für die Frevel des Vaters ihr Leben lassen. Was die Wuth des Kaisers noch steigerte und zu neuen Unthaten aufstachelte, war der Umstand, daß Tiberius jetzt erst durch Apicata, die geschiedene Gemahlin Sejans erfuhr, daß dieser den Drusus durch Gift aus dem Wege geräumt habe. Endlich nachdem die Untersuchung über die sejanische Verschwörung sich durch zwei Jahre hindurchgezogen hatte, erließ der Kaiser um das Ende derselben herbeizuführen, den neuen Blutbefehl, alle wegen jenes Complottes Gefangengehaltenen hinzurichten und ordnete bald darauf an, auch die verworfensten Delatoren an Einem Tage mit dem Tode zu bestrafen. Als man bei der letztgenannten Maßregel wieder etwas aufzuathmen begann, zeigte sich abermals das Trügerische aller auf eine Besserung des

Tiberius gerichteten Hoffnungen. Denn nun führte Tiberius endlich auch gegen das Haus des Germanicus, an welchem der bessere Theil Roms noch immer mit Liebe hing, den letzten Schlag der Vernichtung. Schon 784 hatte er Agrippina's ältern Sohn des Hungertodes sterben lassen. Jetzt — 786 — ward der nur zwei Jahre jüngere Drusus zu demselben martervollen Ende verurtheilt, während die unglückliche Mutter auf die gleiche Weise ihren Tod freiwillig herbeiführte. Allmählig aber begannen die Kräfte des Kaisers sichtlich abzunehmen, und es wiederholte sich die Frage: wer ihm am Ende auf dem Throne der Cäsaren nachfolgen sollte. Noch war von dem Hause des Germanicus dessen jüngster Sohn Cajus übrig, der sich einige Jahre bei Tiberius auf Capreä aufhielt und durch ein unterwürfiges Betragen den Kaiser so gewann, daß man ihn als Thronerben ansah und behandelte. Bei einer Reise, welche Tiberius von seiner Felseninsel aus nach dem benachbarten Festlande unternahm, nahm die körperliche Schwäche desselben in so auffallender Weise zu, daß ein Arzt für bestimmt erklärte, der Kaiser werde nicht mehr länger als zwei Tage zu leben haben. Alsbald wurden nun durch den Gardecommandanten in Erwartung der baldigen Erledigung des Thrones alle Maßnahmen getroffen, dem Cajus die Nachfolge zu sichern. Schon wurden diesem von seiner Umgebung die üblichen Glückwünsche dargebracht, als der todt geglaubte Kaiser wieder aus seiner Betäubung erwachte. Nunmehr galt es keine Zeit zu verlieren; denn wenn Tiberius inne wurde, was vorgegangen war, so war Cajus, so waren alle, welche sich bereits der aufgehenden Sonne zugewendet hatten, unrettbar dem Verderben verfallen. Während in diesem entscheidungsvollen Augenblicke alle Anderen starres Entsetzen fesselt, behält der Gardepräfect Macro allein Geistesgegenwart genug, um durch Kissen, die über dem Bette aufgehäuft wurden, den Halbtodten zu ersticken. So endete der zweite römische Kaiser am 16. März 790 im 78. Jahre seines Lebens. Wir haben in unserer bisherigen Darstellung dem Bilde des Tiberius gewiß nichts weniger als geschmeichelt. Wollte man indeß in seinem Charakter nichts weiter sehen und anerkennen als den personificirten Ausdruck blutgieriger Tyrannei, so würde dieß im grellen Widerspruch mit der historischen Wahrheit stehen. Tiberius war offenbar ein Mann von eben so großem Verstande als energischer Thätigkeit und von beiden hat er vor und nach seiner Thronbesteigung glänzende Proben abgelegt; ja selbst noch von Capreä aus führte er die Zügel des Regimentes mit fester Hand. Es ist eine geläufige Phrase, daß Tiberius die Menschen überhaupt verachtet und gehaßt habe und doch ist sie vielleicht nicht wahr. Allerdings muß zugegeben werden, daß dieß von der höchsten Körperschaft des Staates, dem Senat seine volle Geltung hat. Aber wie konnte ein Mann, in dem der Claudische Familiengeist so markirt hervortrat, anders, wenn er die sittliche Entwürdigung und die sclavische und hündische Kriecherei einer Körperschaft, die einst einer Versammlung erhabener Könige geglichen hatte, in jeder Sitzung des Senats wahrnehmen mußte? Freilich bestand nicht das ganze Collegium aus solchen feigen, niederträchtigen Seelen. Es gab im Gegentheil auch unter Tiberius noch Männer genug, in denen der Stolz ihres Geschlechtes nicht weniger lebte, als in der Person des Kaisers selbst. Da galt es dann Maaß zu halten. Wer das nicht verstand, wer irgend durch Worte oder Thaten zu verstehen zu geben schien, daß er nach dem Throne strebe, der verwundete das Gemüth des Kaisers an seiner empfindlichsten Seite. Darum wiederholen wir, was bereits oben gesagt wurde. Nicht Grausamkeit an sich, sondern die ängstliche Furcht und Besorgniß um seine Krone trägt die Schuld davon, daß Tiberius Ströme von Blut vergossen hat. Indeß darf doch nicht vergessen werden, daß Tiberius nicht bloß in der ersten, sondern auch noch in der zweiten Hälfte seines Principates nicht selten Strafurtheile milderte oder gänzlich verzieh, wo er Charakterstärke wahrnahm und Männer, welche die goldene Mittelstraße zwischen hochfliegenden Plänen und

kriecherischer Unterwürfigkeit zu wandeln verstanden, ganz unangefochten ließ. Was das Geschick des Germanicus und seiner Familie betrifft, so erregt dasselbe rein menschlich betrachtet nicht nur unsere innigste Theilnahme, sondern es muß von Germanicus selbst noch überdieß behauptet werden, was oben angegeben wurde, daß er ohne Zweifel das schuldlose Opfer des finsteren Argwohnes seines Oheims geworden ist. Nicht das Gleiche läßt sich von Agrippina sagen. Umsonst hatte ihr edler Gemahl sie sterbend beschworen, ihren stolzen hochfahrenden Sinn unter das grausame Geschick zu beugen: durch trotziges, den Zorn des Kaisers geradezu herausforderndes Wesen that sie fortwährend alles, sich und ihre Kinder ins Verderben zu stürzen. Doch wenn man auch alles dieß in Rechnung bringen muß, um dem Tiberius gerecht zu werden: immer noch klebt des unschuldigen Blutes genug an dem Namen dieses Kaisers. Es ist daher vollkommen wahr, was der neueste geistreiche Bearbeiter der römischen Kaisergeschichte über Tiberius sagt: „Die grausen Züge seines Charakters, finsterer Argwohn, heuchlerische Tücke und blutige Rachsucht werfen tiefe Schatten auf dieses Principat und für das vielfache Unheil, welches von seinen Leidenschaften ausging, steht er als Mensch gebrandmarkt in der Geschichte da." Setzen wir noch hinzu, daß Tiberius auf Capreä auch der Wollust fröhnte, so glauben wir im Wesentlichen alles angedeutet zu haben, was die finstere und schwarze Seite seines Charakters bezeichnet. Aber war er darum der Mann, auf dem „der Haß und die Verwünschungen von Millionen" lastete? Diese Behauptung ist in dieser Allgemeinheit ausgesprochen offenbar unrichtig. Vor allem muß dagegen bemerkt werden, daß die Herrschaft des Tiberius auch in ihrer blutigsten Zeit eigentlich schwer und drückend nur auf der hohen Aristocratie als der Körperschaft lag, welche der Kaiser am meisten zu fürchten hatte. Für das Volk hingegen war seine Regierung im Ganzen eine segenreiche. So war es ein sehr verständiger von Augustus ererbter politischer Grundsatz des Tiberius, die Grenzen des Reiches nicht weiter auszudehnen, und bei Verwicklungen der auswärtigen Beziehungen lieber mit den Waffen der Diplomatie als mit seinen Legionen zu entscheiden. Dadurch blieb die Ruhe des Reiches ungestört, so lange Tiberius auf dem Throne saß. Was man populär zu nennen pflegt, war Tiberius allerdings weder von Hause aus, noch konnte er es durch seinen Lebensgang und seine Grundsätze werden. Er buhlte — im schneidenden Gegensatz zu Augustus — nicht durch kostspielige Schaustücke, Donative, Cangiarien, festliche Bewirthungen um die Gunst des Volkes und der Soldaten. Dagegen sorgte er mit hingebender Treue und besser als Augustus dafür, daß die materiellen Bedürfnisse Italiens und insbesondere der Hauptstadt befriedigt wurden. Diese Befriedigung wurde dadurch erleichtert, daß Tiberius öffentlich und privatim ein vortrefflicher Haushalter war und die Finanzen Roms sich nie in einem bessern und blühenderen Zustande befanden als unter seinem Principate. Wenn daher irgendwo in dem weiten Umkreise des Reiches ein außerordentliches, schweres Unglück hereinbrach, wurde es durch die gefüllten Staatscassen möglich, dem Elende so weit es in menschlicher Macht stand, durch großartige Unterstützungen abzuhelfen, wie denn Tiberius nicht bloß in der ersten Hälfte seiner Regierung, sondern noch im Jahre 789 ein Jahr vor seinem Tode bei dem großen Brande zu Rom zu diesem Zwecke 100 Millionen Sestertien ausgab. Gleicherweise befanden sich die Provinzen unter diesem Kaiser in einem Zustande, in welchem das Recht strenge gehandhabt und Härte und Druck von Seite der römischen Beamten mit aller Strenge bestraft wurden. Am allerwenigsten aber darf man dem Tiberius das zur Schuld anrechnen wollen, was er an dem Organismus des Reiches selbst verändert hat. Indem Augustus einerseits allerdings die feste Begründung der Monarchie anstrebte, andererseits aber fast ängstlich bemüht war, den Schein der alten freien Zeiten zu wahren, hatte er seinem Nachfolger einen Zustand der Dinge hinterlassen, der so nicht auf die Dauer bleiben

konnte. Nun war aber eine Rückkehr zum Alten unmöglich, oder nach den Worten, die Tacitus dem Galba in den Mund legt: konnte der ungeheuere Körper des Reiches nicht ohne Oberherren bestehen (Hist. I, 16). Dieser Oberherr aber mußte, da das Alterthum den Begriff einer constitutionellen Monarchie gar nicht kannte und die Zeit des Tiberius am allerwenigsten für eine solche Staatsform angethan war, eben damit nothwendig ein absoluter werden. Ueberschauen wir nochmals wie mit einem Blicke Geist, Charakter, Thaten und Regierung dieses Kaisers, so ergibt sich das Resultat, daß er ein Mann war, in dem das Gute und das Böse stark und mächtig gewesen. Freilich hat eine traditionelle Betrachtungsweise sich gewöhnt, einseitig und unwahr das Hauptgewicht in die Schaale des Schlimmen zu legen und des Guten, das sich an den Namen dieses Kaisers anknüpft, undankbar zu vergessen, oder wie Höck vortrefflich sagt: „Das gebührende Lob für all das ist ihm freilich nach seinem Tode durch den frischen Haß der Schreibenden über Gebühr verkümmert. Doch wer die Reihe von Imperatoren durch Jahrhunderte verfolgt hat und wem Haß und Gunst fern liegen, der muß Tiberius' Principat den ehrenwerthesten zuzählen." Vergl. hierzu den Art. Claudius I. [Allgayer.]

Tibet (Tybet, Thibet), in kirchlicher Hinsicht. So wie Tibet geographisch gewiß das merkwürdigste Land Asiens ist, so verdient es auch in religiöser Hinsicht als Hauptsitz der über ganz Hinter- und Mittelasien verbreiteten Buddhareligion die allergrößte Aufmerksamkeit. Es ist das höchste Gebirgsland der ganzen Erde. Die Süd- und Westgrenze ist halbbogenförmig vom Himalayagebirge, dem höchsten der Welt, in einer Länge von mehr als 400 teutschen Meilen umzogen. Nordwärts trennen fast eben so hohe Gebirgsketten das Land von der Tartarei und Mongolei, während im Osten eine ganze Reihe hoher Gebirgszüge Tibet von dem eigentlichen China scheidet. Außerdem aber ist das ganze innere Land von zahllosen hohen Gebirgszügen durchschnitten, so daß sich nur wenige einigermaßen ausgedehnte Ebenen vorfinden. Alle großen Ströme China's und Indiens entspringen im Lande oder doch an seinen Grenzen. Ganz Tibet mag etwa 30,000 □M. groß sein, und von 4—5 Millionen Menschen bewohnt werden. Trotz der ziemlich südlichen Lage ist das Clima rauh; nur wenige Gegenden eignen sich zum Ackerbau. Auf dem kalten, steinigen Boden wird mühsam eine Art grauer Gerste gezogen. Nur einige warme Thäler bringen Obst- und schlechte Trauben hervor. Wichtiger ist die Viehzucht. An edlen Metallen, auf deren Ausbeutung sich die Einwohner noch wenig verstehen, scheint ein außerordentlicher Reichthum vorhanden zu sein. Die kräftige und milde Natur der ursprünglichen Bewohner dieses Landes hat durch den Einfluß des Buddhaismus eine Cultur angenommen, die das Volk leicht über alle asiatischen Heidenvölker erhebt. Jedoch ist der Grad der Cultur sehr verschieden. Während um Lhassa eine fortgeschrittene Cultur herrscht, und überall, wo ein Lamakloster Einfluß übt, die wilden Sitten sich verfeinern, hausen in den von der Hauptstadt entfernteren Gebirgen noch halb wilde Stämme. In den nördlichen Schluchten des Himalayagebirges gibt es noch Völkerschaften, die Menschenfleisch essen. — Diesem von der Natur so ausgezeichneten Hochlande, welches inmitten der berühmtesten Culturvölker des hinteren und mittleren Asiens sich ausbreitet, ist von der Vorsehung auch in religiöser Hinsicht eine bedeutende Rolle zugewiesen. Die Religion des Buddha, aus Vorderindien fast ganz verdrängt, fand in Tibet eine neue Heimath, und gründete hier einen Priesterstaat, dessen Einfluß sich nordwärts bis an die Grenze Sibiriens, ostwärts über das unermeßliche Chinesische Reich, und darüber hinaus nach Corea, Japan und Lieu-Kieu, nach Südosten aber über Hinterindien und die Indische Inselwelt ausbreitete. Noch heut zu Tage zählt der Buddhaismus mehr Anhänger als selbst das Christenthum. Die Grundzüge der Buddhareligion setzen wir als bekannt voraus. Vergl. die Artikel: Lamaismus und Paga-

nismus. Weniger bekannt möchten die heutigen religiösen und politischen Zustände Tibets sein, da den Europäern der Zugang zu diesem Lande bisher verschlossen war, weßhalb Vieles, was die geographischen und ethnographischen Handbücher darüber mittheilen, zum großen Theile auf ganz unzuverlässigen Berichten aus zweiter und dritter Hand beruht. Erst in der neuesten Zeit ist es dem kühnen Unternehmungsgeiste katholischer Missionäre gelungen, in Tibet einzudringen, und uns Aufschluß über die Zustände des Landes zu geben, die um so mehr Interesse erregen, weil sie für die Verbreitung des Christenthums die überraschendsten Anknüpfungspuncte bieten. Die folgenden Angaben sind größten Theils aus den Berichten der Lazaristenpriester Gabet und Huc geschöpft, über deren Missionsreise durch Tibet wir zum Schlusse noch sprechen werden. Wir theilen die folgende kurze Abhandlung in 3 Abschnitte ein, wovon der erste die religiösen, der zweite die politischen Zustände Tibets in der Gegenwart, der dritte die katholischen Missionsversuche bespricht. — A. Die religiösen Zustände. Der Pantheismus, der dem ganzen Systeme der Buddhareligion zu Grunde liegt, erscheint in seiner Anwendung durchaus nicht so trostlos und alles moralische Leben ertödtend, als man nach den Theorien des aus dem Zerfalle des gesunden christlichen Lebens und Denkens entsprungenen Pantheismus im Occidente vermuthen sollte. Es liegen tiefgeahnte Geheimnisse und große Wahrheiten dem Buddhaismus zu Grunde, die ihre erhebende Gewalt und ihren sittigenden Einfluß auf das Leben nicht verleugnen. Ein ernster, tief religiöser Zug, eine Verachtung irdischer Genüsse und Freuden, um der Betrachtung höherer Dinge, der Versenkung in die Gottheit theilhaftig zu werden, offener Sinn für Wahrheit und eine Humanität, wie sie sonst bei keinem nichtchristlichen Volke Asiens gefunden wird, zeichnen das Volk von Tibet, wo die Buddhareligion ihren Hauptsitz hat, aus. Der Dalai-Lama, das Oberhaupt der Anhänger des Buddha hat seinen Wohnsitz bei Lhassa, der Hauptstadt des Landes. Die Buddhaisten betrachten ihn gewisser Maßen als eine Incarnation des Buddha selbst, und erweisen ihm darum göttliche Ehre. Seine Wohnung liegt auf einem Hügel, eine Viertelstunde von Lhassa, woher prächtige Baumalleen bis zu dem von ihm bewohnten Tempel führen. Der ganze Hügel mit seinen Klöstern und Tempeln heißt „Buddha-La" (Gottesberg). In der Mitte aller dieser Gebäude ragt ein Tempel mit 4 Stockwerken und vergoldetem Dache hervor, wo der lebendige Buddha seine Wohnung hat. Von hier aus kann er die weite Ebene überschauen, wo besonders an festlichen Tagen Tausende von Pilgern, die aus allen Ländern von Mittel- und Hinterasien hierher kommen, mit dem Angesichte zum Boden geneigt ihn anbeten. Tausende von dienenden Lamas verschiedenen Ranges bewohnen das Kloster umher. — Stirbt der Dalai-Lama, so wählt sich sein göttlicher Geist einen andern Leib, den er bewohnen will. Ehe jedoch der neue Dalai-Lama gefunden ist, werden in allen Lamaklöstern Gebete und Fasten vorgeschrieben. Besonders zeichnen sich dabei die Einwohner der Hauptstadt Lhassa durch ihren Eifer aus. Jedermann wallfahrtet um Buddha-La und um die ganze Geisterstadt herum. In Aller Händen befindet sich das Tschu-Kor (siehe unten); in allen Stadtvierteln ertönt Tag und Nacht der heilige Spruch des Mani (siehe unten), und Weihrauch brennt überall im Ueberflusse. Jene, welche den Dalai-Lama in ihrer Familie zu besitzen glauben, melden es der Behörde von Lhassa, damit diese nach gewissen Regeln prüfen könne, ob die bezeichneten Kinder die Eigenschaft eines Chaberons, d. h. von der Gottheit Bewohnten haben. Erst wenn 3 anerkannte Chaberons gefunden sind, darf zur Wahl des Dalai-Lama geschritten werden. Die Kinder werden nach Lhassa gebracht, wo die Lamafürsten des ganzen Landes zusammenkommen, und 6 Tage lang in einem Tempel von Buddha-La verschlossen unter Fasten und Gebet zubringen. Dann werden in einer goldenen Urne 3 Loose mit den Namen der 3 Chaberons geschüttelt, und von dem ältesten der Priesterfürsten ein Loos

hervorgenommen. Der in dieser Weise aufgefundene Dalai-Lama wird sodann im feierlichen Zuge durch die Straßen der Geisterstadt zum Haupttempel von Buddha-La getragen, und von der Menge kniefällig angebetet. Vgl. die Annalen der Verbreitung des Glaubens 1849 2. Heft S. 55 u. ff. — Die Zahl der Lamas oder Priester ist groß. Ihre Beschäftigung ist Betrachtung, Gebet und die Wissenschaft. Sie enthalten sich der Ehe; von dem Lama gilt der Grundsatz „Er hat keine Familie und kein Vaterland." Gewöhnlich leben sie in größeren Gesellschaften oft sogar von 2, 3 bis 5000 zusammen. Sie siedeln sich auf dem Gipfel eines Hügels oder am Abhange eines Berges meistens in einer von der Natur begünstigten Gegend an. In der Regel bewohnt jeder Lama dort sein eignes kleines Haus, das äußerlich einen schneeweißen Anwurf von Kalk hat, von Bäumen und einem Gärtchen umgeben, und im Innern äußerst reinlich gehalten ist. Man zählt in Tibet über 3000 solcher größerer oder kleinerer Gesellschaften. Viel seltener sind die Lamaklöster, in denen ein gemeinschaftliches Leben in Art einer Genossenschaft geführt wird. Jedem Vereine steht ein Großlama vor, der mehr oder weniger von der Gottheit inspirirt oder vielmehr von ihr bewohnt wird. Eine dritte Art von Lamas führt ein völlig von allem Verkehre mit Menschen abgeschiedenes Leben. Es sind meistens die, welche zu einem höheren Grad von Beschauung und Versenkung in die Gottheit gelangt sind. Solche ziehen sich meistens in Felsenspalten und unzugängliche Klüfte zurück, wo ihnen je am dritten, sechsten oder siebten Tag ihre Nahrung hinabgelassen wird. Der Unterricht, welcher in den Klöstern ertheilt wird, umfaßt 4 Classen oder Grade. Im ersten Grade werden die Gebete erklärt und eingeübt; im zweiten Grade beschäftigt man sich mit der Arzenei und den Naturwissenschaften; im dritten mit den eigentlichen Geheimnissen der Religionslehre; im vierten endlich mit den mannigfachen gottesdienstlichen Gebräuchen. Es gibt drei weithin berühmte Hauptbildungsanstalten für die Buddhaistischen Länder außer Tibet, namentlich für die Mongolei und Tartarei, welche gewisser Maßen als Universitäten zu betrachten sind. Die eine ist das Kloster zu Caldau 10 Meilen südlich von Lhassa, welches von etwa 3000 Lamas bewohnt wird, wo Mongolen und Tibetaner den höheren Studien obliegen. Die zweite ist zu Brebumg nur 2 Stunden von Buddha-La, wo die Zahl der Studierenden sich auf fast 8000 beläuft. Die dritte liegt zu Sera, ganz in der Nähe von Buddha-La, und ist für Studierende aus den verschiedenen mongolischen Ländern, aus Sifan und China bestimmt. Alle Oberlamas in der ganzen Mongolei und Tartarei kommen aus Tibet. — Bei dieser sinnigen Einrichtung des klösterlichen Lebens, bei diesem Ernste, der allen Instituten zu Grunde liegt, und bei der so durchaus vorwiegenden Richtung auf das Geistige würde man sich sehr unangenehm getäuscht fühlen, wenn man unter dieser zum Theil schönen Hülle überall nur heidnische Verkommenheit und Entartung, nirgends unbefangenen Wahrheitssinn und edlere Geistesrichtungen, also nirgends willkommene Anknüpfungspuncte für das Christenthum fände. In der That fanden die Missionäre bei den Lamas in Tibet und der Mongolei so viele edle Züge und so viele Empfänglichkeit für die Wahrheit, daß man hoffen darf, die Vorsehung habe hier für die Kirche ein fruchtbares Feld vorbereitet, auf dem noch einst eine reiche Ernte gedeihen werde. Als im Jahre 1848 die Missionäre Huc und Gabet auf ihrer mühevollen Reise von Nord-China nach Lhassa, nach Kumbun in der Mongolei kamen, wo in der Senkung eines Doppelberges ein berühmtes Lamakloster liegt, beschlossen sie, dort die Gastfreiheit in Anspruch zu nehmen, theils um sich von ihren mühsamen Reisen auszuruhen, theils um die Sprache und die Gewohnheiten von Tibet kennen zu lernen. Sie fanden nicht allein die freundlichste Aufnahme mit ihren Dienern und Reisethieren, sondern einer der Lamas trat ihnen sofort seine eigene Wohnung ab, und war nur mit Mühe davon zurückzuhalten, während der ganzen Zeit ihres Aufenthaltes daselbst sie wie

ein Knecht zu bedienen. In dem Kloster, das von mehreren Tausend Lamas bewohnt wird, fanden sie Reinlichkeit, Anstand und Höflichkeit gepaart mit einer strengen Zucht. Mit der größten Bereitwilligkeit unterrichtete man die Fremdlinge in der tibetanischen Sprache, und unterhielt sich mit ihnen über die Geheimnisse des christlichen Glaubens. Hier verfaßten die Missionäre den ersten tibetanischen Katechismus; eine Druckerei befand sich im Kloster. Erst nach einem Aufenthalte von 6 Monaten zogen die Missionäre weiter. Das sind gewiß Züge von nichts weniger als heidnischem Sinn. — Ein tieferes Verständniß der eigentlichen Geheimnisse ihrer Religion fanden die Missionäre selbst bei den Lamas nur selten. Ueberall herrschte Ungewißheit; die Lamas verwiesen die Fragenden auf den Großlama, die Bewohner des einen Klosters wollten wissen, daß dieses oder jenes entfernte Kloster der Sitz der tiefsten Weisheit und der beschaulichen Frömmigkeit sei. Vorwiegend war bei ihnen, wie überhaupt beim ganzen tibetanischen Volke, ein tiefes, sich selber nicht klares religiöses Gefühl, gepaart mit einer milden, humanen Denkungsart und einem starken Zuge von Schwermuth. Das berühmte Gebet: „Om, Mani Padme, Hum," zu teutsch: „Oh! das Kleinod in der Lotuspflanze (Lotusblume), ach ja!" wird unaufhörlich von den Lamas und dem Volke gebetet. Man bedient sich dazu einer Schnur mit 120 Kügelchen nach Art der Rosenkränze, die Jedermann beständig bei sich trägt. Man nennt diese Gebetsschnur Tschu-Kor. Selbst beim Spaziergange und unter den Geschäften des Marktes wird dieser geheimnißvolle Spruch gebetet. Man findet die obigen Worte als Inschrift vor jedem Hause; sie stehen eingeschnitten in der Rinde der Bäume, eingegraben in den Felsen der Wüste. Schnüre mit unzähligen Papierstreifen, auf deren jedem die Worte „Om, Mani Padme, Hum" geschrieben stehen, sind über Flüsse, und selbst über engere Thäler gespannt. Ja es gibt eine eigene Classe von Lamas, deren Geschäft darin besteht, mit Hammer und Meißel ihr Lebenlang das Land zu durchziehen, und überall die geheimnißvollen Worte einzugraben. Den Sinn des Gebetes verstehen die Meisten nicht. Einer der angesehensten Männer von Tibet, zur Zeit Regent des Landes, ein Mann ausgezeichnet sowohl durch sein ernstes Nachdenken als durch humane Gesinnung gab über dasselbe folgenden Aufschluß: „Die lebenden Wesen, die in tibetanischer Sprache Sem-schan heißen, sind in 6 Classen eingetheilt, die höheren Geister, die niederen Geister, die Menschen, die vierfüßigen Thiere, die Vögel und alles, was kriecht. Diese 6 Classen sind durch die 6 Silben des Spruches „Om, Mani Padme, Hum" angedeutet. Die lebenden Wesen treten durch die immerwährende Verwandlung, je nachdem sie gut oder schlecht gelebt haben, aus einer Classe in die andere, bis sie endlich die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht haben. Dann verschwinden sie, und werden aufgelöst in der großen Wesenheit des Samtsche (tibetanische Bezeichnung des Buddha), d. h. in der ewigen und allgemeinen Seele, aus welcher alle Seelen hervorgehen, und in welcher auch wieder alle, nachdem sie die 6 Classen durchwandert, sich vereinigen. Jede Classe hat ihre eigenen Mittel, durch welche die ihr angehörenden Seelen sich heiligen, um sich durch größere Vollkommenheit zu einer höheren Classe zu erschwingen, und endlich ganz in die Gottheit zurückzukehren. Die Menschen, die oft mit Andacht den Spruch „Om, Mani Padme, Hum" hersagen, entgehen dadurch der Gefahr, in eine der sechs Classen der dadurch bezeichneten Wesen bei ihrem Tode zurückzukehren, und können sich unmittelbar zur Gottheit aufschwingen." Hier haben wir also einen völlig ausgebildeten Pantheismus. — B. Die politischen Zustände. Der Dalai-Lama ist zugleich das politische Oberhaupt des ganzen Staates. Von ihm fließt jede andere Gewalt aus. Jedoch regiert er nicht selbst, sondern ernennt zu seiner Stellvertretung einen König, der immer aus der höchsten Classe der Lama genommen werden muß. Die Tibetaner nennen ihn Nomekhan, d. h. geistlicher Kaiser; bei den Chinesen heißt er Tsan-Wang, d. h. König von

Tibet. Er verwaltet im Namen des Dalai-Lama das Land, so lange er lebt. Ihm zur Seite stehen 4 Minister, Kalu genannt, die der Dalai-Lama aus einer Liste von Weltmännern, die der Nomekhan ihm vorlegt, auswählt. In Zeiten des Verfalles hat man es erlebt, daß der Nomekhan den Dalai-Lama, ehe er großjährig wurde, ermorden ließ, um länger die ganze Gewalt in Händen zu behalten. Uebrigens besteht ganz Tibet aus einer großen Anzahl von Fürstenthümern unter eigenen Lamahäuptern, Lama-Hutuktu genannt, die zwar alle dem Dalai-Lama unterworfen sind, aber dennoch selbstständig ihre Staaten regieren. Eine eigenthümliche Erscheinung ist, daß besonders in neuerer Zeit einzelne Großlamas sich zu so großem religiösen und politischen Ansehen erheben, daß selbst die Verehrung, die dem Dalai-Lama gezollt wird, dadurch in den Schatten zu treten beginnt. Namentlich ist der Lamafürst zu Djaschi-Lumbo im südlichen Tibet, Budschan-Rembutschi mit Namen, zu solcher geistlichen Macht emporgestiegen, daß er von seinen Anhängern fast dem Dalai-Lama gleichgeachtet wird. Uebrigens ist die politische Selbstständigkeit Tibets in der That nur ein Schatten, den die immer mehr in die volle Herrschaft sich eindrängenden Chinesen kluger Weise bestehen lassen. Allerdings unterhält der Dalai-Lama am Hofe von Peking einen Bevollmächtigten als Ausüber seiner geistlichen Gerichtsbarkeit, aber dafür schickt der Kaiser unter dem Vorwande, den Dalai-Lama zu beschützen, einen Großmandarin nach Lhassa, der unter dem Namen eines Gesandten die oberste politische Gewalt ausübt. Diesem ist eine Anzahl geringerer Mandarinen untergeordnet, so wie auch chinesische Truppen, in kleinen Abtheilungen über das ganze Land zerstreut, seinem Commando untergeben sind. Große Unordnungen, die in den letzten vierziger Jahren vorgekommen sind, gaben den Chinesen eine willkommene Gelegenheit, ihre Befugnisse immer mehr auszudehnen. Der Nomekhan hatte nämlich, um länger allein die Gewalt in Händen zu behalten, zweimal nach einander den Dalai-Lama, der noch minderjährig war, getödtet. Die Lamas, über dieses Verbrechen entsetzt, riefen die Hülfe des Kaisers von China an, welcher den aus dem englischen Kriege bekannten Ki-Khan als kaiserlichen Bevollmächtigten nach Lhassa schickte. Ki-Khan wußte sich mit großer Schlauheit seines Auftrages zu erledigen. Er verbannte trotz des Widerstandes einer mächtigen Partei unter den Lamas den schuldigen Nomekhan nach der Tartarei, und setzte einen jungen, noch minderjährigen Lama an seine Stelle. Bis zu dessen Volljährigkeit mußte nun der älteste der vier Kalu die Regentschaft führen, während der chinesische Obermandarin in der That die politische Gewalt in seinen Händen behielt, und sich in alle Geschäfte selbst der innern Verwaltung einmischte. Uebrigens boten diese Vorgänge den Missionären die erste Gelegenheit, in Tibet einzudringen. — C. Die katholischen Missionen. Aus der gegebenen kurzen Darstellung wird man ersehen, daß die Buddhareligion dem Christenthume manche vortreffliche Anknüpfungspuncte bietet. Dazu kommt, daß ein unverkennbarer innerer Zerfall sowohl der religiösen als auch der politischen Verhältnisse in Tibet und in allen hinterasiatischen Ländern auf eine bevorstehende allgemeine Umwälzung hindeutet. Es nahet, wenn nicht alle Zeichen trügen, der Zeitpunct, wo die so lange auf sich selbst beschränkten Länder der chinesischen Herrschaft in den immer mehr sich erweiternden Kreis der vom Christenthum angeregten und beherrschten Bewegung hineingezogen werden, welcher auf die Dauer kein einziges Volk widersteht, und welche alle Nationen zu dem Fuße des Kreuzes hinführen wird. Eine tiefe Ahnung, daß von Westen her ein Licht aufgehen werde, wodurch alle Zweifel, welche die Religion des Buddha nicht löset, aufgehellt werden sollen, fanden die Missionäre selbst bei den Lamas in Lhassa und in den Ländern der Mongolei verbreitet. Die Macht Chinas und das politische Ansehen seines Kaisers ist seit dem Kriege mit England erschüttert. Dazu dringt die englische Macht von Süden her unaufhaltsam gegen die Grenze Tibets vor, und wird bald die Pässe des Himalaya-

gebirges in ihrer Gewalt haben. Bereits war ein Engländer, Moorkroft mit Namen, von Calecutta aus unter dem Vorgeben, er sei ein Mohammedaner von Caschmir, die in Tibet freien Zutritt haben, und in Lhassa eine Moschee besitzen, bis zur Hauptstadt vorgedrungen, hatte sich mehrere Jahre im Lande aufgehalten, eine Menge Karten und Pläne gezeichnet, und hatte sich damit auf die Rückreise nach Indien begeben. An der Grenze wurde er jedoch von Räubern überfallen und ermordet; die Karten fielen in die Hände der tibetanischen Behörden. Für die katholische Kirche ist es bei der bevorstehenden religiösen und politischen Erschütterung in den mittel- und hinterasiatischen Ländern von der größten Wichtigkeit, früh genug in Tibet festen Fuß zu fassen. In geographischer und moralischer Hinsicht ist es das Höhenland, welches den größten Theil von Asien beherrscht. Den Umstand, daß die Lamas von Tibet im Jahre 1844 eine Gesandtschaft nach Peking schickten, um gegen die Gewaltthätigkeit des Nomekhan, der bereits zweimal den Dalai-Lama ermordet hatte, die Hülfe des chinesischen Kaisers anzurufen, beschlossen zwei französische Missionäre, Gabet und Huc zu benutzen, um bei der Rückkehr der Gesandtschaft, die karawanenmäßig mit vielen Lastthieren unter Begleitung vieler Soldaten und Kaufleute reisete, in ihrem Gefolge in Tibet einzudringen. Sie hatten sich am 3. August des Jahres 1844 von einer Christengemeinde nordwärts von Peking jenseits der großen Mauer auf den Weg begeben, um die Gegenden der Tartarei und Mongolei zu erforschen. Ihr Begleiter war ein mongolischer Lama, der den katholischen Glauben angenommen hatte. Sie bewegten sich in südlicher Richtung fast parallel mit der Grenze des eigentlichen China fort, überschritten mehrmal den gelben Fluß und die große Mauer, und erlernten in dem berühmten Lamakloster zu Kambun die tibetanische Sprache. Dort verfaßten sie auch, wie bereits gesagt, einen tibetanischen Katechismus. In der Nähe des großen Landsees Ku-Ku-Noor (blaue See) schloſſen sie sich der obenerwähnten Karawane, die von Peking zurückkehrte, an, und erreichten mit ihr nach unglaublichen Beschwerden, nach Uebersteigung der höchsten Gebirge, und nach großem Verluste an Menschen und Vieh Lhassa, die Hauptstadt von Tibet. Sie hatten bereits auf der Reise mit einigen Männern aus Lhassa eine Bekanntschaft angeknüpft, und fanden im Ganzen eine gute Aufnahme. Es dauerte nicht lange, so wurden sie zum Regenten, dem ältesten der vier Kalus, der während der Minderjährigkeit des von den Chinesen eingesetzten Nomekhan den Geschäften vorstand, beschieden, und fanden bei ihm eine überaus gütige und freundliche Aufnahme. Der Regent hieß Shyabja. Er äußerte, da sie im Lande ganz fremd wären, so bedürften sie um so mehr seines Schutzes, und wies ihnen eine schöne Wohnung in seiner Nähe an. Er wünschte ihre nähere Bekanntschaft zu machen, und Aufschluß über die Lehren des Christenthums zu erhalten. Sogar seinen Sohn vertraute er ihnen zur Erziehung an. Die Capelle der Missionäre wurde von zahlreichen Lernbegierigen besucht, und die Lehre des Christenthumes fand bald in Lhassa viele Freunde. Da nun einmal ein so glücklicher Anfang gemacht war, so ward mit Genehmigung des Regenten beschlossen, Gabet solle sich südwärts wenden, und durch das Himalayagebirge nach Indien zu gelangen suchen, um eine Verbindung mit Calecutta und den dortigen Missionen herzustellen. Huc sollte indeß in Lhassa bleiben, und den begonnenen Unterricht fortsetzen, bis nach Anlangung der nothwendigen Verstärkung das eigentliche Missionswerk seinen Anfang nehmen könnte. Der Regent, der indeß mit den Missionären so vertraut geworden war, daß er an jedem Morgen mit ihnen frühstückte, und sich mit ihnen über die christliche Religion und über die Religion von Tibet unterhielt, erklärte sich mit diesem Plane einverstanden. Ehe aber Gabet seine Reise nach Indien antreten konnte, trat der chinesische Bevollmächtigte Ki-Khan dazwischen. Er hatte schon gleich im Anfange den Missionären den Aufenthalt in Lhassa zu untersagen versucht, aber durch die kräftige Verwendung des Regenten

war seine Absicht vereitelt worden. Als er aber sah, daß dieselben von Tag zu Tag festeren Fuß faßten, drohte er Gewalt zu gebrauchen, und meldete die ganze Sache dem Hofe zu Peking. Da endlich erklärte der Regent den Missionären mit betrübtem Herzen, daß er nichts weiter zu ihrem Schutze thun könne. Ki-Khan beschloß, sie unter militärischer Begleitung nach Canton bringen zu lassen. Sie mußten also das ganze östliche Tibet, eine Strecke von mindestens 200 teutschen Meilen, die nie der Fuß eines Europäers betreten hatte, durchreisen. Nach einem herzlichen Abschied vom Regenten setzte sich die Karawane in Bewegung. Vor der Stadt hatte sich eine ganze Schaar der Schüler und Freunde aus Lhassa versammelt, um die scheidenden Apostel noch einmal zu begrüßen. An alle Lamafürsten in Osttibet hatte der Regent die Weisung geschickt, die Lamas aus dem Occident gut aufzunehmen, und wirklich fanden sie überall einen herzlichen Empfang. Manche dieser Lama Hutuktu waren sehr kriegerische Fürsten; einige von ihnen führten untereinander verheerende Kriege; bei allen aber bemerkten die Missionäre eine große Abneigung gegen die Chinesen. Nach einer äußerst mühseligen Reise durch die hohen Schneegebirge des östlichen Tibets, durch ein Land mit rauhem, winterlichem Clima, nachdem 12 Mann der chinesischen Militz mit Einschluß des obersten Mandarins den Beschwerden des Weges unterlegen waren, erreichte der Zug die Grenze Chinas, wo die tibetanischen Krieger herzlichen Abschied von den Missionären nahmen, und nach Lhassa zurückkehrten. Im Sommer 1846 langten endlich die berühmten Reisenden in Canton an. — Seit dieser Zeit gehört Tibet zum Bereiche der katholischen Missionen. Die Propaganda faßte den Plan, von Indien aus ihre Missionäre in Tibet eindringen zu lassen. Dieser Gedanke wurde ohne Zweifel veranlaßt durch den Bericht Gabets und Hucs, daß die Einwohner von Butan auf der indischen Seite des Himalayagebirges, welche sich zur Religion des Buddha, wenngleich nicht zu der in Tibet eingeführten Reform bekennen, mit Lhassa im Verkehre stehen, wo auch viele aus Butan stammende Pebuns (ein besonderer Volksstamm) angesiedelt sind. Im Jahre 1851 reiseten 3 Missionäre, Krich, Robin und Bernard, das Thal des Brahamaputra hinauf, worauf die beiden letzteren sich nach Butan, der erstere aber sich in das östliche Assam wandten, um dort den Uebergang über das Gebirge zu versuchen. Bis zum Ende des Jahres 1851 war es ihnen noch nicht gelungen, in Tibet einzudringen. Doch scheint ihr Bemühen später besseren Erfolg gehabt zu haben, da im Jahre 1852 wieder Verstärkung nach Tibet abgegangen ist. Wir dürfen nicht zweifeln, daß die Errichtung eines eigenen apostolischen Vicariates von Tibet mit Nächstem erfolgen wird. Vgl. hierzu die Art. Missionsanstalten und Capuciner. Bd. II. S. 339. [Eduard Michelis.]

Tiburtius, der heilige, s. Cäcilia.

Tiglath-Pilesar, s. Theglathphalasar.

Tigris, *Τίγρις*, im Altpersischen Tigra (nach Strabo und Plinius der Pfeil, nach Rawlinson der scharfe, reißende), woraus das hebräische חִדֶּקֶל (Gen. 2, 14) in der kürzern chald. Form דִּגְלַת (Dan. 10, 4), im Arabischen دِجْلَة entstanden ist; Bohlen (de lingua zend. p. 48) hält דקל, דגל für eine Umbildung aus dem persischen Tigra, Teger; genuina forma in lingua medo-persica fuisse videtur Teger; ebenso Gesenius (thes., simplex forma est דקל, cui in lingua hebraica praepositum est חד acer, velox, unde חדקל pr. Tigris velox. Die Quellen des Tigris, der bei seinem Ursprunge Schatt (d. i. der Fluß) heißt, sind vom obern Euphrat an drei Seiten (Nord, West und Süd) umschlossen, und demselben bis auf 2000 Schritte nahe gerückt. Sie werden vom Stromgebiete des Euphrat mit südöstlichem Abflusse durch eine mäßige Erhöhung des Bodens in Gestalt einer Halbinsel, gebildet von der Ebene Kharput mit der Stadt gleichen Namens 3870 Fuß

über dem Meeresspiegel, getrennt, um nach einem Laufe von 200 teutschen Meilen damit noch vereinigt zu werden. Der anfangs unbedeutende Bach wird bald durch wilde Gebirgswasser, die ihm vom Nordosten zufließen, verstärkt, und erreicht in einer Entfernung von 16—18 Stunden von seinem Ursprunge bei Arghana die Ebene von Diabekr, nach der gleichnamigen Hauptstadt so genannt, welche 3 Meilen unterhalb Arghana an seinem Ufer auf einer hohen Felsenwand liegt. Im Sommer bietet der Strom noch eine Furth dar, doch geht über ihn schon eine Brücke für die Zeit seiner Anschwellung durch die Winterbäche. Bisher floß er von Nord fast in gerader Linie nach Süd, bei Diabekr nimmt er seine Richtung gegen Ost, welche er durch diese ganze, fruchtbare, ziemlich angebaute und bevölkerte Ebene in einer Ausdehnung von 20 Meilen beibehält, in einem breiten, seichten, sanft sich windenden Flußbette, bis er zu dem wilden Kurdistan Gebirge von Buhtan gelangt, das er unter furchtbaren Stromschnellen durchbricht. v. Moltke und v. Mühlhausen waren 1838 die ersten Europäer, welche den Tigris von Diabekr aus nach Mosul befuhren, in der neuesten Zeit ein protestantischer, teutscher Missionär (1851 im Mai), dessen Tigrisfahrt die allgem. Zeitung (Beilage 202. 214. 216 u. 217. Jahrg. 1852) enthält. Er vergleicht den Tigris bei seinem Durchbruche des Gebirges mit dem allbekannten Rheingau, nur schauerlicher, wilder und voll von Gefahren. „Die Breite des Stromes (nach einer Fahrt von 2 Tagen, von Diabekr aus) nahm immer mehr zu; als wir aber nach ein Paar Stunden etwa an die Mündung des, wie mir schien, gleich starken Batman Su kamen, glich die vereinigte Wassermasse eine Strecke weit fast einem kleinen See mit heftigem Wellenschlage (das Tagebuch ist vom Mai, wo alle Flüsse einen hohen Wasserstand haben). Unser Floß ward mit wirklich rasender Eile dem engen Felsenthore des Tigristhales zugetrieben, das hier zwischen dem Masius (Dschebel Thor) und den westlichen Ausläufern des gordyäischen Gebirges (montes Carduchorum) beginnt. Der Anblick dieses Thores mit seinen aufgethürmten Felsenlagen (Sandstein) ist prachtvoll. Gleich innerhalb verengt sich das Bett des Tigris mehr und mehr, und beginnen unzählige Stromschnellen, deren Tosen und Wellenschlag, Wirbel und Gegenströmung ein so leichtes Gefüge, als unsere Flöße darstellten, vernichten zu müssen schienen. Aber sie tanzten darüber wie Nußschalen hin, ja bogen sich in Wellenlinien, und unsere Kurden handhabten das Ruder so geschickt als kräftig, und wußten Wirbeln und Gegenströmungen, ich möchte sagen nur noch Hand breit von deren Rand entfernt, glücklich zu vermeiden. Oft war der Strom bei seinen zahllosen Windungen so zwischen den Felsenufern eingezwängt, daß man vor sich keinen Ausweg mehr sah, und die Breite kaum für das Durchkommen der Flöße hinreichend schien. Jede solche Wendung aber überraschte uns auch wieder mit dem Anblicke neuer Felsengruppen in größter Mannigfaltigkeit der Bildung. Jetzt flogen wir an langen Wänden dahin, die sich einem schroffen Vorgebirge anschlossen; jetzt unter Einsturz drohenden Höhlungen; jetzt neben den Klippen einer Stromschnelle; dann wieder neben einem schmalen Uferrande mit Gesträuch, von welchem der Strom durch den Abstoß eines Felsenwehres weggedrängt ward. Alles in unglaublich schnellem Wechsel (Allgem. Zeitg. 1852. 202. S. 3229)." Nach diesem Felsendurchbruche tritt der Tigris in die Thalweitung von Dschezireh (d. i. Insel), 1000 Fuß über dem Meeresspiegel. Diese Ebene ist wenig bewohnt, ohne Bäume, ein trauriges Gegenstück zu jener von Diabekr; der Fluß hat noch immer ein starkes Gefäll und hohe Lehmufer bis Mosul, das der eben bezeichnete Missionär nach sechs, freilich ungleichen Tagreisen erreichte. Von Mosul an wird sein Lauf durch die Reisewerke von Rich und Ainsworth (vgl. Ritter, Erdk. XI, 660 f.) bekannter; eine ziemliche Strecke hat er bebaute Ufer, reich mit Dörfern bedeckt und voll von Spuren uralter Cultur in den großartigen Ruinengruppen, die sich längs an seinem Gestade hin ausbreiten. Immer noch hat er eine rasche Strö-

mung mit vielen Wirbelstellen und den höchst merkwürdigen Dämmen, die unter dem Wasserspiegel quer von einer Uferseite zur andern ziehen, und bei niedrigem Wasserstande Kataracte bilden, über welche nur die üblichen, leichten, aus Schläuchen von Schaffellen gebildeten Flösse (Kelleks) gefahrlos abstürzen. Schon Niebuhr erkannte darin uralte Bauwerke zur Ableitung des Wassers in die tiefer liegende Ebene. Die Einwohner schreiben sie wie alles Große und Geheimnißvolle dem Nimrud zu. Nach und nach wird die Bevölkerung dünner, aber noch breiten sich grüne Auen von seinen Gestaden aus, bis ihn das zusammenrückende Hamringebirge zum zweiten Male in enge Felsenufer mit gefährlichen Stromschnellen einschränkt (10—12 St. lang), die er beim Felsenthore (dem Engpasse) von el-Fatt'ha (فَتْحَة) 18 (engl.) Meilen nördlich von Tekrit verläßt, und in die babylonische Ebene einströmt, eine Landschaft von ganz anderm Charakter; denn Kalkstein und Kies haben aufgehört und die Sandfläche begonnen, eine jetzt gefürchtete und gescheute Wüste, die aber ehmals ein Eden war und wieder darin umgeschaffen werden könnte. In gewaltiger Breite voller Auen mit Tamarisken bedeckt und hie und da von einzelnen Heerden besucht, wälzt sich der Tigris durch die Ebene, und erreicht nach einem Laufe von 48 teutschen Meilen Bagdad, das zur Zeit seiner Blüthe weit über eine Million Einwohner zählte. Von hier aus erreicht man in 15—18 Tagen Basra; das Land ist durchaus flach, wenig cultivirt und noch dünner bevölkert als die gegenüberliegenden Euphratufer; bis gegen Korna sind kaum ein Paar feste Ansiedelungen bemerkbar; die großen Sümpfe mit ihren giftigen Ausdünstungen, voll von wilden Bestien machen sie von vorneherein nicht leicht möglich. Bei Kut el-Amarah 97 (engl.) Meilen südlich von Bagdad beginnt der merkwürdige Höhenwechsel des Niveaus der Zwillingsströme Tigris und Euphrat, indem jener auf einmal seine Wasser durch die Canäle dem Euphrat zusendet, während er sie bis dahin, als der tiefer liegende, vom Euphrat empfangen hatte (ich nehme hier Veranlassung, auf einen Schreibfehler in [meinem] Artikel Mesopotamien aufmerksam zu machen, der obgleich leicht zu bemerken, doch eine häßliche Störung veranlaßt: „Der Tigris.... hat hohe Ufer... und erhält, weil er tiefer liegt, als der Euphrat, auch von diesem Zufluß aus den Canälen... Am südlichsten Theile aber ändert sich ihr Verhältniß, und der Euphrat (lies: Tigris) hat da ein höheres Niveau). In Korna (Kurna, die beiden Hörner) vereinigen sich beide Ströme, und verlieren ihre individuellen Namen; der vereinigte majestätische Strom mit einer Breite von 600 Schritten und einer durchgängigen Tiefe von 20 Fuß heißt nun Schat el Arab; mächtiger ist das Wasser des Tigris, er reißt den Euphrat mit sich fort in seiner Richtung gegen Südost, und trübt das klare, weißliche Euphratwasser; ihr vereinigter Lauf währet durch eine Strecke von dreißig teutschen Meilen; dann endet er in mehreren Armen in den persischen Golf. Der Tigris ist fischreich, sein Wasser durch die feine Schlammauflösung trüb, klärt sich aber leicht ab, und ist dann lieblich zu trinken. Vgl. dazu: Eden, Euphrat, Mesopotamien. [Schegg.]

Tillemont, Ludwig Sebastian Le Nain, stammte aus einem adeligen Hause Frankreichs (sein Vater war Maître de requêtes) und wurde am 30. Nov. 1637 zu Paris geboren. Sein Familienname war eigentlich Le Nain, Tillemont dagegen ist der Name eines dem Hause Le Nain damals angehörigen Schlosses in der Nähe von Paris (bei Vincennes), wo der große Gelehrte, von dem wir eben reden, einen beträchtlichen Theil seines Lebens zubrachte, und nach dem er sich selbst zu nennen pflegte. In einem Alter von 9—10 Jahren wurde er von seinen Eltern jenen frommen und gelehrten Männern (les solitaires de Port-Royal) übergeben, die sich am Kloster Port-Royal angesiedelt hatten, aus christl. Eifer Schulen daselbst errichteten, und bald darauf in der Geschichte des Jansenismus (s. d. Art.) eine große Rolle spielten. Es waren dieß hauptsächlich

Nicole und De-Sacy, die Freunde des Jansenistenhauptes Antoine Arnauld, und selbst Jansenisten, denen Tillemont die Fundamente seiner gelehrten Bildung verdankte, mit denen er auch fortwährend in dankbarer Verbindung blieb. Ja, um ihnen nahe zu sein, siedelte er sich später selbst zu Port-Royal an, und trat in den Verein der Messieurs de Port-Royal ein, ein Umstand, um dessenwillen auch er vielfach für einen Jansenisten erklärt wird. Allein mit Ausnahme dieser äußern Verbindung mit jansenistischen Gelehrten, seinen Lehrern, läßt sich nichts finden, was auf irgend eine Theilnahme Tillemont's an dem bekannten theologischen Streite hinwiese; vielmehr ist sicher, daß er bis an seinen Tod niemals mit der antijansenistischen Partei in eigentlichen Conflict kam, auch daß er die größte Liebe zum Frieden überall an den Tag legte, der Kirche mit der größten Innigkeit anhing, die tiefste Abneigung gegen alle Spaltung und Trennung stets hegte und bethätigte, und auch — einzig historischen Studien und practischer Frömmigkeit hingegeben, weder Lust noch Beruf in sich fühlte, an dem großen dogmatischen und kirchenpolitischen Streite Theil zu nehmen. Wir fügen bei, daß er noch am Ende seines Lebens in Verbindung mit Bossuet (s. d. Art.) stand, und von ihm in der Quietistischen Sache um Rath gefragt wurde, zum deutlichen Zeichen, daß Bossuet in ihm einen orthodoxen Priester erblickte. — Noch während Tillemont in der Schule zu Portroyal war, zog ihn besonders das Studium der Annales ecclesiastici des Cardinals Baronius (s. d. Art.), sowie das der Kirchenväter an, und er faßte jetzt schon, in einem Alter von 18 Jahren, den Plan, Alles zu sammeln, was er an Notizen über die Apostel und apostolischen Männer auffinden konnte, und es nach der Methode des Usserius in seinen Annales sacri zu ordnen. Seine Lehrer billigten dieß nicht nur, sondern riethen ihm, diese Arbeit über die apostolischen Zeiten hinaus auszudehnen, und so setzte sich jetzt Tillemont die Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte zum Gegenstand der sorgfältigsten und umfassendsten Quellenforschung. — Noch immer hatte er keine Standeswahl vorgenommen und war bereits 23 Jahre alt geworden; da rieth ihm der Bischof von Beauvais, Choart de Buzauval, auch ein Freund der Messieurs von Port-Royal, sich dem geistlichen Stande zu widmen, und Tillemont begab sich nun im Jahr 1660 in das bischöfl. Seminar zu Beauvais, wo man ihn mit vieler Achtung behandelte. Namentlich hatten der gelehrte Canonicus Godefroi Hermant, der Verfasser einer berühmten Biographie des hl. Athanasius, und der Professor Hallé am Seminar große Zuneigung zu dem jungen Manne, und solche Achtung vor seinen historischen Kenntnissen, daß sie den wissenseifrigeren Seminaristen den Rath gaben, genaueren Umgang mit Tillemont zu suchen. Ja diese gelehrten Veteranen verlangten sogar selbst wiederholt über historische Puncte Aufschluß von ihrem Eleven. Doch diese Auszeichnung beängstigte die Bescheidenheit und zarte Gewissenhaftigkeit Tillemonts, der hierin eine gefährliche Klippe für seine Demuth zu entdecken glaubte. Um dieser zu entgehen, beschloß er Beauvais zu verlassen, und setzte hievon seinen alten Lehrer De-Sacy in Kenntniß, der ihn von solch voreiligem Schritte zurückhielt. Tillemont blieb, nahm sich aber vor, künftig Niemanden mehr Auskunft über geschichtliche Fragen zu geben, damit er nicht ferner zum Stolze gereizt werde; ein Entschluß, gegen dessen gutgemeinte Fehlerhaftigkeit abermals Sacy ankämpfte, mit der Mahnung, seine Kenntnisse in Bescheidenheit und Dienstfertigkeit Andern zu öffnen. — Nach beendigtem Curse von 3—4 Jahren verließ Tillemont das Seminar, ohne noch eine Weihe, außer der Tonsur, genommen zu haben, und begab sich jetzt in die Wohnung des Canonicus Hermant. Bei diesem väterlichen Freunde verweilte er wieder 5—6 Jahre in Studien und frommen Uebungen, bis ihn die zudringliche Liebe des Bischofs von Beauvais, der ihn zu seinem Coadjutor haben wollte, gänzlich aus dieser Stadt vertrieb und er mit Zustimmung seines Vaters nach Paris zurückkehrte, in einem Alter von etwa 32 Jahren. Bald darauf ließ er sich die heiligen Weihen geben,

die Priesterweihe in der Fastenzeit 1676, bezog eine kleine Wohnung im Hofe der Abtei Port-Royal und wurde jetzt selbst einer der sogenannten Solitaires de Port-Royal. Doch noch nicht volle 2 Jahre hatte er hier gewohnt, als er sich mit den übrigen berühmten Personen, die diese Einsamkeit bewohnten, genöthigt sah, selbe zu verlassen und eine andere Stätte zu suchen im J. 1679. Er zog sich nun auf das Schloß Tillemont, eine Meile von Paris, zurück, und lebte hier, von der Welt zurückgezogen, stille, fromm und emsig, bis in das letzte Jahr seines Lebens, so lange nämlich, bis Krankheit ihn nöthigte, eines Arztes willen sich nach Paris bringen zu lassen. — Um die Zeit, als Tillemont Port-Royal verlassen mußte, bat der Herzog von Montausier den Herrn De-Sacy, das Leben des hl. Königs Ludwig zu beschreiben. Sacy gewann nun Tillemont, Notizen für dieses Unternehmen zu liefern, und 2 Jahre arbeitete Letzterer daran, und las zahllose Memoiren und Manuscripte, deren Quintessenz er im Auszuge an Sacy übergab. Doch Sacy starb, ohne das Werk zu Stande gebracht zu haben, und Tillemont säumte nicht, dem neuen Unternehmer Filleau de la Chaise mit voller Bereitwilligkeit seine betreffenden Sammlungen einzuhändigen. Das Werk erschien 1688, und was daran gut ist, soll größten Theils auf Rechnung Tillemonts kommen. — Nachdem er die Arbeiten zur Geschichte des hl. Ludwig beendet hatte, machte Tillemont im J. 1681 eine Reise durch Flandern und Holland, und wurde dann auch mit den dortigen Jansenisten bekannt. Nach seiner Rückkehr arbeitete er wieder an seinem kirchenhistorischen Werke, und beschloß jetzt, den ersten Band desselben erscheinen zu lassen. Dieser fiel jedoch in die Hände eines wunderlichen Censors, der sich an Kleinigkeiten stieß und sie nicht passiren wollte, z. B. an der Behauptung, es sei nicht gewiß, daß ein Esel oder ein Ochs in dem Stalle waren, worin Christus geboren wurde; daß die Magier wahrscheinlich erst nach Mariä Reinigung gekommen seien u. dgl. Alles dieß wollte der Censor nicht durchgehen lassen, Tillemont aber verstand sich zu keiner Aenderung hierin, und zog es vor, sein Manuscript gänzlich zurückzunehmen. Dagegen wählte er jetzt eine andere Anordnung des Ganzen, schied dasselbe in zwei Haupttheile, wovon der eine mehr das Politische, der andere mehr das eigentlich Kirchliche enthalten sollte, und beschleunigte nun den Druck der ersten Partie, die keines Imprimatur von Seite eines theologischen Censors bedurfte. So erschien im J. 1690 der erste Quartband seiner Kaisergeschichte, bis Vespasian reichend, mit dem Titel: Histoire des empereurs et autres princes qui ont régné dans les six premiers siècles de l'Eglise: des persécutions qui ont faites contre les Chrétiens, de leurs guerres contre les Juifs; des écrivains profanes et des personnes illustres de leur temps, justifiée par les citations des auteurs originaux; avec des notes. Par le Sieur D. T. Tillemont gab hienach dieß Werk anonym heraus. Deßungeachtet wurde der Author in Bälde bekannt und von allen Seiten mit Lob überhäuft. In den folgenden Jahren erschienen drei weitere Bände, der 5te und 6te aber wurden erst nach des Verfassers Tode 1701 und 1738 gedruckt, und sie führen die Kaisergeschichte fort bis auf Kaiser Anastasius, der im Anfange des sechsten Jahrhunderts regierte. Ein neuer, jedoch weniger correcter und nicht vollständiger Abdruck, eigentlich Nachdruck erschien zwischen 1707—1739 zu Brüssel. — Das Erscheinen der Kaisergeschichte erregte allgemein die Sehnsucht nach dem Hauptwerke der eigentlichen Kirchengeschichte, und der Canzler Boucherat insbesondere drang in Tillemont und bestellte ihm einen andern theologischen Censor. So passirte jetzt das Werk ohne allen Anstand die Censur, und nach dem Erscheinen des dritten Bandes der Kaisergeschichte trat jetzt im J. 1693 auch der erste Band der Kirchengeschichte an's Licht mit dem Titel: Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique de six premiers siècles justifiées par les citations des auteurs originaux; avec une chronologie et des notes. Paris, Ch. Robustel 1693 in 4., abermals ohne den Namen des Verfassers. Bei Leb-

zeiten Tillemont's erschienen jedoch nur die vier ersten Bände des Ganzen; aber er hatte Manuscript zu noch weiteren 12 Quartbänden zurückgelassen, und diese wurden nun nach seinem Tode gedruckt, zwischen den Jahren 1698—1712. Das Ganze endigt mit dem Jahre 513. Für die übrigen 87 Jahre des sechsten Jahrhunderts hatte Tillemont zwar noch den Stoff gesammelt, aber Krankheit und Tod hinderten ihn, denselben zu ordnen. Ueber den Werth, die Anlage und Manier dieses ausgezeichneten kirchenhistorischen Werkes, sowie über dessen verschiedene Ausgaben habe ich bereits in dem Art. „Kirchengeschichte", Bd. VI. S. 151 f. Bericht erstattet; noch vollständiger aber in der Tübinger theol. Quartalschrift 1841 S. 257 ff. — Außer den genannten Werken schrieb Tillemont noch einige andere kleinere, welche theilweise gar nie in Druck gekommen sind, und unterstützte überdieß viele andere Gelehrte bei ihren literarischen Unternehmungen. Sein Leben war streng ascetisch, nur den Studien und den religiösen Uebungen gewidmet, ohne daß er je ein Kirchenamt angenommen hätte. Dabei bewies er große Wohlthätigkeit gegen die Armen, Demuth und Leutseligkeit gegen Alle, nur gegen sich mitunter rigoristische Strenge. Er starb den 10. Januar 1698. Eine Biographie von ihm lieferte sein vieljähriger Freund, der Canonicus Tronchay zu Laval, gedruckt zu Nancy im J. 1706, zu Cöln 1711. Ein jüngerer Bruder Tillemonts, Petrus le Nain, war einer der ersten Freunde und Schüler des Stifters der Trappisten Abbé Armand-Jean le Bouthillier de Rancé, und ist als Subprior von La Trappe und durch seine Geschichte des Cistercienserordens bekannt geworden. [Hefele.]

Tilly, s. dreißigjähriger Krieg und Gustav Adolph.

Timotheus, der Schüler und Gehülfe des Apostels Paulus, war aus Lycaonien, wahrscheinlich aus Lystra gebürtig (Apg. 16, 1 ff.), der Sohn eines Heiden und der Jüdin Eunice, die gleich seiner Großmutter Lois eine eifrige Christin geworden war (2 Tim. 1, 5); vielleicht bekehrte Paulus die Familie auf seiner ersten Missionsreise. Als Paulus auf seiner zweiten großen Missionsreise nach Lystra kam, wählte er den Timotheus, dem die Gläubigen dort und zu Iconium ein gutes Zeugniß gaben, zum Begleiter, ließ ihn aber beschneiden, damit er, als der Sohn eines Heiden, nicht ein Hinderniß sei, die Juden zu gewinnen (Apg. 16, 1 ff.). Fortan war Timotheus einer der eifrigsten und geliebtesten Mitarbeiter des Apostels. Zunächst begleitete er ihn auf seiner zweiten Reise bis Beröa. Von dort ging Paulus nach Athen und Corinth voraus, Timotheus ging erst wieder nach Thessalonich (Apg. 17, 14; 1 Theß. 3, 2), und kam dann zu Paulus nach Corinth (Apg. 18, 5) mit Nachrichten aus Thessalonich. Er und Silas werden in der Aufschrift der beiden zu Corinth geschriebenen Briefe an die Thessalonicenser genannt. In die Zeit des dreijährigen Aufenthalts des Apostels zu Ephesus versetzen Einige den ersten Brief an den Timotheus, den Paulus dort als seinen Stellvertreter zurückgelassen hatte, als er selbst von dort wieder nach Macedonien ging (1 Tim. 1, 3). Später wurde Timotheus dann von dem Apostel nach Corinth geschickt (1 Cor. 4, 17; 16, 10). Ehe Paulus durch den Aufstand des Demetrius von Ephesus vertrieben wurde, hatte er den Timotheus, der also unterdessen aus Corinth zurückgekehrt war, nach Macedonien vorausgeschickt (Apg. 19, 21), und später begleitete Timotheus den Apostel mit einigen andern Schülern von Troas aus (Apg. 20, 4). Von da an wird er in der Apostelgeschichte nicht mehr genannt; dagegen sehen wir aus Röm. 16, 21., daß er bei Paulus war, als dieser zu Corinth den Römerbrief schrieb, sowie aus Phil. 1, 1; Col. 1, 1 und Philem. 1, daß er auch bei Abfassung dieser Briefe (während der ersten römischen Gefangenschaft) bei Paulus war, der ihn Phil. 2, 24 zu den Philippensern zu schicken verspricht. Außerdem wird Timotheus noch Hebr. 13, 23 erwähnt, wo von seiner Befreiung aus einer Gefangenschaft die Rede zu sein scheint, über die nichts Näheres bekannt ist. Vgl.

über das Gesagte und über die beiden Briefe Pauli an Timotheus den Art. Paulus. — Der alten Tradition zufolge wirkte Timotheus auch nach dem Tode des hl. Paulus als Bischof von Ephesus (Eus. h. e. 3, 4; auch das Concil von Chalcedon, Labbé 4, 699, bezeichnet ihn als solchen). Ob er der Bischof von Ephesus ist, an den das Schreiben Apoc. 2, 4 ff. gerichtet ist, darüber wird gestritten; einige Erklärer verneinen, andere bejahen es, letztere nehmen entweder an, der dort ausgesprochene Tadel gelte der Gemeinde, nicht dem Bischof, oder Timotheus sei damals der Lauigkeit seiner Diöcesanen gegenüber zu milde gewesen. Nach den Acten des hl. Timotheus, die von Einigen (z. B. den Bollandisten) dem Bischof Polycrates von Ephesus (um 200) zugeschrieben werden, nach Andern (z. B. Tillemont) aber erst aus dem 5. oder 6. Jahrhundert sind, wurde er im J. 97, als er bei dem heidnischen Feste der Katagogia dem götzendienerischen Treiben der Heiden zu Ephesus entgegentrat, durch Steinwürfe und Keulenschläge ermordet; so auch das Mart. rom. 24. Jan.: Timotheus, discipulus S. Pauli, ab eodem Ephesi episcopus ordinatus, post multos pro Christo agones cum Dianae immolantes argueret, lapidibus obrutus paulo post obdormivit in Domino. Seine Reliquien wurden 356 nach Constantinopel gebracht und dort in der von Constantin d. Gr. erbauten Apostelkirche beigesetzt (Fest dieser Translation im Mart. rom. 9. Maj.). Als dies natalis des hl. Timotheus feiern die Griechen den 22., die Lateiner den 24. Januar. — S. Acta SS. 24. Jan. Tillemont t. 1 u. 2. [Reusch.]

Timotheus Aelurus, s. Mongus und Monophysiten.

Timotheus Salophaciolus, s. Mongus und Monophysiten.

Tindal, Matthäus, wurde geboren den 10. April des J. 1656 in Devonschire. Zu Oxford studirte er die Rechte, und wurde Doctor derselben. Unter König Jacob II. wurde er Katholik, und leistete dem Hofe Dienste. Dafür bekam er eine Pension, die er Zeitlebens behielt. Unter König Wilhelm III. wurde er wieder Anglicaner. Wilhelm, sowie Georg I. und II. waren ihm sehr gnädig. Gleichzeitig mit dem „Deisten" Toland (s. d. Art.) ganz in seinem Tone, und in der Manier der Religionsspötter schrieb Tindal gegen das Christenthum, der auch in Bezug der Sitten und der Leichtfertigkeit der moralischen Grundsätze den Pariser Wüstlingen glich, welche Unsittlichkeit predigten. Dieß schadete ihm bei den mittlern Ständen in England, nicht so bei den höhern. Schon im J. 1706 schrieb er gegen die Verfassung der Kirche: The Rights of the christian church asserted etc. Der 2. Theil des Buches: „Von den falschen Kirchen", konnte nicht in England erscheinen, sondern wurde in Holland gedruckt. Scheinbar gegen die römische Kirche gerichtet, greift das Buch jede Hierarchie an. Selbst Swift und Pope, kurz alle, die mit der Hochkirche in Verbindung standen, griffen das Buch an. Leclerc empfahl es dringend. Vierundzwanzig Jahre später erschien: „das Christenthum so alt als die Welt, oder das Evangelium eine Wiederholung der Naturreligion". (Christianity as old as the creation etc. London 1730. 4.) Diese Schrift ist das allgemeine Handbuch aller derer geworden, welche das Christenthum angreifen wollten, ohne dabei die Schicklichkeit auf die Seite zu setzen. Tindal sucht die Unmöglichkeit jener Art der Offenbarung, welche das Christenthum lehrt, und die Thorheit des Wunderglaubens zu beweisen. Er sucht zu zeigen, daß das Christenthum nichts anderes sei, als die von den Zusätzen und Schlacken des Judenthums gereinigte Religion der Urwelt. Tindals Werk wurde das anerkannte Evangelium der Aufgeklärten. Ein Jahr nach dessen Erscheinen erhoben sich zwei englische Theologen, Waterford und Middleton gegen Tindal. Der erstere wollte das ganze alte System der Hochkirche vertheidigen, dieser machte Concessionen. Er ließ den Teufel fallen und machte auch Zugeständnisse in Betreff des Moses. Dieses rief Angriffe auf ihn hervor; eine Menge Schriften erschienen gegen Middleton. Auf dem Titelblatt einer derselben hieß es: „Middleton's Schriften gegen Waterford Pearne und Tindal verdienten öffentlich

verbrannt, er selbst des Landes verwiesen zu werden." Tindal starb im August 1733 zu Oxford als Senior des Collegs aller Seelen. Teutsch, nebst Forsters Widerlegung, erschien Tindals berufenes Werk von J. L. Schmidt, Hamburg 1741 — wovon aber der 2. Theil nie gedruckt wurde. In England selbst erlebte die „Bibel der Deisten" viele Auflagen. — Memoirs of the life end writings of M. Tindal. Lond. 1738. Ghr. Kortholt, Dissert. de M. Tindal. Lipsiae 1734. 4. Binder, Geschichte des philosoph. und revolutionären Jahrh. 1845. Stark, Triumph der Philosophie 1847. Lechler, Geschichte des englischen Deismus 1841. Schlosser, Geschichte des 18. Jahrhunderts, 4. Aufl. 1853. I. Band. Vergl. hiezu den Art. Deismus. [Gams.]

Tirinus, Jacob, geboren 1580 zu Antwerpen, trat mit 20 Jahren in den Jesuitenorden, legte 1614 Profeß ab, war dann drei Jahre Professor der Exegese, drei Jahre Vicerector und neun Jahre Präses des Profeßhauses zu Antwerpen und vier Jahre Superior der holländischen Mission; er starb am 14. Juli 1636. Er wird mit Recht als ein candidi vir ingenii, multaeque et accuratae eruditionis bezeichnet. Sein Commentarius in sacram scripturam ist sehr oft gedruckt (zuerst Antwerpen 1632). Als Zweck desselben gibt er an, für solche, welche nicht Zeit haben, ausführlichere Commentare zu studiren, möglichst genau und klar, aber kurz die schwierigern Stellen der hl. Schrift zu erläutern, und mit Rücksicht auf diesen Zweck ist sein Werk vortrefflich. Aehnliche Werke gab es vor ihm schon von Sa, Mariana und Menochius, aber diese sind dürftiger und mehr scholienartig. Dem Commentar sind kurze Abhandlungen über Chronologie, Genealogien und biblische Maaße und Gewichte und eine Erklärung der hebräischen und griechischen Idiotismen vorausgeschickt und die üblichen Indices, auch der leidige damals unvermeidliche Index concionatorius angehängt.

Tiro, Prosper. Da, wo des Hieronimus Chronicon endet, reihet sich ihm eine ähnliche Chronik an, die von 379—455 reicht. Wir besitzen diese Chronik in doppelter Form, und beide Recensionen tragen Prospers Namen, die eine Recension heißt chronicon imperiale, weil in derselben die Zeit nach den Jahren der Kaiser bestimmt ist. Die andere chronicon consulare, weil die Zeit nach den römischen Consuln gezählt wird. Ueber das Verhältniß dieser beiden Chroniken gehen verschiedene Ansichten. Das chronicon consulare wird von Vielen dem hl. Prosper von Aquitanien, das chronicon imperiale einem von ihm verschiedenen Prosper Tiro zugeschrieben. Oder — das letztere ist nur eine Bearbeitung und Veränderung des ersten, so daß wir nur ein Chronicon von dem bekannten Prosper besäßen. — Diese beiden Chroniken stehen bei Migne P. T. 51 unter Prospers Werken.

Tischgebet. Schon im alten Testamente waren verschiedene Abschnitte des Tages dem Gebete geweiht; der königliche Prophet hatte die Gewohnheit, dem Herrn siebenmal des Tags Lob- und Dankgebete darzubringen. Im N. B. hatten die Apostel gleichfalls bestimmte Tageszeiten, in welchen sie den Tempel des Gebets wegen besuchten. Apostg. 3, 1. Die nachfolgenden Christen beobachteten die erhebende Sitte, nicht nur zu bestimmten Zeiten den gemeinsamen Gottesdienst zu besuchen, sondern auch ihre Privatandacht zu gewissen Stunden und bei gewissen Anlässen zu pflegen, um Gott sei es in freier Herzenssprache, sei es nach einem eingeführten Formular ihre Lob- und Dankopfer zu bringen, oder ihr Flehen und Bitten himmelwärts zu senden. Darin offenbart sich der angeborne Drang der menschlichen Seele, alle Werke des Tags dem Herrn zu weihen und sich verdienstlich für den Himmel zu machen. Dreimal des Tags dankt der gläubige Christ seinem Gotte für das höchste aller Geheimnisse, für die Menschwerdung des Sohnes Gottes, in dem Gebete zum sog. „Ave-Maria-Geläute". Im Morgen- und Abendgebet erhebt er Herz und Augen zu seinem Schöpfer und Erhalter, um sich für sein Tagewerk Stärke und Gedeihen zu erflehen, seine Arbeit und sein

Leiden Gott aufzuopfern, und dankend für die erwiesenen Wohlthaten des Tags bei hereinbrechender Nacht die nöthige Ruhe und Sicherstellung gegen äußere und innere Feinde des Heils sich zu erflehen. Ein besonders wichtiges Geschäft, nahe Gefahr und andere Ursachen mahnen den Christen ebenfalls, die arbeitende Hand ein wenig einzuhalten, und den Blick zu Demjenigen zu erheben, von welchem der Erfolg aller Arbeit, und das Ende unserer Lebenstage abhängt. Und wenn der Christ an die Mahlzeit geht, wodurch er sein Leben erhalten und zu ferneren Berufsarbeiten sich kräftigen will, sollte er da sich nicht an den Spender und Segner aller irdischen Gaben erinnern? nicht danken für die genossenen Nahrungsmittel? Gewiß! dieß thut der fromme Christ, dieß thut die christliche Familie vor und nach dem Tische. Es ist das Tischgebet ein Act der Anbetung und der Liebe Gottes, welcher sich bei jedem seiner Kinder wie von selbst ergibt. Gott als den Urheber der irdischen Gaben um Segen und um den rechten Gebrauch dieser Gaben anrufen, dabei das letzte Ziel dieses vergänglichen Erdenlebens vor Augen haben, und um das glückselige unvergängliche Leben im Himmel flehen, das heißt Gott verherrlichen in seinen Gaben, heißt dieselben in steter Erinnerung an ihre wahre Bestimmung, also in der rechten Absicht und mit Dank gegen den Geber genießen; das heißt beim Gebrauche des Zeitlichen stets des Ewigen eingedenk sein, und zur ewigen Bestimmung bei jeder Mahlzeit einen Schritt vorwärts thun, das heißt auch das leibliche Leben mit seinen physischen Bedürfnissen dem Schöpfer weihen und heiligen, dem Schöpfer, welcher dereinst unsern Leib in verklärter Gestalt der Seele wiedergeben wird: das heißt auch die niederen, an sich gleichgültigen Verrichtungen des Menschenlebens in gottgefällige Handlungen umwandeln — und das ist vernünftig und des unsterblichen Menschengeistes würdig, während die Verabsäumung jeglicher Beziehung unseres leiblichen Genusses auf Gott, d. i. die Unterlassung des Tischgebetes einen thierischen, und wenn es mit Verachtung des Schöpfers und aus Hochmuth geschieht, einen entgöttlichten glaubenslosen Sinn anzeigt. Und darin sollten Leute von vorgeblicher „Bildung" wirklich einen Vorzug vor dem Köhlerglauben des gemeinen Volks, einen Triumph über den Aberglauben finden wollen? Fast möchte man versucht sein, dieses vorauszusetzen bei jenen Classen der Gesellschaft, bei denen die Unterlassung des Tischgebetes zum guten Tone gehört. Und doch will die Verrichtung des Tischgebetes nichts anderes sagen, als practisch die Mahnung des Apostels befolgen: Ihr esset oder trinket, oder thut etwas anderes, so thut Alles zur Ehre Gottes; es heißt nichts anderes, als dem apostolischen Rathe nachkommen, „im Namen unsers Herrn Jesu Christi Gott allezeit und für Alles zu danken". Eph. 5, 20; 1 Theff. 5, 18; 1 Tim. 4, 3. Gottes Gaben dankbar genießen, heißt sie nach der Absicht des Schöpfers gebrauchen, und Gott in seinen Gaben preisen; denn „alles von Gott Geschaffene ist gut, und nichts verwerflich, was dankbar genossen wird: denn es ist geheiligt durch Gottes Wort und durch das Gebet. 1 Tim. 4, 4—5. Der hl. Paulus auf dem Schiffe verrichtete in Gegenwart Aller das Dankgebet zu Gott über die Mahlzeit der Schiffsleute. Apostg. 27, 35. Christus selbst segnete nach Marcus 8, 6 die Speise, welche die Apostel austheilten. Vgl. Matth. 26, 26 und 27. 5 Mos. 6. Cap. wo es heißt: Wenn du satt bist, sollst du dem Herrn deinem Gott danken. Die Juden aßen das Osterlamm unter gewissen Gebeten. — Frühzeitig hatte man in der christlichen Kirche eigene Tischgebetformulare, die nach Zeit und Ort einen verschiedenartigen Ausdruck hatten. In dem Buche von der Jungfrauschaft (unter den Schriften des hl. Athanasius) wird vorgeschrieben, vor dem Essen drei Kreuze auf das Brod zu zeichnen, und dabei zu beten: „Gratias agimus tibi, Pater noster, de sancta tua resurrectione per Jesum Filium tuum, quem nobis notum reddidisti; quod, quemadmodum hic panis olim dispersus, nunc autem coactus unum quiddam redditus est: ita tu quoque congreges Ecclesiam tuam a finibus terrae in regnum tuum, quoniam tua est

potentia et gloria in saecula saeculorum. Amen." Hierauf folgt ein Vater unser. Nach dem Essen spricht man das Gebet: „Benedictus Deus, qui alis me a juventute mea, qui das cibum omni carni, imple gaudio et laetitia cor nostrum, ut in omnibus omnem sufficientiam habentes abundemus in omne opus bonum in Christo Jesu Domino nostro, cum quo tibi gloria, honor, imperium, una cum sancto Spiritu in saecula saeculorum. Amen." Hierauf wurde dreimal gesprochen: „Miserator et misericors Dominus escam dedit timentibus se. Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto, nunc et semper et in saecula." Zuletzt folgte das Gebet: „Deus omnipotens et Dominus noster Jesus Christus, nomen, quod est super omne nomen, gratias agimus tibi et collaudamus te, quod dignatus es nos tuorum bonorum participes fieri, carnalium scilicet bonorum. Rogamus te et invocamus te, Domine, ut coelestes escas nobis dones, desque nobis tremere et timere venerabile et pretiosum nomen tuum, ut nos obediamus praeceptis tuis. Nomen tuum et justificationes tuas constitue in cordibus nostris. Sanctifica autem Spiritum et animam nostram per dilectum Filium tuum, Dominum nostrum Jesum Christum, cum quo tibi gloria, imperium et majestas in saecula saeculorum. Amen." Das Gebet „Benedictus" ist alt und war sehr verbreitet; es war schon von den apostolischen Constitutionen und vom hl. Chrysostomus (hom. 55. in Matth.) vorgeschrieben. Man unterscheidet bei den Tischgebeten zweierlei Formulare, eines nämlich ist ein einfacher Gebetsausdruck, das andere dagegen ist zugleich eine Segnung (Benedictio) der Speise und der Speisenden. Diese Benedictionen, obwohl in Worten manchmal verschieden, laufen doch allesammt auf denselben Sinn hinaus. Das gallicanische Sacramentarium bei Mabillon enthält folgendes Formular ad mensam: „Benedicantur nobis, Domine, dona tua, quae de tua largitate sumturi sumus, qui vivis et regnas etc." Post mensam lautet die Form: „Gratias tibi agimus, omnipotens aeterne Deus, qui nos de tuis donis satiare dignatus es, per famulos illos. Redde illis, Domine, pro parvis magna, pro temporalibus praemia sempiterna, qui vivis et regnas etc." Den nämlichen Charakter der Segnung trägt das im römischen Brevier als „Benedictio mensae" überschriebene Tischgebetformular, das hauptsächlich für geistliche Gemeinschaften bestimmt ist. Die Segnung zur Mittagsmahlzeit lautet: „Mensae coelestis participes faciat nos rex aeternae gloriae". Voraus gehen die Segensworte: „Benedic Domine nos et haec tua dona, quae de tua largitate sumus sumturi. Per Chr. Dom. nostr." Nach dem Mittagessen spricht der Vorbeter: „Agimus tibi gratias, omnipotens Deus, pro universis beneficiis tuis, qui vivis et regnas in saec. saecul. dann der Psalm Laudate Dominum omnes gentes etc. Zuletzt lautet die Benedictio: Deus det nobis suam pacem. Vor dem Abendessen ist die Benediction: Ad coenam vitae aeternae perducat nos rex aeternae gloriae. Nach dem Abendessen: Benedictus Deus in donis suis, et sanctus in omnibus operibus suis, qui vivit etc. Auch wird in dem Tischgebetformular Beziehung genommen auf die höchsten Feste, z. B. Ostern Pfingsten, Weihnacht, Epiphanie ꝛc. Beim Volke bleibt sich das Tischgebet das ganze Jahr über in der Regel gleich. Vor dem Essen spricht man das Gebet: Himmlischer Vater, segne alle Speise und Trank u. s. w. Nach dem Essen: Himmlischer Vater, wir danken dir, daß du uns Unwürdige gespeiset hast u. s. w. [Dür.]

Tischgebet der Juden. Ehe das eigentliche Tischgebet gesprochen wird, soll der für den betreffenden Tag bestimmte Psalm mit den dazu gehörenden Gebeten gebetet werden, weiterhin einige Abschnitte aus dem Gesetz, der Mischna und Gemara und Psalm 23. Nach dem folgt das Händewaschen des Majim rischonim (מַיִם רִאשׁוֹנִים, das erste Wasser), der Waschende nimmt das Gefäß in die rechte Hand und gießt Wasser in die Linke, dann nimmt er es in die Linke und gießt zweimal auf die Rechte und zuletzt zweimal mit der Rechten auf die Linke; vor dem Waschen ist folgendes Gebet zu sprechen: „Siehe, ich bin fertig

und bereit, das Gebot des Händewaschens zu bestätigen, gleichwie es unsere Weisen gesegneten Andenkens verordnet haben, im Namen des Einigen, Hochgelobten und seiner Schechina, in Furcht und Liebe durch denjenigen, welcher verborgen ist im Namen Israel." Die gewaschenen Hände werden zusammengefügt und in die Höhe gehalten mit den Worten: „Hebet eure Hände heilig auf und segnet Jehova," hierauf werden sie sorgfältig getrocknet; nun geht es schnell zu Tische, es darf kein Aufenthalt durch Reden u. s. w. dazwischen treten. Der Hausherr (בַּעַל הַבַּיִת) oder in seiner Abwesenheit der Vornehmste nimmt das Brod in die Hand, schneidet es an der bestgebackenen Seite durch aber nicht ganz, legt es wieder hin und spricht das Segensgebet Mauze (מוֹצִיא, der Hervorbringende): „Gelobt seist du, Jehova, König der Welt, der du das Brod aus der Erde hervorgebracht hast;" die Gesellschaft spricht andächtig: Amen. Sind Fremde da, so spricht der Segnende vor dem Gebete: mit Erlaubniß meine Herren und Lehrer (בִּרְשׁוּת מוֹרַי וְרַבּוֹתַי)! Ist der Segen gesprochen, so wird das angeschnittene Stück abgebrochen, der Segnende schneidet sich sein Stück, tunkt es dreimal in Salz und ißt es sogleich, ohne dabei ein Wort zu sprechen, hierauf schneidet er auch für die übrigen Gäste und legt ihnen vor. Ueber die Beschaffenheit des Brodes, seine Gestalt u. s. w. bestehen viele Vorschriften. Während des Essens soll sich der Jude ehrbar, mäßig u. s. w. verhalten, namentlich nicht das Geringste von dem Brode oder Weine verderben, zur Erde fallen lassen u. s. w., nach dem Thalmud wacht ein eigener Engel (נָבָל) hierüber; wer sich in solcher Weise verfehlt, wird zur Armuth verdammt. — Zwischen Fleisch und Fisch und zwischen einem ordentlichen Gericht und dem Käse sollen sich die Gäste wieder die Hände waschen, dieß ist das mittlere Wasser (מַיִם אֶמְצָעִיִּים). Der Segen sollte eigentlich über Alles, was aufgetragen wird, gesprochen werden, es wird hiebei das eigentlich Nöthige und nicht Nothwendige unterschieden, das erstere wird mit in die Segnung des Brodes eingeschlossen, das Nichtnothwendige aber besonders gesegnet, so namentlich der Wein; der Vornehmste ergreift das gefüllte Glas und spricht: „dünkt es euch gut, meine Herren, daß ich den Segen vor euch spreche und wollt ihr mir andächtig zuhören und das Amen darauf sprechen?" — der Spruch lautet: „Gelobt seist du, Jehova, unser Gott, König der Welt, der du geschaffen die Frucht des Weinstocks! Amen." — Aehnlich lautet der Segen über verschiedene Früchte: Trauben, Obst u. s. w., — in eigener Fassung wieder über Feigen, Granatäpfel, Oliven, Datteln. Bei Sachen, die zum ersten Mal im Jahre genossen werden, ist zu dem gewöhnlichen Gebete beizufügen: „Gelobt seist du — — der uns lebendig und aufrecht erhalten und diese Zeit hast erreichen lassen." — Nach allen Speisen soll Salz und Wasser genommen werden, damit man nicht einen übelriechenden Odem bekomme. — Vor dem Schluß der Mahlzeit muß Psalm 137 recitirt werden, weil man jedes Mal der Zerstörung Jerusalems gedenken soll, nur am Sabbath und Feiertagen unterbleibt dieß, weil man da nicht trauern darf. Es folgt das letzte Händewaschen (מַיִם אַחֲרוֹנִים), nachher das Gebet für die Sättigung (בִּרְכַּת הַמָּזוֹן), das Verrichten desselben nennen die Juden „benschen"; es müssen dabei wenigstens drei Männer anwesend sein, es ist zu sprechen über ein vollgeschenktes Glas Wein, der Betende hält es etwas empor und sagt: den Becher des Heils hebe ich auf und will den Namen Jehovas anrufen, nach mehreren Wechselgebeten folgt das eigentliche Dankgebet: „Gelobt sei Jehova, unser Gott, ein König der Welt, der die ganze Welt speist mit seinem Gute, aus lauter Gnade und Barmherzigkeit, er ist's, der allem Fleische Brod gibt, denn seine Gnade währt in Ewigkeit" u. s. w. — Am Sabbath, an Neumonden und Feiertagen sind theilweise andere Formularien. Hierauf folgt der Segen über den Wein, die Gäste respondiren: Amen, Jeder trinkt aus seinem Glase, ist nur ein Becher da, so

trinkt daraus zuerst der Segnende, dann die Uebrigen. Dienstboten und Kinder haben eine kürzere Formel des Dankgebetes. S. Schröder, Satzungen und Gebräuche u. s. w. — S. 305—330. [König.]

Tischtitel, I. im Allgemeinen. Der Tischtitel (titulus mensae) ist eine Species des sog. Ordinationstitels (s. Titulus ordinationis), d. h. eine jener unerläßlichen Vorbedingungen, welche der Empfang eines höheren Ordo voraussetzt. Man versteht darunter die rechtskräftige Verbürgung eines Dritten, für den zureichenden Unterhalt eines Clerikers der höheren Weihen im Falle und auf die Dauer seiner Dienstunfähigkeit zu sorgen. Nach der Verordnung des Tridentinischen Concils (Sess. XXI. c. 2 De ref.) hat der Tischtitelgeber die Verpflichtung, den dienstunfähiggewordenen Titulaten nur so lange, als derselbe noch keine congruamäßige Pfründe hat, zu sustentiren. Mit der Uebernahme einer seine Subsistenz sichernden Pfründe sollte der Tischtitel cessiren, und an dessen Stelle ordnungsmäßig ein Theil seines die Congrua übersteigenden Amtseinkommens treten, oder, wenn letzteres keinen Abzug leidet, dem Deficienten in anderer Weise, entweder durch Aufnahme in eine geistliche Emeriten- (s. Bd. III. S. 552) oder Correctionsanstalt (s. Bd. II. S. 894), je nachdem er unverschuldet oder durch eigene Verschuldung dienstunfähig geworden ist, der nöthige Lebensunterhalt verabreicht werden. Diese bis zu Anfang des 19. Jahrhunderts auch in Teutschland practischgebliebenen Verhältnisse haben sich aber in jüngster Zeit viel mißlicher gestaltet. Die katholische Kirche hat durch die Säcularisation den größten Theil ihres Vermögens verloren; die Bischöfe, welche früher manchen Priester auf ihre Mensa nehmen konnten, sind jetzt fast durchwegs auf feste Gehalte beschränkt; die Emeritenfonds sind eingezogen; die Klöster, in welchen ehemals die Demeriti untergebracht wurden, sind aufgehoben; die Pfarrpfründen der Stifter und Abteien organisirt, d. i. auf das Minimum des Bedarfs reducirt; die Erträgnisse der nichtsäcularisirten Pfarreien und Beneficien aber durch die erhöhten Staatsabgaben und Lasten, durch die jüngsten Ablösungsgesetze und durch die stets kostspieliger gewordene Bewirthschaftung so bedeutend geschmälert, daß nur wenige aus dem Ueberschusse ihrer Congrua hinreichende Absente oder Pensionen an emeritirte Pfarrer zu geben im Stande sind. So kam es, daß nunmehr auch bereits bepfründete Geistliche selbst im Falle unverschuldeter Unbrauchbarkeit an den Tischtitel, der zunächst nur für Hilfsgeistliche bis zu ihrer Anstellung bestimmt wäre, angewiesen sind. Nicht weniger verlegen ist man heutzutage um die Verpflegung solcher Priester, welche durch Disciplinarvergehen sich die Suspension, Privation oder Absetzung zugezogen also selbstverschuldet dienstuntüchtig gemacht haben. Um so nothwendiger muß auf der canonischen Satzung bestanden werden, daß jeder Tischtitelverleiher ohne Ausnahme sich verpflichte, den Unterhalt seiner Titulaten auch im Falle verschuldeter Dienstuntauglichkeit zu übernehmen, oder hiefür eine entsprechende Einzahlung in die geistliche Correctionsanstalt zu leisten. Die Größe des Tischtitelbetrages zu bestimmen ist Sache des Bischofs, der zugleich die Sicherheit und Nachhaltigkeit der ausgezeigten Sustentation zu prüfen, und bei landesherrlichen Titulaten mit der Staatsregierung sich zu vereinbaren hat. Uebrigens ist jede Tischtitelverleihung durch Communen oder Privaten überall in Teutschland der betreffenden Landesregierung zur Bestätigung vorzulegen. — II. Der landesherrliche Tischtitel insbesondere. Die Mehrzahl der Geistlichen wird bei uns in Teutschland auf den landesherrlichen Tischtitel ordinirt. Nach den Verpflichtungen, welche Preußen, Bayern und die an der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Regierungen in ihren Vereinbarungen mit dem päpstlichen Stuhle eingegangen haben, sollte in jeder Diöcese ein Correctionshaus für straffällige privirte oder deponirte Geistliche (domus demeritorum) dem Bischofe zur Verfügung gestellt und mindestens insoweit dotirt werden, daß die geistlichen Pönitenten des landesfürstlichen Titels darin unter verständiger Leitung eines

würdigen Pfarrers bis zu ihrer etwaigen Reactivirung versorgt wären. Ebenso ist die Erhaltung oder Errichtung von Versorgungsanstalten für unverschuldet dienstunfähig gewordene Geistliche (domus emeritorum) oder die Ueberweisung von Emeritenfonds an die Diöcesanbischöfe für ausgediente Pfarrer und Beneficiaten als Recompens für die von den Stiftern und Klöstern und deren Pfarreien eingezogenen Güter eine dringende Forderung an die Gerechtigkeit der Staatsregierungen. Allein an den landesherrlichen Tischtitelverleihungen, wie sie in heutiger Uebung bestehen, machen sich vornehmlich drei Uebelstände bemerkbar, indem bald der Betrag der Unterstützung unverhältnißmaßig gering ist; bald der Bezug nicht schon dienstunfähigen Subdiaconen und Diaconen, sondern erst Presbytern zugesichert; bald der Anspruch auf dieselbe nur schuldlos dienstunbrauchbaren, nicht auch selbstverschuldeten Deficienten gewährt wird. So ist z. B. in Oestreich der Deficientengehalt auf 200—300 Gulden C. M. bestimmt, und für besondere Fälle noch eine Aufbesserung von 50—100 Gulden bewilliget; aber den Anspruch auf den Tischtitel erwerben erst jene Cleriker, welche bereits das Presbyterat empfangen haben (v. Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angelegenheiten S. 17 ff. 418. 420). In Bayern hat der Tischtitel nach der Erklärung der allerhöchsten Stelle die Bestimmung, sowohl den bereits bepfründeten als den noch unbepfründeten Clerikern der höheren Weihen auf den Fall ihrer entweder unverschuldet überkommenen oder ex delicto selbstherbeigeführten Dienstunfähigkeit den nöthigen Unterhalt zu gewähren. Es beträgt aber der einfache landesherrliche Tischtitel für Pfründebesitzer und Hilfsgeistliche, wenn sie aus Verschulden außer Activität gesetzt werden müssen, nur 104 Gulden rhein., oder sie werden einem geistlichen Correctionshause zugewiesen. Schuldlos inhabilgewordenen Hilfspriestern ist der doppelte Tischtitel (208 Gulden) und ständigbepfründeten Geistlichen der dreifache Betrag oder eine Emeritenpension von 300—400 Gulden zugesichert (Allh. Entschl. v. 30. Mai 1813, 6. Sept. 1819, 14. Dec. 1837). In den Staaten der oberrheinischen Kirchenprovinz ist der landesherrliche Tischtitel unmittelbar mit dem Eintritt des Candidaten in das bischöfliche Clericalseminar verbunden, und auf 300—400 Gulden festgesetzt. Derselbe ist aber nur bedingt, nämlich für den Fall unverschuldeter Dienstunfähigkeit verheißen (Gemeinsames Edict der resp. Regierungen v. 30. Januar 1830. §§ 27. 28). Nur in Würtemberg ist den katholischen Geistlichen auch für den Fall einer Amtsentsetzung wegen Vergehen hinreichende Sustentation verfassungsmäßig zugesichert (Würtemb. Verf. Urk. v. 25. Sept. 1819. § 81). Vergl. hiezu den Artikel Pensio. [Permaneder.]

Titel, titulus — in Beziehung auf Eigenthum — heißt der Rechtsgrund des Erwerbes und Besitzes irgend einer Sache oder Rechts („titulus est causa ex se habilis ad transferendum dominium vel usucapiendi conditionem praebens" oder wie das römische Recht sich ausdrückt, „causa adquirendae possessionis" l. 3 Dig. de adquirend. possess. 41. 2). Der Sprachgebrauch des Rechts unterscheidet hauptsächlich drei Arten von Titel: 1) der titulus verus besteht darin, daß eine Sache wirklich durch eine solche Handlung erworben wurde, die den Erwerb von Eigenthum rechtlich begründen kann, z. B. Kauf, Tausch, Schenkung, Erbschaft u. dgl. — 2) Von titulus coloratus wird dann gesprochen, wenn zwar dem äußern Scheine nach ein wirklicher Titel vorliegt, dieser aber wegen irgend eines innern, unbekannten Mangels dennoch ungültig ist, z. B. wenn ein Cleriker ganz in der gewöhnlichen Form vom Bischofe ein Beneficium erhielt, zu dessen Verleihung der Letztere in jener Zeit wegen irgend eines geheimen Hindernisses gar nicht berechtigt war (s. d. A. Intrusion). — 3) Der titulus praesumptus liegt dann vor, wenn der eigentliche Erwerbsgrund einer Sache oder Rechtes gänzlich unbekannt ist, aber aus dem langjährigen, unangefochtenen Besitz derselben geschlossen werden kann, sie sei auf rechtmäßige Weise erworben worden;

ein Beispiel dieser Art enthält Trid. Sess. XXV. c. 9 de ref., wo bestimmt wird, daß, wenn der Patron den speciellen Erwerbstitel seines Patronatsrechtes zwar nicht nachweisen, aber darthun könne, daß er seit unvordenklichen Zeiten im unangefochtenen Besitz desselben gewesen sei, von ihm präsumirt werden solle, er habe das Patronat in rechtmäßiger Weise erworben. — Ueber den titulus justus als Erforderniß bei der Verjährung s. d. A. Verjährung. [Kober.]

Titian, s. Malerei.

Titloi (τίτλοι). Nach dem Vorbilde der Eintheilung des Gesetzes (Paraschen) und der Propheten (Haphtaren) in der Synagoge wurde auch das N. T. schon in den ersten Jahrhunderten in Lesestücke (Kirchenlectionen) abgetheilt, welche, 56 an der Zahl, bei den Vätern περικοπαί heißen. Da sie sehr umfassend waren, so machte sich neben ihnen bald noch eine andere Abtheilung in größere und kleinere Lesestücke geltend, von denen die ersten τίτλοι (Titeln), die andern κεφάλαια (Hauptstücke) genannt wurden. Die kleinern rühren von Eusebius her; der Ursprung der größern ist unbekannt, doch muß er mit dem der kleinern fast gleichzeitig sein, da die meisten und gerade auch die ältesten Handschriften, mit Ausnahme des Cod. B. beide Abtheilungsarten nach τίτλοι und κεφάλαια haben; so der Cod. C. (Mitte oder Anfang des vierten Jahrhunderts), Z. (Dublinensis rescriptus, wenigstens eben so alt, wo nicht älter), A. (Mitte des fünften Jahrhunderts) u. s. w. Der Name τίτλος kommt daher, weil mit der Abtheilung in der Regel zugleich eine kurze Inhaltsangabe (titulus) verbunden war. Nach der Angabe des Suidas hat Matthäus 68 Titel und 355 Hauptstücke, Marcus 49 T. und 336 H., Lucas 83 T. und 342 H., Johannes 18 T. und 232 H. Vergl. hiezu die Art. Harmonie der Evangelien, Abtheilung und Handschriften. [Schegg.]

Titularbischof, s. Episcopus in partibus.

Titularfest, s. Patrocinium.

Titular-Patriarchen und **Primaten**, s. Patriarch (Bd. VIII. S. 213 f.) und Primas (Bd. VIII. S. 773) und die weitere Ausführung unter den dort allegirten Artikeln.

Titulus ecclesiae, s. Patrocinium, Pfarrei und Titulus ordinationis.

Titulus mensae, s. Tischtitel.

Titulus ordinationis, der Ordinationstitel. Eine wesentliche Bedingung des Empfangs einer höheren Weihe ist diese, daß für den nöthigen Unterhalt des Ordinirten auf Lebensdauer gesorgt sei. I. Dieß geschah in den frühesten Zeiten einfach dadurch, daß jeder Cleriker nur auf ein bestimmtes Kirchenamt hin geweihet werden durfte (c. 1 Dist. LXX. Conc. Chalced. ao. 451. c. 6), und daher auch seinen Unterhalt von der Kirche, an welcher er angestellt war, bezog. Titulus nannte man sowohl die Kirche selbst, als auch das Kirchenamt, und der Geistliche, der durch Uebertragung eines solchen Amtes einer bestimmten Kirche einverleibt war, hieß daher intitulatus. Dieß war die uranfängliche Art und Bedeutung des Ordinationstitels, der von dem Weihecandidaten gefordert wurde. Dieser Titel steht auch noch heute obenan; nur ist er, nachdem die niederen Ordines als selbstständige Kirchenämter erloschen und an Laien übergegangen sind, jetzt nur noch auf die höheren Weihen beschränkt. Das tridentinische Concil bestimmt daher, daß ein höherer Ordo in der Regel nur auf den Grund einer zur standesmäßigen Sustentation des Ordinirten zureichenden Pfründe ertheilt werden sollte (Conc. Trid. Sess. XXIII. c. 23 De ref.). Man nennt diesen Titel den Pfründetitel, titulus beneficii. — II. Neben diesem Titel gestaltete sich mit der Entstehung der Klöster ein anderer. Da nämlich der in einen geistlichen Orden Aufgenommene nach abgelegter Profeß seinen immerwährenden und vollständigen Unterhalt im Kloster fand, so konnte jeder Ordensprofeß mit Be-

willigung seines Oberen auch ohne anderweitigen Titel vom Bischofe ordinirt werden. Auch dieser Titel besteht noch heut zu Recht als sog. Ordensprofeß- oder Armuthstitel, titulus professionis oder tit. paupertatis. Der Klosternoviz muß aber ordnungsmäßig das dreifache Gelübde, sohin auch das der persönlichen Armuth abgelegt haben. Solche Regularen dagegen, oder nach Art der Religiosen lebende Cleriker, welche die feierlichen Ordensgelübde gar nicht ableisten, oder solange sie dieselben nicht abgelegt haben, sind auch nicht des Nachweises eines Titels, wie ihn das Tridentinum von den Säculargeistlichen fordert, überhoben (Pius V., Const. „Romanus Pontifex" v. 1568). Nur sind durch besondere Privilegien mehrere Ausnahmen begründet, wie z. B. die Jesuiten nach dreimaligen einfachen Gelübden auch vor der feierlichen Profeß alle heiligen Weihen empfangen dürfen (Institutum Societatis Jesu, T. I. p. 48. 103). So ist auch den Alumnen einzelner Seminarien, namentlich des Collegii de propaganda fide, des Collegii Germanici zu Rom u. a. gestattet, ad titulum Missionis oder Seminarii ordinirt zu werden. Der Bischof, welcher einem Religiosen, ehe derselbe Profeß geleistet, eine höhere Weihe ertheilt, ist mit einjähriger Suspension bedroht (Pius V. Const. laud.) — III. Derjenige Bischof aber, der einem Säcularcleriker ohne titulus beneficii einen höheren Ordo conferirte, mußte denselben auf seine mensa episcopali übernehmen, bis er ihm eine Pfründe verleihen konnte (c. 4 X De praebend. III. 5; c. 16 X eod.); und wenn er den Ordinanden, der keinen Titel hatte, auf die ihm vom Bischofe zu verabreichende Sustentation eidlich verzichten ließ, so traf ihn dreijährige Suspension (c. 45 X De Simon. V. 3). Dieser Sustentationsverpflichtung war der Bischof nur überhoben, wenn der Ordinandus hinreichendes Vermögen (patrimonium) besaß. Ausnahmsweise also, wenn das Bedürfniß oder Wohl seiner Kirche es erheischte, durfte der Bischof einem Candidaten auch dann die Weihen ertheilen, wenn dieser von den Renten seines eigenen Vermögens leben konnte; und dieses wurde sofort auch auf den Fall erstreckt, wenn der Weihecompetent woher immer eine sichere und ergiebige Besoldung (pensio) bezog. Dahin erklärt sich auch das Tridentinische Concil (Conc. Trid. Sess. XXI. c. 2. De ref.); und so wurden diese Ausnahmsfälle in der Folge als eigene Ordinationstitel, als sog. titulus patrimonii und tit. pensionis aufgefaßt. — IV. Zuletzt glaubte man den Bischof auch in dem Falle ermächtiget, eine höhere Weihe zu ertheilen, wenn überhaupt ein Dritter sich verbürgte, den Geweihten nöthigenfalls bis zur Erlangung einer festen Pfründe unterhalten zu wollen. Dieß ist der sog. titulus mensae (s. Tischtitel). Hier nur noch die allgemeine Bemerkung: Der Candidat, der auf einen absichtlich oder wissentlich fingirten oder falschen Titel hin die Ordination erschleicht, ist ipso jure suspendirt. Vergl. hiezu den Art. Ordination. [Permaneder.]

Titulus pensionis, s. Pensio.

Titus, der Schüler und Gehilfe des Apostels Paulus, wird in der Apostelgeschichte gar nicht erwähnt; denn der Apg. 18, 7 erwähnte Titus Justus (im recipirten griechischen Text heißt er bloß Justus) ist sicher nicht dieser Titus. Aus den paulinischen Briefen erfahren wir über ihn Folgendes: Wahrscheinlich war er von Paulus zum Christenthum bekehrt (Tit 1, 4); vor seiner Bekehrung war er Heide und Paulus ließ ihn nicht beschneiden; er begleitete Paulus zum Apostelconcil nach Jerusalem (Gal. 2, 3). Von Ephesus aus erhielt er von Paulus den Auftrag nach Corinth zu gehen (2 Cor. 12, 18); er sollte zu Troas mit Paulus zusammentreffen (2 Cor. 2, 12. 13), traf ihn aber erst in Macedonien (2 Cor. 7, 5) und überbrachte von dort aus den zweiten Brief Pauli nach Corinth (2 Cor. 8, 6. 16. 23). Paulus übertrug ihm die Leitung der Kirche auf der Insel Creta (s. d. A.); 2 Tim. 4, 10 wird aber auch eine Reise des Titus nach Dalmatien erwähnt, und mit Rücksicht darauf verehrt ihn dieses Land als seinen Apostel; er soll den hl. Domius als ersten Bischof von Salona ein-

gesetzt haben (Farlat Illyricum sacrum t. 1. p. 355). Vgl. über das Verhältniß des Titus zu Paulus und über den Brief an den Titus den Art. Paulus. Mit Rücksicht auf 2 Cor. 2, 12. bezeichnet Hieronymus (ep. 150 ad Heb.) Titus als interpres des Apostels. — Die alten Traditionen nennen übereinstimmend Titus den ersten Bischof von Creta (Eus. h. e. 3, 4, 2), dort soll er in hohem Alter gestorben und zu Gortyna begraben sein. Diese Stadt wurde 823 von den Saracenen verwüstet; das Haupt des Heiligen soll aber in die Marcuskirche zu Venedig gebracht sein. — Die griechischen Legenden haben die Geschichte des Titus weiter ausgeschmückt: Er soll zu Gortyna geboren und aus dem alten cretensischen Königsgeschlecht, auch ein Verwandter des dortigen Proconsuls gewesen sein. Als Jüngling von 20 Jahren sei er nach Jerusalem gekommen und habe dort während der letzten Lebensjahre Christi verweilt. Später habe er 18 Jahre auf Creta und 6 Jahre auf den umliegenden Inseln das Evangelium verkündet und sei 94 Jahre alt gestorben. Als seinen Todestag feiern die Griechen den 25. Aug., die Lateiner den 4. Jan. — Vgl. Acta SS. und Räß und Weis 4. Jan.; Tillemont Bd. 1. u. 2. [Reusch.]

Titus, Bischof von Bostra, der Hauptstadt im steinigen Arabien. Er wurde von dem Kaiser Julian, nach einem noch vorhandenen am 1. August erlassenen Decrete (Julian. op. Par. 1583. p. 334. ep. 52) grausam heimtückisch vertrieben. Nach Julians Tode kehrte er auf seinen Sitz zurück, und wohnte Ende des J. 363 dem antiochenischen unter Meletius gehaltenen Concile an. Er starb um 371, wenigstens vor 378. Schriften: 1) Libri IV. adv. Manichaeos, wovon die 3 erstern noch griechisch erhalten sind. 2) Oratio in ramos palmarum (von einem Andern) bei Combefis auct. I. 1648. 3) Commentarius in Lucam — wohl von einem jüngern Titus — bei Ducaei auct. T. II. 1624. Die Gesammtwerke des Titus stehen bei Gallandii bibl. T. V. Ven. 1769.

Titus Justus, ein Proselyt zu Corinth (s. d. A.), in dessen Hause der Apostel Paulus lehrte, nachdem er voll gerechten Unwillens die Synagoge wegen des Widerspruches der Juden verlassen hatte. Wir haben hier einen ähnlichen Auftritt, wie später zu Ephesus, wo er auch nach drei Monaten vergeblicher Bemühungen die Synagoge verließ und seinen Unterricht täglich in der Schule eines gewissen Tyrannus ertheilte (Apg. 19, 9). Wir wissen von Titus nur, was die Apostelgeschichte (18, 7) von ihm berichtet; Titi gesta omnia latent bemerkt schon Calmet (Diction. hist.).

Titus (Flavius Vespasianus) der Sohn und Nachfolger Vespasians war geboren zu Rom im December 794 nach Erbauung der Stadt. Er wurde am Hofe mit Britannicus dem Sohne Neros erzogen und zeigte schon als Knabe bedeutende körperliche und geistige Eigenschaften, insbesondere Würde und Anmuth der äußern Erscheinung, welche ihm früh Anerkennung verschaffte. In Teutschland that er mit Glück und Geschick seine ersten Kriegsdienste, diente darauf in Britannien unter seinem Vater, dem er einmal das Leben rettete und sich das Lob der Tüchtigkeit und Anspruchlosigkeit erwarb. Kaum hatte er das Feld der bürgerlichen Verwaltung betreten, als sein Vater im J. 822 von Kaiser Nero mit der Führung des Krieges gegen die aufständischen Juden betraut wurde. Titus machte den Heereszug in den Orient mit und führte als Legat das Commando über eine Legion. Auch auf diesem Schauplatz kriegerischer Ehren bewies der Sohn des römischen Oberbefehlshabers bei der Eroberung mehrerer Städte viel Muth und persönliche Tapferkeit. Als mittlerweilen Nero gestürzt und Galba auf den Kaiserthron erhoben war, wurde Titus von seinem Vater nach Rom geschickt, um dem neuen Oberherrn des Reiches die Huldigung darzubringen. Aber auf die Kunde, daß Galba den rasch gewonnenen Thron eben so schnell wieder verloren und ein blutiges Ende gefunden hatte, kehrte Titus zu Corinth um, erreichte glücklich Syrien wieder und trug nicht wenig dazu bei, daß nun auch

Vespasian sich anschickte, mit gewaffneter Hand die Herrschaft zu erobern. Als nämlich nach den Worten des Tacitus einmal das Geheimniß verrathen war, daß der Oberherr der Welt auch außerhalb Roms und Italiens von den Soldaten gewählt werden könne; als der Nachfolger Galbas nach dem Treffen von Bedriacum sich selbst entleibte, um dem von den teutschen Legionen erhobenen Vitellius Platz zu machen; als auch die Herrschaft des neuen Fürsten eben so wenig Halt und Dauer versprach, da begannen auch die im Oriente liegenden Truppen ihre Kräfte zu überschauen und waren bereit, dem Vespasian die Herrschaft zu erstreiten. Mucianus, Statthalter von Syrien, bisher zwieträchtigen Sinnes mit Vespasian, ward diesem durch Titus gewonnen und ermunterte nunmehr den Zögernden, bis er den großen Wurf wagte, durch welchen die Herrschaft des Flavischen Hauses begründet wurde. Nach dem Abgang Vespasians ging das Commando der gegen die Juden zu Felde liegenden römischen Armee auf Titus über, welcher mit sechs Legionen und zahlreichen Hilfstruppen in kurzer Zeit gegen Jerusalem den letzten Heerd der Empörung vorrückte. Umsonst ließ er die Stadt zweimal auffordern; die Belagerten, obgleich unter sich selbst von Parteiungen zerrissen, leisteten den Römern den verzweifelsten Widerstand. Aber bei der Tapferkeit, der numerischen Stärke, der überlegenen Kriegskunst, dem trefflichen Material der Belagerungskunst mußten sie am Ende unterliegen. Nach langen Anstrengungen und schwerem Verluste dringen die Römer endlich in Jerusalem ein (70 n. Chr.). Plünderung, Mord und Brand beginnen nun in ihrer fürchterlichsten Gestalt in der eroberten Stadt zu wüthen; selbst der Tempel von einem römischen Soldaten in Brand gesteckt, sinkt in Schutt und Asche; Jerusalem hat das Schicksal erfüllt, welches ihm Christus der Herr geweissagt, daß kein Stein auf dem andern bleiben sollte. Jetzt wurde Titus von seinen siegreichen Legionen als Imperator begrüßt und da er mehrmals Anstalten zur Heimkehr machte, durch die Soldaten in halb bittendem halb drohendem Tone angegangen, entweder zu bleiben oder alle mit nach Hause zu nehmen. Daraus entstand der ungegründete Verdacht, als gedächte er von seinem Vater abzufallen und die Herrschaft über den Orient an sich zu reißen. Titus beeilte sich deßwegen durch baldige Rückkehr diesen ohne Zweifel auch ihm zu Ohren gekommenen Verdacht zu entkräften und feierte um 71 n. Chr. mit seinem Vater die Ehre des wohlverdienten Triumphes. Aber nicht zufrieden mit dieser Auszeichnung ernannte ihn der Vater factisch zum Mitregenten und theilte mit ihm die höchsten Aemter und Würden in der Weise, daß die Hauptlast der Geschäfte auf den Schultern des Titus ruhte. Offenbar konnte sich zu Rom Jedermann sagen, daß er in Titus den Nachfolger Vespasians zu erblicken habe. Es fragt sich daher, was die öffentliche Meinung von Titus erwartete. Trotz der vielfach bewiesenen Tüchtigkeit in bürgerlichen und militärischen Aemtern unterlag der Charakter desselben mehrfältigem zum Theil schwerem Tadel. Nicht ohne Mißfallen wurde wahrgenommen, daß Titus Geldgierde namentlich durch Annahme von Geschenken an den Tag lege; daß er in allzu ungebundener Jugendweise heiterem Lebensgenuß über das rechte Maß hinaus sich ergebe; daß er mit Berenice der Tochter des jüdischen Königs Agrippa in einem wegen der Nationalität jener Prinzessin anstößigen Liebesverhältniß stehe; endlich daß er als Präfect der Prätorianer eine mit Grausamkeit verbundene formlose Strenge geübt habe. Daher vereinigte sich die allgemeine Stimme zu dem bösen Urtheile, daß man in Titus einen zweiten Nero zu erwarten habe. Niemals aber sind solche vorgefaßte Meinungen auf eine erfreulichere Weise enttäuscht worden, als durch das Principat des Titus. Denn kaum hatte er im J. 832 der Stadt die Regierung in einem Alter von 39 Jahren angetreten, als er sofort das Verhältniß mit Berenice (s. d. A.) abbrach, alle Anordnungen seiner Vorgänger bestätigte, keine Majestätsklagen zuließ, Denunciationen sogar bestrafte und von Hinrichtungen nichts wissen wollte, obgleich Verschwörungen

auch wider ihn vorkamen. Nach außen war die Regierung dieses Kaisers ohne alle Störung, das Reich erfreute sich vollkommen der Ruhe und des Friedens. Desto mehr Gelegenheit bekam Titus, in der Handhabung der bürgerlichen Verwaltung Eigenschaften zu entfalten, um deren willen er von seinen Unterthanen in wohl überschwänglichem Lobe die Liebe und Wonne des menschlichen Geschlechtes genannt worden ist. Liebe und Wohlwollen gegen Alle und Jeden zu bewähren, hatte Titus sich zum leitenden Grundsatz seiner Regierung gemacht. Er wollte populär werden und er ist es im höchsten Grade geworden. Daher unter ihm freigebige Largitionen, prächtige Spiele, die Vollendung des von seinem Vater begonnenen Amphitheaters, der Aufbau herrlicher Thermen u. s. w. Besondern Anlaß dieses Wohlwollen in glänzender Weise zu zeigen, bekam der Kaiser, als im Herbste des J. 79 Pompeji und Herculanum durch den bekannten Ausbruch des Vesuvs verschüttet wurden. Und während Titus schleunig sich auf den Schauplatz des Verderbens begeben hatte, brach zu Rom eine Feuersbrunst aus, welche volle 72 Stunden wüthete und daran schloß sich, wie um das Maß des Unheiles voll zu machen, auch noch eine verheerende Krankheit. Bei allen diesen Katastrophen bewies der Kaiser eine Sorge und Menschenfreundlichkeit, wie sie seiner Zeit Tiberius bei ähnlichen Veranlassungen nicht minder großartig entwickelt hatte. Vielen Stoff zur Sanftmuth und Versöhnlichkeit bekam Titus auch von seinem Bruder Domitian. Noch während der Herrschaft Vespasians hatte Titus für ihn intercediren müssen und als er selbst den Thron bestiegen, konnte Domitian die Zeit nicht erwarten, welche ihm die Herrschaft bringen sollte. Demgemäß stellte er dem Kaiser nach dem Leben und suchte ihm auch die Militärmacht abspenstig zu machen. Trotz alle dem vermochte es Titus nicht über sich zu gewinnen, gegen den Bruder durch Strafen einzuschreiten oder ihn auch nur weniger auszuzeichnen, sondern betrachtete und behandelte ihn von dem ersten Tage seiner Regierung an als Gehilfen und Nachfolger. Schon nach zweijähriger Herrschaft starb der milde und leutselige Kaiser an einer Krankheit, oder nach einer andern freilich nicht sichern Nachricht an Gift, das ihm Domitian beigebracht haben sollte, im September des J. 81 n. Chr. So aufrichtig und tief die Trauer bei seinem Tode war, so ist es doch eine Frage, ob Titus den Ehrennamen der „Liebe und Wonne des menschlichen Geschlechtes" vollkommen verdient habe. Man hat gegen die Statthaftigkeit dieses Lobes hauptsächlich drei Einwände geltend gemacht. Einmal nämlich scheint bei der Güte und Leutseligkeit des Titus viel Effectmacherei und Ostentation, andererseits das pathologische Gefühl krankhafter Empfindsamkeit mitgewirkt zu haben. Sodann waren die Leute, denen Titus sich so gütig erwies, leicht zu befriedigen und überschwänglich in Ehrenbezeugungen gegen Männer, welche wie Titus recht handelten und im übrigen der Schau- und Genußsucht des Volkes so volle Befriedigung gewährten. Endlich hat man auch nicht ohne Grund bemerkt, die Regierung des Kaisers sei eine viel zu kurze gewesen, als daß sich mit Sicherheit beurtheilen ließe, ob die bewunderte Güte und Leutseligkeit des Kaisers auf dem Fundament solider Grundsätze oder äußerer Rücksichten beruht habe. [Allgayer.]

Titus Oates, s. Oates.

Tobias, Personen und Buch. **Tobias** (hebr. טוֹבִיָּה oder טוֹבִיָּהוּ, Vulg. Tobias, LXX. *Τωβὶτ*) war ein frommer Israelit im Stamme Naphtali in der letzten Zeit des Reiches Israel, und wurde, als Salmanassar diesem Reiche ein Ende machte, gleich den übrigen Bewohnern des Landes nach Assyrien abgeführt. Weil er aber, wie früher in seiner Heimath, so jetzt auch im fremden Lande der Verehrung des wahren Gottes getreu blieb, fügte es sich, daß ihm Salmanassar seine Gunst zuwendete, und ihn zu seinem Hoflieferanten machte, in welcher Stellung er sich bedeutendes Vermögen erwerben und zugleich seine in Assyrien befindlichen Volksgenossen besuchen und ihre zum Theil traurige Lage

erleichtern konnte. Letzteres that er auch eifrig und unterstützte namentlich einmal einen gewissen Gabelus zu Rages in Medien mit einem Anlehen von 10 Silbertalenten. Indessen dauerte dieses Verhältniß nicht sehr lange, denn Salmanassars Nachfolger, Sanherib, war gegen die Juden feindlich gesinnt, und als er erfuhr, daß Tobias dieselben vielfach unterstütze und namentlich die Getödteten begrabe, befahl er dessen Hinrichtung, so daß sich Tobias nur durch schnelle Flucht retten konnte. Nach Sanheribs Tod kehrte er jedoch wieder nach Ninive zurück, setzte seine frühere Wohlthätigkeit fort und beerdigte namentlich die Leichen seiner erschlagenen Volksgenossen, wenn er solche fand. Als er einmal nach einer solchen Beerdigung sich an der Wand seines Hauses schlafen legte, fiel ihm Unrath von Schwalben, die über ihm ein Nest hatten, in die Augen, so daß er blind wurde; und da er zudem noch Vorwürfe und Spott von den Seinigen hören mußte, die seine Wohlthätigkeit als eine eitle bezeichneten, für die er nun seinen Lohn erhalte, so wurde ihm das Leben zur Last und er erbat sich von Gott den Tod, und dieß geschah zur selben Zeit, als auch Sara, die Tochter Raguels in Ecbatana, eine gleiche Bitte an Gott richtete, weil schon sieben Männer, mit denen sie sich nach einander verehlicht hatte, jedes Mal in der Brautnacht von dem bösen Geiste Asmodäus getödtet worden waren und deßwegen böser Verdacht auf sie fiel, und selbst ihre Mägde ihr Vorwürfe machten. Tobias glaubte sein Lebensende wirklich schon nahe, und wollte deßhalb das Anlehen bei Gabelus durch seinen Sohn Tobias erheben lassen. Dieser suchte einen des Weges kundigen Begleiter, und es erbot sich ihm der Engel Raphael, unter dem Namen Asarias, zu diesem Dienste. Am Abend des ersten Tages übernachteten sie am Tigris und Tobias fing, ermuthigt von seinem Begleiter, einen großen Fisch und bereitete ihn zum Essen zu, nur das Herz, die Leber und die Galle bewahrte er nach dem Rathe seines Begleiters zu späterem Gebrauche auf. Darauf kamen sie nach Ecbatana und der junge Tobias verlangte nach dem Rathe seines Begleiters die Tochter Raguels zur Frau und erhielt sie; in der Brautnacht räucherte er mit der Leber des Fisches und brachte mit Sara den größten Theil der Nacht im Gebet zu und Raphael verbannte den bösen Geist in eine Wüste Oberägyptens. Am folgenden Tage war das Hochzeitmahl; die Eltern der Sara gaben dem Tobias die Hälfte ihres Vermögens und sicherten ihm die andere Hälfte als Erbschaft zu, und Raphael ging zu Gabelus, um das Geld in Empfang zu nehmen und brachte diesen selbst noch zum Hochzeitmahle mit. Bald darauf trat Tobias seine Heimreise an, trennte sich aber unter Wegs von seiner Frau und ihrer Begleitung und ging schnell voraus, um früher zu seinem Vater zu kommen und bestrich dann dessen Augen mit der Galle des Fisches, worauf sie wieder gesund wurden. Darauf kam auch Sara mit ihren Leuten und es wurde ein großes Freudenfest gefeiert, endlich auch dem Begleiter des Tobias sein Lohn angeboten, der sich aber jetzt als den Engel Raphael zu erkennen gab, zur Lobpreisung Gottes und zur Erzählung seiner Wunder ermahnte und dann verschwand. Der alte Tobias lebte noch 40 Jahre und sah noch Enkel und Urenkel. Vor seinem Tode ermahnte er seinen Sohn, Ninive zu verlassen, weil dessen Untergang bevorstehe. Dieser begab sich daher nach dem Tode seiner Mutter zu seinen Schwiegereltern, erbte alle ihre Habe und erreichte ein Alter von 99 Jahren. — Das **Buch Tobiä** hat zu seinem Inhalt einen ausführlichen Bericht über die eben berührten Vorfälle und es ist dießfalls dem Gesagten nichts Weiteres beizufügen. Es sind aber von diesem Buche verschiedene Textesgestalten aus dem Alterthum auf uns gekommen, nämlich der griechische Text der LXX., der lateinische Text der alten Itala, die lateinische Uebersetzung von Hieronymus in der Vulgata, und außerdem noch ein syrisches, und mehr als Ein hebräisches Buch Tobiä; und es entsteht zunächst die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnisse dieser Texte. Als ältester derselben erscheint unstreitig der alexandrinische Text und als

Uebersetzung desselben wird insgemein die alte Itala bezeichnet. Diese hat zwar dem alexandrinischen Texte gegenüber so viele Auslassungen, Abweichungen und Zusätze, daß man versucht werden könnte, denselben nicht als ihr Original zu betrachten; da jedoch die Itala sonst durchweg aus der alexandrinischen Uebersetzung geflossen ist, und auch bei unserem Buche ungeachtet der vielen Abweichungen doch noch große Uebereinstimmung mit demselben zeigt, jedenfalls aber als Uebersetzung eines griechischen Originals sich ausweist, so wird immerhin der alexandrinische Text, nur aber in etwas anderer Gestalt, als er uns jetzt noch vorliegt, als ihre Grundlage zu betrachten sein. Sodann das syrische Buch Tobiä in der Londoner Polyglotte erklärt sich selbst für eine Uebersetzung des alexandrinischen Textes und richtet sich auch bis Cap. 7, 11. ganz nach demselben; das Nachfolgende ist zwar, wie zu 7, 11. ausdrücklich bemerkt wird, aus einer andern syrischen Uebersetzung genommen und weicht mitunter bedeutend vom alexandrinischen Texte ab; man wird aber deßungeachtet diesen Text doch auch hier als Original und die Abweichungen etwa als Folge freier Uebersetzungsweise anzusehen, oder vielleicht ähnlich, wie bei der Itala, zu beurtheilen haben, wenigstens läßt sich kein anderer alter Text namhaft machen, aus dem auch diese Uebersetzung sich eher, als aus dem alexandrinischen, ableiten ließe. Von den zwei hebräischen Texten des Buches Tobiä, welche Seb. Münster und P. Fagius 1542 veröffentlicht haben, ist der erstere eine selbstständige Bearbeitung der Geschichte des Tobias und kann deßwegen hier nicht weiter in Betracht kommen, der letztere aber eine aus später Zeit herrührende zum Theil ungenaue und unrichtige Uebersetzung des alexandrinischen Textes. Die lateinische Uebersetzung des Hieronymus in der Vulgata ist aus einem chaldäischen Original geflossen, wie der Kirchenlehrer selbst versichert und weicht auch von den übrigen alten Texten so weit ab, daß sie keinen derselben zum Original haben kann. Daß aber Hieronymus bei Anfertigung der Uebersetzung die alte Itala benützt und ihren Ausdruck beibehalten habe, wo derselbe dem chaldäischen Texte entsprach (Ilgen, Geschichte Tobi's. S. CXLVI.), ist nicht wahrscheinlich, weil die Uebersetzung an manchen Stellen, wo sie dasselbe, zum Theil mit denselben Worten sagt, wie die Itala, doch wieder auf eine Weise von ihr abweicht, wie es im Falle jener Benützung nicht wohl sein könnte. Fragt man nun nach dem Urtexte des Buches, so könnte nur etwa noch der alexandrinische Text auf das Ansehen eines solchen Anspruch machen, denn die übrigen haben sich im Bisherigen schon als Uebersetzungen ausgewiesen; aber auch jener erscheint bei näherer Betrachtung als Uebersetzung eines hebräischen oder chaldäischen Originals, wenn gleich neuere Gelehrte, wie Jahn und Ackermann, ihn für den Urtext erklärt haben. Denn abgesehen von den vielen starken Hebraismen oder Chaldaismen, die der griechische Text aufweist, erscheinen Stellen wie *χάριν καὶ μορφήν* 1, 13., *δῶρον ἀγαθόν* 4, 11. (wofür die Vulgata ganz passend fiducia magna hat), *καὶ εὐλόγησε Τωβίας σὴν γοναῖκα αὐτȣ̃* 9, 6. als fehlerhafte Uebersetzungen eines hebräischen oder chaldäischen Originals; und Ilgen geht nur insofern zu weit, als er diese Erscheinungen bloß für Beweise eines hebräischen und nicht eines chaldäischen Originals gelten lassen will, denn sie sind für letzteres so gut als für ersteres beweisend. Da nun im Alterthum schon vor Hieronymus ein chaldäischer Text des Buches vorhanden war und er denselben in's Lateinische übersetzte, von einem hebräischen Text aber aus jener Zeit nichts bekannt ist, so haben wir keinen Grund, für die griechische Uebersetzung einen anderen als eben diesen chaldäischen Text als Original anzunehmen. Sind aber demnach die alexandrinische und die hieronymianische Uebersetzung aus einem und demselben chaldäischen Original geflossen und läßt sich von diesem nicht behaupten, daß es schon im Alterthum Umarbeitungen erfahren oder überhaupt seine Gestalt wesentlich geändert habe, so fragt sich, da beide Uebersetzungen mitunter bedeutend von einander abweichen,

welche derselben den Vorzug verdiene und dem ursprünglichen Texte näher stehend zu denken sei. Die Antwort auf diese Frage ist nicht ganz leicht. Beim ersten Anblick scheint der alexandrinische Text als der ungleich ältere, um so mehr den Vorzug zu verdienen, als Hieronymus doch nicht eine ganz genaue und wörtliche Uebersetzung beabsichtigt zu haben scheint; denn man wird sich seine Uebersetzung beim Buche Tobiä ähnlich wie beim Buche Judith zu denken haben, in Betreff dessen er selbst bemerkt, er habe mehr den Sinn als die Worte des Textes wiedergegeben (— magis sensum e sensu quam ex verbo verbum transferens. Praef. in L. Judith). Beachtet man jedoch, daß der alexandrinische Text schon im Alterthum manche nicht unbedeutende Aenderungen erfahren hat, und zur Entstehungszeit der Itala z. B. ziemlich anders gelautet haben muß, als gegenwärtig, so wird jener vermeintliche Vorzug desselben wieder zweifelhaft, und wenn auch nicht zu läugnen ist, daß er an manchen Stellen, wo er keine spätere Aenderungen erfahren hat, den Urtext genauer ausdrücken möge als die Uebersetzung des Hieronymus, so wird man ihm doch diese schwerlich nachsetzen dürfen, weil Hieronymus jedenfalls eine dem Sinne nach genaue und richtige Uebersetzung beabsichtigte und von seinem Charakter und seinem bekannten Eifer bei Bearbeitung biblischer Bücher sich erwarten läßt, daß er sich der Zuverlässigkeit seines Exemplars und der Fähigkeit und Treue des Uebersetzers aus dem Chaldäischen, dessen er sich dabei bediente, werde versichert haben, bevor er an die Arbeit ging. Uebrigens sind die Hauptmomente der Geschichte des Tobias in dem Texte der LXX., Itala und Vulgata dieselben und somit die Geschichte im Ganzen nach ihrer belehrenden Seite und ihrer theocratischen Bedeutsamkeit ebenfalls dieselbe und die Abweichungen betreffen nur außerwesentliche Nebenpuncte. Ueber **Verfasser** und **Zeitalter** sind die Ansichten der Gelehrten verschieden. Die älteren Exegeten bezeichnen gewöhnlich als Verfasser für die ersten 12 oder 13 Capitel Tobias, den Vater, für das Folgende Tobias, den Sohn, und für die letzten 2 oder 4 Verse einen unbekannten Israeliten, den man als den Herausgeber des Buches betrachten könne. Demnach wäre dasselbe, mit Ausnahme etwa der letzten Verse, vor dem babylonischen Exil entstanden und älter als mehrere protocanonische Schriften. Allein die Hauptgründe, die man dafür geltend macht, daß nämlich vom älteren Tobias eine Zeit lang in der ersten Person die Rede sei, daß er den Auftrag erhalte, die berührten Ereignisse aufzuschreiben (12, 20), den er sicher auch befolgt habe, und daß es von dem Gebete im 13. Cap. ausdrücklich heiße, Tobias habe es aufgeschrieben (13, 1), sind nicht beweisend. Der erste Punct ist aus der Benützung schriftlicher, von Tobias selbst herrührender Quellen erklärlich, fällt aber nach der hieronymianischen Uebersetzung einfach weg, weil diese von Tobias überall in der dritten Person redet; der zweite Punct fällt nach letzterer Uebersetzung ebenfalls weg, weil jener Auftrag zum Aufschreiben in ihr nicht vorkommt, wobei ohnehin klar ist, daß die Befolgung desselben nicht nothwendig die Aufschreibung unseres jetzigen Buches Tobiä sein mußte; endlich die Aufschreibung des Gebetes im 13. Cap., wo übrigens die hieronymianische Uebersetzung wiederum nichts von einem Aufschreiben sagt, ist jedenfalls nicht die Abfassung unseres Buches. Auf der andern Seite sind aber auch die Gründe die man für die Entstehung des Buches lange nach Darius Hystaspis oder gar in der christlichen Zeit vorgebracht hat, daß nämlich die Vorstellung von sieben Engelfürsten (12, 15) aus dem persischen Religionssystem entlehnt und dieses nicht älter sei als Darius Hystaspis, daß die Stadt Rages (4, 1. 5, 5 ꝛc.) erst von Seleucus Nicator erbaut worden sei, und daß von Fl. Josephus, Philo und im N. Testament das Buch Tobiä nie benützt werde, ebenfalls nicht beweisend. Jene Vorstellung von sieben höheren Geistern ist nicht aus dem zoroastrischen Religionssystem entlehnt, und wäre sie es auch, sie könnte dennoch in Bezug auf die Zeit des Darius Hystaspis nichts beweisen, weil Zoroaster lange vor diesem Könige

gelebt hat; sodann was Strabo über die Erbauung der Stadt Rages durch Seleucus Nicator sagt (Geograph. XI. 12, 6), kann, wenn es wahr sein soll, nicht vom ursprünglichen Erbauen, sondern nur vom Vergrößern und Verschönern der Stadt gemeint sein, weil dieselbe schon zu Alexanders Zeit (Arrian. Alex. III. 20, 2) und nach persischen Angaben schon lange vor ihm existirte (Winer, Realw. s. v.); die erwähnte Nichtbenützung endlich des Buches Tobiä, beweist um so weniger gegen dessen Vorhandensein, als sie in Betreff der neutestamentlichen Schriften nicht einmal mit Sicherheit behauptet werden kann. Sichere Anhaltspuncte zu einer genauen Bestimmung des Zeitalters bietet der Inhalt des Buches nicht. Den Schlußversen zufolge muß es jedoch nach dem babylonischen Exil entstanden sein, und in die nachexilische Zeit führt auch die Vergleichung des Tobias mit Job (2, 12 ff.), sofern sie sich eher von einem späteren als von einem nahezu gleichzeitigen Verfasser des Buches erwarten läßt. Die historische Glaubwürdigkeit des Buches wird häufig und entschieden geläugnet, namentlich von denen, welche die Canonicität desselben nicht anerkennen; und sie berufen sich für ihre Ansicht 1) auf die bedeutsamen Eigennamen, 2) auf die ähnlichen Schicksale Tobias und Jobs, und Tobias und Saras, 3) auf geographische Schwierigkeiten, 4) auf geschichtswidrige Angaben, 5) auf physicalische Unglaublichkeiten, und 6) auf den wunderbaren Inhalt des Buches. Der erste Punct beweist aber schon darum nichts, weil bedeutsame, namentlich mit אל und dem abgekürzten יהוה zusammengesetzte Eigennamen bei den alten Hebräern häufig sind, und weil überdieß fast alle Eigennamen im Buche Tobiä, namentlich die der Hauptpersonen, auch sonst in den alttestamentlichen Schriften als hebräische Eigennamen und zwar zum Theil häufig (wie טוֹבִיָּה, עֲזַרְיָה), vorkommen. In Betreff des zweiten Punctes ist zu bemerken, daß die berührte Aehnlichkeit nicht so groß ist, als die Gegner des Buches meinen lassen wollen und jedenfalls nicht von der Art, daß man das darüber Gesagte als unmöglich oder unglaublich zu bezeichnen berechtigt wäre. Sodann die vermeintlichen geographischen Schwierigkeiten bestehen einfach darin, daß Rages als Wohnort der Sara bezeichnet (3, 7. Vulg. 6, 9. LXX.) und dennoch Asarias von diesem Wohnorte aus nach Rages gesendet wird (9, 2.), und daß Rages nach Strabo's Versicherung erst von Seleucus Nicator erbaut worden sein soll. Der letztere Punct ist durch das vorhin über Rages Bemerkte schon beseitigt. Daß aber diese Stadt in der Vulgata (3, 7.) als Wohnort der Sara genannt wird, ist nur ein Versehen des Uebersetzers oder der Abschreiber, denn alle andern alten Texte haben an der entsprechenden Stelle Ecbatana; und ebenso ist die Erwähnung der Stadt Rages im alexandrinischen Texte 9, 6. ein Versehen, das sich von selbst corrigirt, indem kurz vorher Ecbatana als Aufenthaltsort Raguels (6, 5.) und somit auch Sara's bezeichnet wird; ohnehin findet sich an jener Stelle in alten Handschriften statt *τῃ Ῥάγῃ* auch *εἰς Ἐκβάτανα*. Von geschichtswidrigen Angaben weiß man nur die einzige namhaft zu machen, daß Tobias zum Stamme Naphtali gehörig, von Salmanassar weggeführt worden sein soll, da doch schon Tiglath-Pileser den Stamm Naphtali nach Assyrien verpflanzt habe (2 Kön. 15, 29.). In Betreff dieses Punctes muß aber doch wohl jedem Leser von 2 Kön. 15, 29. einleuchten, daß hier nicht die Wegführung aller Angehörigen des genannten Stammes ohne jegliche Ausnahme behauptet oder berichtet wird, und daß die Wegführung von Naphtaliten durch Salmanassar eine frühere Wegführung solcher durch Tiglath-Pileser nicht ausschließt. Als physicalische Unglaublichkeiten bezeichnet man, daß der Schwalbenunrath dem alten Tobias auf beide Augen zugleich soll gefallen sein, und daß der jüngere Tobias einen Fisch, der ihn zu verschlingen groß genug war, an's Land zu werfen vermocht haben soll. Die erste dieser Unglaublichkeiten wird aber schon durch den bloßen Gedanken an einen leichten Windstoß zur Glaublichkeit; und die zweite wird ihren Grund wohl nur in der Einbildung des jüngeren

Tobias haben, dem der Fisch beim ersten Anblick viel größer und furchtbarer vorgekommen sein mag, als er wirklich war. Am meisten ist aber der wunderbare Inhalt des Buches als Zeichen seines unhistorischen Charakters hervorgehoben worden, namentlich die Heilung der Blindheit des alten Tobias, die Erscheinung und das Benehmen des Engels und die Bändigung des Dämons. In Betreff jener Heilung ist schon oft erinnert worden, daß die Galle gewisser Fischarten zur Heilung von Augenkrankheiten, namentlich der weißen Flecken im Auge (leucomata) dienlich sei. Sodann Engelerscheinungen werden in den alttestamentlichen Schriften viele erwähnt, freilich keine von so anhaltender Dauer, wie die im B. Tobiä, aber die Dauer ist doch nur Nebensache und kann kein großes Bedenken mehr erregen, wenn die Thatsache der Erscheinung des Engels fest steht. Das Benehmen aber des Engels ist dadurch bestimmt, daß er eben die Rolle des Asarias zu übernehmen hat. Die Erscheinung des Dämons endlich ist nur die Kehrseite der Engelerscheinung und wie diese auf Segen, so ihrerseits auf Verderben gerichtet. Was aber die Gewalt des Dämons und die gegen ihn in Anwendung gebrachten Mittel betrifft, so ließen sich auch aus neueren Schriften über das dämonische Gebiet manche Seitenstücke namhaft machen, wie man sich leicht etwa aus dem 3. u. 4. Bande der Mystik von Görres überzeugen kann. — Während aber demnach die Gründe gegen den historischen Charakter des Buches ohne Beweiskraft sind, ist andererseits deutlich, daß der Verfasser seine Erzählung nicht als Dichtung, sondern als historischen Bericht über ein wirkliches Ereigniß geben will. Die Erzählungsform ist die einfach historische und das Erzählte wird mit andern bekannten Ereignissen in eine solche Verbindung gebracht, wie es nicht geschehen könnte, wenn es als bloße Dichtung gelten wollte. Vgl. übrigens in Betreff dieses wie der andern hier nur andeutungsweise behandelten Puncte das Ausführlichere in Herbsts Einleitung Thl. II. Abthl. 3. S. 65 ff. [Welte.]

Töchter des hl. Andreas oder Töchter vom hl. Kreuze, s. Fournet und Schulschwestern.

Töchter unserer lieben Frau, s. Schulschwestern.

Töchter des guten Heilandes, s. Schulschwestern.

Töchter der christlichen Liebe, s. Schwestern, barmherzige.

Töchter vom hl. Herzen Maria's, s. Schulschwestern.

Tochterkirche, s. Filial.

Tod. In der hl. Schrift ist von einem dreifachen Tode die Rede, von dem leiblichen oder physischen, von dem geistigen, und endlich von dem ewigen. Den leiblichen oder natürlichen Tod bezeichnet sie mit verschiedenen Namen. Mit Rücksicht auf die in ihm vor sich gehende Trennung der Seele von ihrem bisherigen Organe — dem Leibe — nennt sie ihn eine Auflösung (dissolutio) Phil. 1, 23. 2 Tim. 4, 6., eine Ablegung der irdischen Hülle 2 Pet. 1, 13 u. 14. 2 Cor. 5, 1. Sofern die Todten der Unruhe der Welt entrückt sind und mit der Hoffnung, zum leiblichen Leben einst wieder zu erwachen, gleich Schlafenden von den Mühen des Lebens ausruhen, wird der Tod auch ein Schlaf 5 Mos. 31, 16. Matth. 9, 24. und ein Ausruhen Offenb. 14, 13. genannt. Andere Bezeichnungsweisen beziehen sich auf das verschiedenartige Loos, das die das Menschenwesen constituirenden und bisher zur Einheit verbundenen Bestandtheile nach dem Tode erwartet. Der Leib löst sich nach seiner Trennung von dem ihn belebenden Geiste in seine ursprünglichen Elemente auf. Mit Rücksicht auf diese Auflösung des Leibes heißt der Tod ein Zurückkehren zum Staub der Erde Genes. 3, 19. Die Seele dagegen gelangt zu den Geistern der Verstorbenen, kehrt zu Gott zurück, von dem sie gekommen. Davon wird der Tod als ein Versammeltwerden zu den Vätern Genes. 15, 15. und als ein Gehen zum Vater bezeichnet Joh. 16, 5 u. 10. — Der geistige Tod, von dem die Schrift redet, ist zweifacher Art. Bei den Bösen bedeutet er die geistige Erstorbenheit

für das Gute, die damit eintritt, daß der heilige Geist oder die Gnade Gottes, die das Leben der Seele ist, in Folge schwerer Sünden sich von ihr trennt. Mit Rücksicht hierauf spricht die Schrift von Sünden zum Tode, 1 Joh. 5, 16.; jene aber, die solcher schuldig sind, nennt sie Todte (νεκροὶ), Ephes. 2, 1. Der geistige Tod der Gerechtfertigten dagegen vollzieht sich in ihrem Absterben von der Sünde und von der Welt, und in dem Ertödten der Glieder der Sünde, Röm. 6, 2 u. 6. 1 Pet. 2, 24.; der ewige, oder wie der heilige Johannes Offenb. 20, 6 u. 14. sagt, der zweite Tod endlich ist dasselbe, was die Schrift sonst ewiges Verderben oder ewige Strafe nennt, Matth. 7, 13. Phil. 3, 19. 2 Theff. 1, 9. Gleichwie die ewige Seligkeit für jene, die im Anschluß und im Glauben an Christus hier der Sünde abgestorben und so schon hier vom Tode zum Leben übergegangen sind, Joh. 5, 24., nur die Vollendung und Krönung der hier begonnenen Lebensentwicklung bildet, auf ähnliche Weise ist auch der ewige oder zweite Tod nur als der nothwendige Abschluß des diesseitigen geistigen Todes und des diesseitigen sündlichen Lebens zu betrachten. Von diesem Zusammenhange, der zwischen dem diesseitigen geistigen und dem jenseitigen ewigen Tode stattfindet, ausgehend, bemerkt Krabbe (Lehre von der Sünde und dem Tode) S. 212 nicht mit Unrecht: „Beide, θάνατος und ζωή, sind nichts Zukünftiges, beide sind gegenwärtige Entwicklungszustände der Menschheit, nur daß, wenn nicht die ζωή schon hienieden den θάνατος verdrängt, die verurtheilende κρίσις sich anschließen, Joh. 3, 18., und der zweite Tod in Folge des hienieden stattgefundenen geistlichen Todes den Menschen treffen wird. Hat aber durch das Wort des Herrn die ζωή im Leben des Menschen begonnen, so folgt daraus, daß der Wiedergeborene keine κρίσις mehr zu bestehen hat, Joh. 3, 18., da er das Urtheil schon empfangen, den geistlichen Tod überwunden und das Leben sich bereits angeeignet hat, Joh. 5, 24. und 3, 16., welches mit Recht αιώνιος genannt wird, da dasselbe nicht der Zeit unterworfen, von ihr nicht abhängig ist noch verändert werden kann, sondern hinüber reicht in das kommende Leben und ununterbrochen fortgesetzt wird im Reiche des Herrn" Joh. 8, 51. (vergl. auch Ad. Maier, Comment. über das Evang. des hl. Joh. I. S. 124). Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieser zweite oder ewige Tod nicht als Vernichtung oder Aufhebung des persönlichen Seins der Bösen gedacht werden darf; gegenüber von dem seligen Leben der Guten, zu dem er den Gegensatz bildet, bezeichnet er vielmehr den Zustand der höchsten persönlichen Unseligkeit. Daß der zweite Tod von einem Zustande positiver Unseligkeit und nicht von einer Vernichtung der Bösen zu verstehen sei, ersieht man besonders aus den Bildern von dem unauslöschlichen Feuer, Marc. 9, 43. und von dem Wurme, der nicht stirbt, V. 44, durch welche dieser Tod vom Herrn veranschaulicht wird. — Was den leiblichen Tod und das Verhältniß, in dem er zur Sünde und zum geistigen Tode der Seele steht, näherhin anlangt, so enthält der christliche Glaube hierüber folgende Lehrbestimmungen: 1) hätte Adam nicht gesündigt, so wäre er nicht gestorben, oder was dasselbe ist, im Zustande der ursprünglichen Vollkommenheit besaß der Mensch leibliche Unsterblichkeit, und was damit unzertrennlich zusammenhängt, leibliche Impassibilität. Dieser Lehrsatz, den die Kirche einst gegen die Pelagianer mit dem größten Nachdrucke aufrecht erhalten (Conc. Carth. a. 418. c. 1. quicunque dixerit Adam conditum fuisse mortalem hominem, ut, seu peccasset seu non peccasset, mori deberet, egredi scilicet e corpore, non sui quidem peccati merito sed suae ipsius naturae necessitate, anathema sit) und auf der Synode von Trient erneuert hat, sess. 5. c. 1. gründet sich auf die unzweideutigsten Zeugnisse der hl. Schrift. Im A. Testamente kommt hier vor Allem das Verbot und die Drohung, Genes. 2, 17. in Betracht: „von dem Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen sollst du nicht essen, denn welchen Tages du davon issest, wirst du sterben." Hätte Adam, auch wenn er nicht gesündigt hätte, in Folge einer Naturnothwendigkeit sterben müssen,

so wäre dieses Verbot und die daran angeknüpfte Drohung ohne alle Bedeutung, da diese Drohung weder nur von einem angedrohten augenblicklichen Eintritt des Todes — wie schon daraus erhellt, daß ein solch augenblicklicher Eintritt des Todes auch nicht erfolgte Genes. 5, 5; 3, 19 — noch von dem Eintritt des geistigen Todes oder des Todes der Seele erklärt werden kann. Der besonders von den Socinianern beliebten Auslegung dieser Drohung vom Eintritte des geistigen Todes, widerspricht die Stelle Genes. 3, 19 auf das Entschiedenste, wo der angedrohte Tod von Gott unter den Worten über den gefallenen Menschen verhängt wird: „du sollst zu dem Staube, von dem du genommen bist, wieder zurückkehren." Man hat gegen das Verständniß des Genes. 2, 17 angedrohten Todes vom leiblichen Tode und gegen die Lehre, daß Adam nicht gestorben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte, schon eingewendet: da Adam nach dem Falle nicht alsbald gestorben sei, so könne bei dem Genes. 2, 17 angedrohten Tod nur an den geistigen Tod gedacht werden, nur dieser sei an demselben Tage, an dem Adam gesündigt habe, über seine Seele hereingebrochen, man müßte denn nur annehmen wollen, daß Gott von seiner Drohung, den Menschen am Tage seiner Uebertretung durch Tod wegzunehmen, später wieder abgegangen sei; in der Stelle 3, 19 aber werde nur gesagt, daß Adam und Eva die V. 16—18 verhängten Strafen werden tragen müssen bis zu ihrer Rückkehr zur Erde, diese Rückkehr selbst aber werde mit dem Sündenfall in keinen ursächlichen Zusammenhang gebracht, sondern durch die beigefügten Worte: „denn du bist von der Erde genommen; denn Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren", als etwas hingestellt, was aus der natürlichen Beschaffenheit des Menschen mit Nothwendigkeit abfolge. Allein was das Letztere zunächst betrifft, so kann, wenn die Drohung Gottes 2, 17 nicht sinnlos sein soll, durch die genannten Worte: denn du bist Staub u. s. w. nicht gesagt werden wollen, daß Adam, vermöge einer Naturnothwendigkeit, gestorben wäre, auch wenn er nicht gesündigt hätte; der Sinn dieser Worte ist vielmehr der: in dieser nun zur Strafe verhängten Rückkehr zur Erde erfahre der Mensch zugleich das, was ihm ohne Dazwischenkunft der Gnade und ohne seine Versetzung in den Zustand der anfänglichen Vollkommenheit, vermöge seines Ursprunges aus dem Staube natürlich gewesen wäre. Was aber das Erstere anbelangt, so bedeutet בְּיוֹם Genes. 2, 17 nicht nothwendig einen Tag im gewöhnlichen Sinne, es kann nach einem bekannten Sprachgebrauche der Schrift auch von einer unbestimmten Zeit verstanden werden, Genes. 2, 4.; 4 Mos. 7, 84. Deutet man überdieß die Worte: „du wirst sterben" nach dem Vorgange der Kirchenväter von der moralischen Nothwendigkeit des Todes d. h. von dem Schuldigsein des Todes, und übersetzt man demgemäß: von der Zeit an, wo du davon issest, wirst du des Todes schuldig sein, wirst du den Tod verwirkt haben, so verschwindet die vermeintliche Schwierigkeit. Nach Anderen wären die Worte: „an welchem Tage du davon issest, wirst du sterben," im eigentlichen Sinne zu nehmen, der Umstand aber, daß Adam nicht an demselben Tage gestorben, an dem er von der Frucht gegessen, wäre daraus zu erklären, daß alsbald nach dem Fall die von Ewigkeit her in Christo beschlossene Erlösung in Wirksamkeit getreten und die Vernichtung des Menschengeschlechtes so verhindert worden sei; hätte nicht, sagt man, in Adam sogleich nach der Sünde die Gnade Christi gewirkt, so wäre unfehlbar geschehen, was Genes. 2, 17 angedroht war. Kirch.-Lex. Bd. V. S. 584. In demselben Sinne, daß nämlich der Tod eine Folge der Sünde sei und daß Adam nicht gestorben wäre, wenn er nicht gesündigt hätte, verstehen auch die spätern Bücher des alten Bundes die genannten Stellen der Genesis. Mit Rücksicht auf sie heißt es im Buche der Weisheit: Gott hat den Tod nicht gemacht, 1, 13.; Gott hat den Menschen unvergänglich geschaffen . . . aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen, 2, 23—24. Dieselbe Anschauung vom Ursprunge des Todes ist auch in dem neuen Testamente, beson-

ders in der Stelle Röm. 5, 12 enthalten, in der θάνατος, wenn auch wegen des engen Zusammenhanges, der zwischen dem leiblichen und geistigen Tode stattfindet, nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise V. 14 vom leiblichen Tode zu verstehen ist. — Was nun die nähere Beschaffenheit der leiblichen Unsterblichkeit des ersten Menschen angeht, so kam ihm dieselbe a. nicht von Natur aus zu, sie war vielmehr ein übernatürliches Geschenk der göttlichen Gnade. Die Kirche hat den Satz des Bajus verworfen: immortalitas primi hominis non est gratiae beneficium sed naturalis conditio. Als von der Materie genommen, war dem menschlichen Leibe zunächst das Vergehen natürlich. Dieser Gedanke liegt den Worten zu Grunde: „du sollst zum Staube zurückkehren, denn du bist Staub," Genes. 3, 19.; in welchen Worten das jetzt zur Strafe verhängte Sterben zugleich als etwas bezeichnet wird, was dem Menschen, abgesehen von seiner Versetzung in den Zustand höherer Vollkommenheit, vermöge seines Ursprunges aus der Erde natürlich gewesen wäre. Von dieser Ansicht geht auch der hl. Thomas aus. Einige suchten den Einwand, es sei nicht denkbar, daß Gott die unvergängliche Seele mit einem zunächst vergänglichen Leibe sollte geeint haben, da, solle je eine Proportion stattfinden, eine unvergängliche Form auch eine unvergängliche Materie oder ein unvergängliches Organ fordere, dadurch zu lösen, daß sie annahmen, der Leib des Menschen sei vor der Sünde von Natur aus unsterblich gewesen. Thomas verwirft diese Lösung als ungenügend. Es sei allerdings, sagt er, congruent und — können wir beifügen — von Anfang an in die Idee des Menschen mitaufgenommen gewesen, daß, da die Seele eine unvergängliche Form ist und da sie außerdem durch die Gnade in eine übernatürliche Gemeinschaft mit Gott erhoben werden sollte, auch dem Leibe Unvergänglichkeit verliehen wurde; aber diese Unvergänglichkeit könne dem Leibe nicht als Naturgabe zugekommen sein, da der Leib weil von der Materie genommen, an sich vergänglich sei; wäre der Leib von Natur aus unsterblich gewesen, so hätte diese leibliche Unsterblichkeit durch die Sünde so wenig verloren gehen können, als die Seele und als die gefallenen Engel durch die Sünde aufgehört haben, unsterblich zu sein. Da auch nicht anzunehmen sei, daß die Seele vermöge ihrer Unsterblichkeit schon aus sich allein befähigt sei, einen derartigen Einfluß auf den Leib auszuüben, daß dieser naturgemäß zur Unsterblichkeit gelange, so könne der erste Mensch nur dadurch leiblich unsterblich gewesen sein, daß Gott zur Herstellung einer Proportion zwischen Leib und Seele in diese letztere übernatürlicher Weise eine solche Kraft ausgegossen habe, durch die sie jenen so lange von der Vergänglichkeit präserviren konnte, als sie selbst Gott unterthan blieb. Thom. Summ. I. qu. 97. art. 1. qu. 76. art. 5. I. II. qu. 86. art. 6. Auch daraus, daß der Mensch die Synthese von Natur und Geist bildet, folgt nicht ohne Weiteres, daß sein Leib so unvergänglich sein müsse als die Seele, die ihn belebt; die nächste Folge daraus ist vielmehr diese, daß, wenn die Einheit zwischen Natur und Geist aufgelöst wird, alsdann nur der Leib der Vergänglichkeit anheimfällt, die Seele dagegen an dem Leben der puren Geister participirt. Aus der Idee des Menschen als der Synthese von Natur und Geist könnte die leibliche Unsterblichkeit des ersten Menschen als etwas Naturnothwendiges nur dann abgeleitet werden, wenn man von der Ansicht ausgehen wollte, daß die menschliche Seele eines von der Leiblichkeit abgelösten, rein geistigen Lebens unfähig sei und als unsterblich immer denselben Leib fordere. Damit, daß die leibliche Unsterblichkeit des ersten Menschen keine Naturgabe war, hängt als weitere Eigenschaft zusammen, daß sie b. keine absolute Unsterblichkeit war d. h. nicht in der Unmöglichkeit zu sterben bestand, wie es nach der Auferstehung des Fleisches der Fall sein wird, wo dem non posse peccare ein non posse mori entsprechen wird. Jene Unsterblichkeit des Fleisches war vielmehr eine relative, eine durch das moralische Verhalten des Menschen bedingte. Gleichwie Adam sündigen oder auch nicht sündigen konnte (posse non peccare), so hatte er zu Beidem die Möglichkeit, zu sterben oder

auch nicht zu sterben (posse non mori). Sündigte er, so ward die Möglichkeit zu sterben zur Wirklichkeit und Nothwendigkeit; ohne Dazwischenkunft der Sünde dagegen würde der Leib des ersten Menschen in Folge der Beharrlichkeit im Gnadenleben die schlechthinige Unsterblichkeit gewonnen haben. — Da der Zustand der ursprünglichen Vollkommenheit jenseits unserer Erfahrung liegt, so können wir uns weder davon, wie der Mensch bis zum Eintritt der absoluten leiblichen Unsterblichkeit von dem Tode bewahrt worden wäre, noch von dieser schlechthinigen Unsterblichkeit selbst eine Anschauung machen. Eine freilich unsere gewöhnliche Erfahrung ebenfalls übersteigende Analogie bietet uns nur das, was die heilige Schrift über das Leben des auferstandenen Heilandes berichtet. Aus der Unbegreiflichkeit der verloren gegangenen Vollkommenheit des ersten Menschen ist es zu erklären, daß sich bei den Vätern über die Art und Weise, wie die leibliche Unsterblichkeit Adams vermittelt wurde, schwankende und von einander abweichende Angaben vorfinden. Erleidet der Mensch in seinem jetzigen Zustande den Tod dadurch, daß das leibliche Leben entweder durch äußere Gewalt oder durch Mangel an Nahrung oder durch innerliche Krankheit oder durch Altersschwäche (senium) ausgelöscht wird, so wäre Adam nach einer von Bellarmin gegebenen Andeutung dadurch von dem Tode bewahrt geblieben, daß er das dem Leben Schädliche in der Natur vermöge seiner höheren Kenntniß von der Welt hätte fliehen **können** und so lange er Gott gehorsam blieb, vermöge seines guten Willens hätte fliehen **wollen** und daß ihn, was unvorhergesehene Zufälle betrifft, das Auge der göttlichen Vorsehung beschützt hätte. Da sodann durch die Versetzung Adams in das Paradies für seinen leiblichen Unterhalt gesorgt gewesen sei und bei der völligen Unterordnung der niederen Kräfte unter die höheren durch keinerlei Unordnung innerliche Krankheiten entstanden sein würden, so hätte auch in Folge von Mangel an Nahrung oder in Folge von innerlichen Krankheiten der Tod nicht eintreten können. Die jetzt sich allmählig einstellende Erschöpfung der leiblichen Kräfte wäre durch den Genuß vom Baume des Lebens Genes. 2, 9; 3, 22. verhindert worden, bis Gott den Menschen aus dem Zustande des Sterbenkönnens in den Zustand der schlechthinigen Unsterblichkeit übergesetzt hätte. De grat. primi hom. lib. unic. c. 8 und 9. Ueber die verschiedenen Ansichten vom Baume des Lebens s. d. Art. **Baum des Lebens**. „Ob dieses Gnadengeschenk der leiblichen Unsterblichkeit ausschließlich durch den Baum des Lebens wäre vermittelt worden oder ob die Gnade dem Genusse dieser Frucht einen solchen Erfolg gegeben haben würde oder ob **Aeußeres** und **Inneres**, durch Gott Dargebotenes, denselben erzielt hätte, ist mit Sicherheit nicht zu erschließen; jedenfalls wäre die Unsterblichkeit ein Gnadengeschenk gewesen." Dieringer, Dogmatik § 37. 4. — 2) Besteht die nächste Wirkung der ersten Sünde in dem Verluste der göttlichen Gnade, so zog dieser Verlust der Gnade nach dem Satze: mit der Ursache hört auch die Wirkung auf, auch den Verlust der leiblichen Unsterblichkeit nach sich, und was an sich und in dem Falle, daß der Mensch nicht in den Zustand der übernatürlichen Vollkommenheit versetzt worden wäre, ein natürliches Ereigniß gewesen wäre, das ward nun über den Menschen als Strafe verhängt, so daß der Tod jetzt, wie Thomas sagt, Beides ist, naturalis propter conditionem naturae und poenalis propter amissionem divini beneficii praeservantis a morte Summ. I. II. qu. 164 art. 1. Ein gewöhnlicher schon von Pelagius geltend gemachter Einwand gegen die Verursachung des leiblichen Todes durch die Sünde (δι' ἁμαρτίας ὁ θάνατος) gründet sich darauf, daß es nicht zu begreifen sei, wie die Sünde, die doch keine Sache und kein Sein, sondern bloß eine verkehrte Willensbeschaffenheit sei, eine solche **physische** Wirkung — die Sterblichkeit des Lebens — hervorgebracht haben soll. Allein es kann etwas, wie Thomas bemerkt, auf zweifache Weise von etwas Anderem verursacht sein, entweder directe (per se) oder indirecte (per accidens). Per accidens autem est aliquid causa alterius, si sit causa removens prohibens, sicut dicitur, quod divellens colum-

nam per accidens movet lapidem columnae superpositum, et hoc modo peccatum primi hominis est causa mortis et omnium hujusmodi defectuum in natura humana I. II. qu. 85. art. 5. Die erste Wirkung der Sünde Adams bestand in der Entfernung der Gnade, mit der Entfernung der Gnade aber trat das nun ein, was die Gnade bisher verhindert hatte — das Sterben. Aehnlich wie der Tod, sind auf dessen Vorboten und einleitende Ursachen, Schmerzen und Krankheiten und die natürliche Abnahme der Kräfte, als eine Folge und Wirkung der ersten Sünde zu betrachten, ohne daß indeß in congreto, die Krankheiten immer aus persönlicher Verschuldung abgeleitet und aus dem Antheil an den Uebeln des Lebens auf das Maß der persönlichen Verschuldung Schlüsse gemacht werden dürften. Liegt der Grund davon, daß in der Welt überhaupt Leiden und Krankheiten vorhanden sind, in der Sünde des Stammvaters oder in der Gattungssünde, durch welche die von diesen Uebeln präservirende Gnade verloren ging, so richtet sich, da zwischen dem moralischen und physischen Uebel kein directer oder unmittelbarer Zusammenhang stattfindet, das Maß, in dem dieser oder jener Einzelne an letzterm Antheil hat, nicht nothwendig nach dem Maße des erstern. — 3) Das Gesetz zu sterben ist nach dem Zeugnisse der Schrift und der Erfahrung ein allgemeines. Es ist dem Menschen gesetzt einmal zu sterben. Hebr. 9, 27. Ps. 88, 49. Diese Allgemeinheit des Todes gründet sich auf die Allgemeinheit der Sünde. Gleichwie die Sünde auf Alle übergehet, so auch deren Folge und Strafe — der Tod. Röm. 5, 12. 1 Cor. 15, 22. Ist auch seine Macht durch die Auferstehung Christi gebrochen worden, so wird er doch in seiner äußern Erscheinung und Wirksamkeit erst dann aufhören, wenn die Geschichte der Menschheit abgelaufen und die veranlassende Ursache desselben — die Sünde — auf immer aufgehoben sein wird. Als der letzte Feind wird der Tod vernichtet werden. 1 Cor. 15, 26. Eine Ausnahme scheint die Allgemeinheit des Todes zu erleiden, theils durch Henoch, der entrückt wurde, damit er den Tod nicht sehe; Hebr. 11, 5. Genes. 5, 24. und Elias, der auf feurigem Wagen gegen Himmel fuhr, 2 Kön. 2, 11., theils durch jene, die zur Zeit der Wiederkunft des Herrn noch am Leben sein werden, in Bezug auf welche es 1 Cor. 15, 15. nach der griechischen Lesart heißt: „nicht alle werden wir entschlafen, aber alle werden wir umgewandelt werden, plötzlich und in einem Augenblicke bei der letzten Posaune. Denn diese wird erschallen und die Todten werden unvergänglich auferstehen, wir aber — die Lebenden — werden umgewandelt werden, denn dieses Vergängliche muß die Unvergänglichkeit anziehen." 1 Thess. 4, 16 u. 17., Apg. 10, 42. In Betreff der zur Zeit der Wiederkunft Christi Lebenden suchen die Theologen einer solchen Ausnahme dadurch zu entgehen, daß sie die Umwandlung der alsdann Lebenden als eine solche fassen, die für dieselben einen wenigstens momentanen durch den Verbrennungs- und Umgestaltungsproceß der Welt vermittelten Tod involvirt. An eine solche Umwandlung und an einen damit verbundenen augenblicklichen Tod wird man, wenn man keine besondere Ausnahme zugeben will, auch bei Elias und Henoch denken müssen. In Bezug der Letztern würde sich die Schwierigkeit noch einfacher heben, wenn in der Stelle Offb. 11, 3—11 bei den zwei Zeugen, die, nachdem sie für Gott aufgetreten und Zeugniß gegeben haben werden, von dem Thiere aus dem Abgrunde werden überwunden und getödtet werden, an Henoch und Elias gedacht und angenommen werden dürfte, daß sie einst wieder kommen und nachdem sie gegen den Antichrist aufgetreten, den Martertod für Christus erleiden werden (s. d. Art. Elias und Henoch). — 4) Zieht man die Bedeutung des Todes als Strafe der Sünde näher in Betracht, so erweist er sich nach einem Ausdrucke Lacordaires als ein Meisterstück der göttlichen Gerechtigkeit. Denn einmal entspricht er der Natur der Sünde. Als der Mensch sich mit Gott entzweite, sich von der Quelle des Lebens lossagte und das Leben in sich selbst und in den geschaffenen Dingen zu finden wähnte, war es angemessen, daß die Ent-

zweiung in die Natur des Menschen selbst eindrang und daß er durch Zerreißung selbst des Bandes zwischen Leib und Seele thatsächlich inne wurde, daß wahres Leben nur in Gott, außer ihm dagegen nur Vergänglichkeit und Zerrüttung sei. Sodann aber tritt in dem Tode die ganze Abscheulichkeit und Schwere der Sünde sowie andererseits die ganze Größe der göttlichen Strafgerechtigkeit zu Tage. Der Tod ist eine harte Strafe; er ist hart schon durch die Menge der mit ihm zusammenhängenden und ihn vorbereitenden Leiden und Schmerzen, hart aber auch an sich als die gewaltsame und darum gefürchtete Trennung der Seele vom Leibe, durch welche in unsere Persönlichkeit gleichsam ein Riß gemacht und die einander fördernden Elemente des Menschenwesens gesondert werden. Als die härteste Strafe, die Gott zur Offenbarung seines Zornes über den gefallenen Menschen verhängte, mußte darum auch der Tod in dem sühnenden und genugthuenden Gehorsame Dessen, der uns von der Sünde und ihrer Strafe befreite, den Gipfelpunct bilden, wie denn die Schrift wirklich vorzugsweise den Tod des Herrn als das bezeichnet, wodurch wir mit Gott versöhnt wurden. — Man hat es nun aber schon befremdlich finden wollen, daß, nachdem der Herr diese härteste Strafe der Sünde getragen, der Tod und die mit ihm zusammenhängenden Uebel für jene nicht hinwegfallen, denen das Leiden des Herrn in der Taufe zugewendet wird. Zugleich hat man aus dem Zurückbleiben der Mortalität und Passibilität in den Getauften den Schluß ziehen wollen, daß, da nach der christlichen Lehre auch der Tod und die Leiden des Lebens eine Strafe der Sünde seien, in der Taufe keine vollkommene Tilgung der Sündenstrafen stattfinde. Erledigt sich dieses letztere Bedenken damit, daß der Tod und die Leiden dieses Lebens in dem Getauften nicht mehr den Charakter einer Strafe haben, sondern als Unvollkommenheiten und Miserabilitäten zurückbleiben, so kann in der Taufe eine alsbaldige Entfernung auch dieser Unvollkommenheiten um so weniger erwartet werden, als dem Menschen die Erlangung der schlechthinigen Unsterblichkeit ohne eine Dazwischenkunft des Todes, nur unter der Bedingung unverrückten Gehorsams verheißen war, und als jetzt, nachdem das Gegentheil von dieser Bedingung eingetreten ist, das Erlösungswerk Jesu Christi den Fall des Menschen nicht ungeschehen, sondern zunächst nur unschädlich machen will, was in Bezug auf die Erlangung der leiblichen Unsterblichkeit dadurch geschehen ist, daß Christus dem Tode durch seine Auferstehung die Macht genommen hat, und daß nun der Tod jene, die ihm verfallen, einst wieder entlassen muß. Nachdem der Mensch einmal gefallen ist, wäre ein Eintreten der leiblichen Unsterblichkeit ohne Dazwischenkunft des Todes nur dadurch möglich gewesen, daß Gott mit Aufhebung des ersten Anfanges der Menschheit einen andern Anfang gesetzt und gleichsam den Versuch gemacht hätte, ob seiner Absicht durch einen zweiten Stammvater nicht besser entsprochen würde. Da aber Gott nicht einen neuen Anfang der Menschheit setzen, sondern die gegenwärtige Menschheit erlösen wollte, so kommen wir jetzt nur dadurch zur leiblichen Unsterblichkeit, daß wir, wie der Herr selbst, erst durch den Tod hindurchgehen. Verläuft die Umwandlung der Menschen nach der geistigen oder nach jener Seite, wornach jeder von ihnen eine für sich abgesonderte Persönlichkeit bildet, in einem zeitlichen Nacheinander, so schließt unsere Umwandlung nach der unpersönlichen Seite, wornach wir mit der Gattung zusammenhängen und in Eins zusammenfallen, eine solche Succession nothwendig aus und tritt sachgemäß erst am Ende der Dinge bei dem Abschlusse der Geschichte der Menschheit ein, wie Thomas bemerkt: „durch die Taufe werden wir von aller Schuld der Thatsünden und von der Schuld der Erbsünde, soweit sie die Ausschließung der Seligkeit nach sich zieht, befreit, bleiben aber für sie haftbar, soweit sie über die Menschheit die zeitlichen Uebel insbesondere den Tod gebracht hat, weil wir jetzt nur secundum spiritum, nicht schon secundum carnem Röm. 8, 10 erneuert werden. Die Erneuerung secundum carnem ist uns zwar

in Aussicht gestellt, auch empfangen wir in der Taufe das Unterpfand derselben, aber sie tritt nicht sogleich, sondern erst am Ende der Dinge bei der Auferstehung des Fleisches ein." — Hat nun aber Christus auch die Seinen der Nothwendigkeit zu sterben nicht überhoben, so hat er für sie dem Tode doch seine Schrecken benommen. Es ist zwar das Zerbrechen der irdischen Hülle auch für sie mit Angst und Schmerz verbunden, und drängt sich deßhalb auch ihnen fortwährend der Wunsch des Apostels Paulus auf, nicht erst ausgekleidet und ausgeleibt, sondern sogleich mit dem neuen, mit dem Lichtleibe überkleidet zu werden, 2 Cor. 5, 4, so haben sie doch als Glieder an dem Leibe Jesu Christi den Tod nicht mehr zu fürchten, wie die Uebrigen, die keine Hoffnung haben, Theß. 4, 12. Denn ist das Haupt siegreich vom Tode zum Leben durchgedrungen, so werden auch die Glieder nicht zurückbleiben: „wer an mich glaubt, hat das ewige Leben, ich werde ihn am jüngsten Tage erwecken." Aber nicht bloß das Schreckende hat der Herr dem Tode genommen, er hat ihn für die Seinen auch wünschenswerth gemacht. Für die Erlösten ist der Tod nicht mehr der Lehenträger der Hölle, sondern ein Brautführer, der die nach der Vereinigung mit Gott sich sehnende Seele ihrem Bräutigame, Jesus Christus, entgegen führt, weßhalb der Apostel Paulus einst ausrief: „ich wünsche aufgelöst zu werden und bei Christo zu sein." Muß auch der Erlöste, obgleich er sich nichts bewußt ist, doch mit Paulus sagen: „darum bin ich noch nicht gerechtfertigt, der mich richtet, ist der Herr" 1 Cor. 4, 4, und hat auch er deßhalb Grund, vor dem Gerichte Gottes zu zittern, so richtet er sich andererseits wieder mit den Worten desselben Apostels auf: „ich habe den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt, im Uebrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, die Gott nicht bloß mir, sondern allen, die seine Ankunft lieb haben, geben wird." Sodann aber befreit der Tod den Gläubigen von den Leiden dieses Jammerthales sowie von den beengenden Banden dieser irdischen Hülle, in welcher das Gesetz des Fleisches fortwährend gegen den Geist kämpft und ihn in dem Streben nach dem, was oben ist, wie mit bleiernem Gewichte niederhält. „Die Sünde ist bis in das Herz und Gebein des Menschen gedrungen, bis auf jenen nicht näher zu bezeichnenden Punct, wo die Seele mit dem Leibe sich eint und von ihm wie geschmolzenes Erz im irdenen Modell ihr unverwischbares Gepräge erhält. Um die Sünde gründlich zu überwinden, um ihre Wurzel in dem lebendigen Granite, in den sie sich eingesenkt, auszurotten, muß der Tod bis in die unsichtbaren Bande der Seele und des Lebens greifen und das unreine Modell zerbrechen, in welchem sogar die vergebene Sünde die Ueberreste ihrer Wirksamkeit fühlen muß .... So vollbringt der Tod, indem er die Seele zu Gott und den Leib zur Erde zurückführt, zu unsern Gunsten eine höchste That der Befreiung und streut in uns den Samen einer vollkommenen und fleckenlosen Wiedergeburt durch die Auferstehung." (Lacordaire, Kanzelvorträge in der Notredamekirche zu Paris. Uebersetzt von Hitzfelder. 3. Bd. 3. Lieferung S. 552.) Da Fleisch und Blut nicht in das Reich Gottes eingehen kann und das Verwesliche das Unverwesliche nicht erlangt, so begrüßt der Erlöste den Tod mit Freude, wenn er auf den Wink des Herrn kommt, ihn von dem Leibe der Sünde zu befreien. Röm. 7, 24. Endlich feiert die aufopfernde und sühnende Liebe des Christen in der Erduldung des Todes ihren letzten und höchsten Triumph. Wird die alle Bande durchreißende und mit so viel Bitterkeit verbundene Lostrennung, die sich im Tode zunächst auf physische Weise vollzieht, nicht als bloße lebende Schicksalsnothwendigkeit, sondern im Geiste freier Hingebung erduldet, wornach man ausruft: „ich willige ein, schlachte das Opfer," so offenbart sich in dem Tode das höchste Maß der Liebe, wie denn auch der Herr versichert: „es hat Niemand eine größere Liebe, als daß er sein Leben gibt." Das alte Testament aber findet das höchste Maß starkmüthiger Liebe darin, daß sie den Tod für etwas erduldet, „daß sie stark ist wie der Tod". Cant. 8, 6. In dem Tode hat Gott dem Menschen für die Sünde

eine Strafe geschaffen, die durch das von der Gnade in Christo vermittelte freie Eingehen in dieselbe der höchsten Verklärung fähig ist. Selbst den Alten ist nicht unbekannt gewesen, daß der Tod dadurch einer hohen Verklärung fähig sei. Darum lautete im Gesetze der zwölf Tafeln die Formel des Todesurtheils: sacer est, devolus esto, er sei geheiligt, er sei den Göttern geweiht! die Todesstrafe schlug selbst im Sinne des Alterthums ins Opfer über. Der um seiner Verbrechen willen verurtheilte Mensch vernahm an den Ausdrücken des Gesetzes die Offenbarung seiner Größe; er wußte sich frei, Gott in seiner Gerechtigkeit und sich selber vor Gott durch freiwillige Annahme seines Todes zu ehren." (Lacordaire.) Hat nun auch bei den Erlösten, denen das Leiden Christi in der Taufe zugewendet worden, der Tod nicht mehr die Bedeutung einer Strafe für die vor der Taufe entweder selbst begangene oder ererbte Sünde, so unterziehen sie sich demselben doch mit aufopfernder Hingebung, theils um dadurch die von den nach der Taufe begangenen Sünden zurückbleibende zeitliche Strafe zu büßen, theils um dadurch dem Vorbild und Vollender unseres Glaubens, Jesus Christus, ähnlich zu werden. Ist das Leben des Christen ein fortwährendes Absterben von sich selbst und ein unausgesetztes Kreuztragen, so bildet die geduldige Uebertragung des Todes — dieser Hefe in dem Kelche der von der Sünde zurückbleibenden Miserabilitäten — den Gipfelpunct. — 5) So gewiß es ist, daß Alle sterben werden, so ungewiß ist es, wann, wo und wie wir sterben werden. Diese Ungewißheit des Todes, sowie der weitere Umstand, daß mit ihm die Zeit des Verdienstes und Mißverdienstes aufhört, daß mit ihm die Nacht einbricht, wo Niemand mehr wirken kann, geben dem Tode in dem sittlichen Leben die höchste Wichtigkeit. Mahnt die im Tode bevorstehende Trennung von der Welt und von Allem, was in ihr ist, den Menschen fortwährend, sein Herz nicht an die geschaffenen Dinge zu hängen, die eitel sind und im Tode wie Rauch vergehen, sondern auf das Eine, was Noth thut, bedacht zu sein, so ist die Ungewißheit des Todes und die mit ihm eintretende Unmöglichkeit, nachher noch Buße zu thun oder das Versäumte hereinzubringen, eine unausgesetzte Aufforderung, nicht sorglos zuzuwarten, sondern zu wachen und zu wirken, so lange es noch Tag ist. Wiederholt weist der Herr auf dieses in der Ungewißheit des Todes liegende und für das Leben des Menschen so wichtige sittliche Moment hin. „Wachet also; denn ihr wisset weder den Tag noch die Stunde." [Klotz.]

Tod Christi, stellvertretender, s. Erlösung.

Todeserklärung abwesender Ehegatten. Auf den Grund des angeblichen Todes eines Ehegatten kann dem zurückgelassenen Ehetheile die Abschließung einer zweiten Ehe so lange nicht gestattet werden, bis der Beweis des wirklich erfolgten Todes durch einen legalen Todtenschein (s. diesen Art.) oder in anderer Weise genügend erbracht ist, und hienach die Todeserklärung des Abwesenden richterlich ausgesprochen wird. Diese Erklärung erläßt da, wo die Ehetrennungssachen den geistlichen Gerichten belassen sind, das bischöfliche Ehegericht oder Consistorium, in anderen Ländern die competente Civilbehörde. Wenn daher die Abwesenheit von solchen Umständen begleitet ist, welche keinen Grund zu zweifeln übrig lassen, daß der Abwesende nicht mehr am Leben ist, obgleich ein legaler Todtenschein nicht beigebracht werden kann, oder wenn der zurückgelassene Ehetheil den vollständigen Beweis hierüber durch Zeugen liefern zu können hofft, so kann das Gesuch um Beweisantretung unter Anlage der Beweisartikel und Benennung der hiefür etwa aufzurufenden Zeugen bei dem betreffenden Consistorium eingebracht werden, welches sofort nach reiflicher Erwägung der Umstände zu entscheiden hat, ob das Beweisverfahren sogleich einzuleiten oder die Partei vorerst anzuweisen sei, die Todeserklärung des Abwesenden von der Civilgerichtsbehörde zu erwirken. Es haben aber theils bürgerliche theils kirchliche Gesetzgebungen verschiedene Merkmale festgesetzt, welche im Zweifel, ob ein Vermißter

oder Abwesender noch am Leben sei oder nicht, eine Rechtsvermuthung für dessen Tod begründen sollen. Die vorsichtigste Fassung hat meines Erachtens das öſtreichiſche allgemeine bürgerliche Gesetzbuch, welches diese Vermuthung nur für die Fälle ausspricht, wenn der Vermißte zur Zeit, da die Erklärung seines Todes nachgesucht wird, ein Alter von achtzig Jahren erreicht hat, und sein Aufenthalt seit zehn Jahren unbekannt; oder, ohne Rücksicht auf dessen physisches Alter, wenn sein Aufenthalt volle dreißig Jahre unbekannt geblieben ist; oder wenn er erwiesenermassen entweder im Kriege schwer verwundet worden, oder auf einem gescheiterten Schiffe oder in einer anderen nahen Todesgefahr sich befunden hat, und seitdem wenigstens drei Jahre lang nichts mehr von ihm gehört wurde. Wenn nun auf diese oder ähnliche Weise die Verschollenheitserklärung des Abwesenden gesetzlich begründet erscheint, so wird der Vermißte mittelst eines auf ein volles Jahr gestellten und dreimal in öffentlichen Blättern einzurückenden Edictes mit dem Bemerken vorgeladen, daß das Gericht, wenn er innerhalb dieser Frist nicht erscheint, oder dasselbe auf andere Weise von seinem Leben in Kenntniß setzt, zur Todeserklärung schreiten werde. Ist dann wirklich das Jahr fruchtlos verstrichen, so ernennt das Ehegericht auf wiederholtes Ansuchen des zurückgelassenen Ehetheils einen rechtserfahrenen und gewissenhaften Vertheidiger der Ehe und eröffnet sofort das Beweisverfahren (s. Defensor matrimonii, Bd. III. S. 73 f.). Nach dem definitiven Schlusse des Verfahrens erfolgt an dem hiefür anberaumten Termine die richterliche Sentenz, ob der Beweis des erfolgten Todes hergestellt ist oder nicht. Ueber die im bejahenden Falle erforderliche Ergreifung der Berufung und Oberberufung Seitens des Defensor vgl. diesen Art. a. a. O. [Permaneder.]

Todesstrafe. Daß der weltlichen Gewalt das Recht zukomme, die Todesstrafe zu verhängen, ist von der Kirche immer anerkannt worden. Im Alten Testament ist die Anwendung dieser Strafart vielfach ausdrücklich vorgeschrieben 1 Mos. 9, 6; 2 Mos. 21, 12. 14. 23; 3 Mos. 24, 17. 21, 5 Mos. 19, 11. 12 u. s. w. Obwohl anerkannt werden muß, daß diese Vorschriften durch das Neue Testament in soweit aufgehoben wurden, als sie die Staatseinrichturg der Israeliten zu ihrer Voraussetzung hatten, folglich nach dem technischen Ausdruck der Moralisten leges judiciales waren: so folgt daraus doch noch nicht, daß die Todesstrafe selbst abgeschafft worden sei. Vielmehr wird das Recht der Obrigkeit dieselbe zu verhängen von Christus selbst ausdrücklich anerkannt, wenn er (Joh. 19, 10. 11) dem Pilatus auf die drohende Frage: weißt du nicht, daß ich Macht habe, dich zu kreuzigen? zur Antwort gibt: du hättest keine Macht über mich, wäre es dir nicht gegeben von Oben. Noch unzweideutiger spricht sich der Apostel Paulus aus, wenn er die natürliche Furcht, welche der, der Böses thut, vor der Obrigkeit als der Dienerin Gottes hegen muß, damit motivirt: nicht umsonst trägt sie das Schwert (Röm. 13, 4). Da der Ausdruck: das Schwert tragen nur bildliche Bezeichnung der Macht über Leben und Tod ist, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Apostel der Obrigkeit das Recht zuerkennt, die Todesstrafe zu verhängen. Ja er geht sogar noch weiter, indem das „umsonst" ganz unverkennbar eine Verpflichtung der Obrigkeit in der fraglichen Richtung involvirt. Man kann dagegen nicht einwenden, der Apostel schließe sich bloß an die zu seiner Zeit bestehende Staatsordnung an, etwa in derselben Weise, wie er es in Betreff der Sklaverei thut, ohne dieselbe principiell zu billigen, aber auch ohne auf ihre sofortige Aufhebung zu dringen, während er doch diese von dem fortschreitenden christlichen Geiste erwarte. Denn das kann keinem entgehen, daß der Apostel im ganzen Zusammenhang der angeführten Stelle nicht eine empirische Obrigkeit oder eine zeitweilig bestehende Staatsordnung vor Augen hat, sondern daß er die Obrigkeit schildert, wie sie im Sinne des Christenthums sein soll, und daß ihm folglich das Ideal einer Staatsordnung vorschwebt. Eben deßwegen weil er selbst auf diesem Standpunct der Obrigkeit das Recht über Leben und Tod zuschreibt,

kann es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß er dieses Recht der Obrigkeit als ein im Begriff derselben liegendes zuerkenne, und daß er keineswegs eine Aufhebung desselben in Aussicht genommen. Auch die kirchliche Ueberlieferung enthält durchaus nichts, was gegen das Recht der Todesstrafe sprechen würde. Die Kirchenväter lehren ausdrücklich, daß weder die Verhängung noch die Ausführung der Todesstrafe eine Versündigung gegen das fünfte Gebot in sich enthalte. (Statt vieler vergleiche man die einläßliche Ausführung des hl. Augustin de civ. Dei I. 21 ff.) Ebenso setzt das canonische Recht die Befugniß der weltlichen Gewalt zu Verhängung von Capitalstrafen als etwas sich von selbst verstehendes voraus. Die Kirchengeschichte zeigt zwar Beispiele genug, daß kirchliche Auctoritäten sich gegen gewisse Arten, die Todesstrafe zu vollziehen, ausgesprochen, daß sie in einzelnen Fällen für zum Tode Verurtheilte Fürbitten eingelegt, daß man überhaupt in der Kirche Todesurtheile nicht gern sah und sie als etwas betrachtete, das wenn nur möglich, abzuwenden oder zu vermeiden wäre; allein es findet sich doch kein Fall, wo die Kirche gegen einen ihrer Angehörigen, der in rechtmäßiger Weise ein Todesurtheil gefällt oder ausgeführt, sei's in foro externo oder interno eingeschritten wäre und ihn als strafbar betrachtet hätte. Allerdings verbietet die Kirche ihren speciellen Dienern, den Clerikern, aufs strengste, mittelbar oder unmittelbar an Fällung eines Todesurtheiles in der Richtung sich zu betheiligen, um es herbeizuführen (cf. Corp. jur. can. c. 1 Caus. XV. qu. 4; c. 29. 30 Caus. XXIII. qu. 8; c. 5. 9 X. ne clerici vel. monachi 3. 50; c. 3 h. t. in Sexto 3. 24), allein damit spricht sie sich noch nicht gegen die Zuläßigkeit der Todesstrafe an sich aus, sondern scheidet bloß ihr eigenthümliches Gebiet von dem des Staates. Die Kirche betrachtet sich nicht als die alleinige Macht auf Erden, sondern anerkennt auch in dem Staat eine göttliche Ordnung und wenn sie selbstständig ihre Zwecke verfolgt, so hindert sie auch den Staat nicht, seine Zwecke zu verfolgen, sondern setzt voraus, daß dieser seine Pflichten erfülle und von seinem Rechte Gebrauch mache. So hat auch der Satz: ecclesia non sitit sanguinem, der den kirchlichen Verboten an Geistliche, sich an Fällung von Todesurtheilen nicht zu betheiligen, zu Grunde liegt, zu seiner Voraussetzung, daß von den Inhabern der Staatsgewalt die Todesstrafe rechtmäßig zur Anwendung gebracht werden könne und unter Umständen sogar müsse. Läßt sich demnach nicht nachweisen, daß die Kirche je sich gegen die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe ausgesprochen, so läßt sich im Gegentheil der Beweis führen, daß wo die Ansicht auftauchte, die Todesstrafe sei nach göttlichem Gesetze verboten, sie als häretisch bezeichnet wurde. Von den Waldensern nämlich berichtet Stephan von Bella Villa (bei d'Argenlré collectio judiciorum de novis erroribus T. I. p. 86) die Behauptung: quod peccant omnes judicium vel justitiam sanguinis exercentes. Diese Behauptung wurde von den Theologen, die gegen die Waldenser schrieben, wie Alanus ab insulis, Bernard, Abt von Warmbrunn, Claudius Seyssell, Erzbischof von Turin und vielen Andern (deren Namen und Schriften d'Argentré l. l. p. 82 aufführt) als eine häretische bestritten. Allerdings entbehrt dieses Urtheil der Theologen der förmlichen kirchlichen Sanction; allein da es in der Kirche nirgends Widerspruch gefunden, da es ausnahmslos von allen kirchlichen Schriftstellern, die auf diese Materie zu sprechen kamen, adoptirt wurde, so ist es auch nicht bloß als theologische Meinung zu betrachten, sondern als ein allgemein zugestandener Satz, dem die kirchliche Sanction, wenn sie nothwendig werden sollte, ganz sicher nicht versagt werden würde, daher kann es keinem Anstande unterliegen, daß nach der positiven Lehre der Kirche die Todesstrafe verhängt und vollzogen werden darf. — Damit indessen im einzelnen Fall die Verhängung der Todesstrafe als rechtmäßig anerkannt werde, müssen verschiedene Bedingungen erfüllt sein. Fürs erste genügt nicht, daß der, über welchen eine solche Strafe verhängt werden soll, nur einer Communität zum Schaden, wenn auch zum größten, gereiche, sondern

er muß wirklich ein Verbrechen und zwar ein schweres begangen haben. Daher verwerfen die Moralisten einstimmig den Satz, es sei z. B. einer selbstständigen Stadtgemeinde erlaubt einen unschuldigen Menschen zu tödten, wenn dessen Ermordung von einem Tyrannen unter der Drohung, widrigenfalls die ganze Stadt zu zerstören, verlangt werde. Sodann muß der Angeklagte in Form Rechtens vorgefordert, es muß ihm Gelegenheit zur Vertheidigung gegeben werden; der Richter darf seine Privatansicht auf das zu sprechende Urtheil nicht influiren lassen, sondern muß sich einfach an die objectiv gegebenen Beweise und Gegenbeweise halten; überhaupt gilt in dieser Beziehung der Grundsatz: majus malum est, quod innocens pereat quam quod reus impunitus evadat. Endlich muß dem Verurtheilten vor der Hinrichtung so viel Zeit gelassen werden, als genügt um die Sacramente der Buße und des Altars zu empfangen, selbst auf die Gefahr hin, daß derselbe inzwischen gewaltsam befreit werde (cf. Concina, theol. dogm. mor. l. VII. in decal. cp. III; Paluzzi, theol. mor. tract. V. de praec. decal. pars V. c. I; Liguori, theol. mor. l. III. tract. IV. n. 376). Was die Verbrechen betrifft, auf deren Begehung die Todesstrafe gesetzt werden dürfe, so stellt Scotus (4, dist. 15, qu. 3) die Behauptung auf, daß dahin nur solche gerechnet werden könnten, die im A. Testament ausdrücklich mit dem Tode bedroht worden. Das göttliche Gebot nämlich, nicht zu tödten, sei schlechthin allgemein verbindlich und lasse folglich nur solche Ausnahmen zu, die ausdrücklich von Gott authorisirt seien; eine solche Authorisation liege aber bloß vor bei solchen Verbrechern, welche schon das Mosaische Gesetz mit dem Tode bestraft wissen wolle. Diese Behauptung wird von den Theologen, und zwar nicht bloß der Thomistischen Schule, sondern gemeinhin verworfen. Man sieht auch leicht, daß sie mit dem jüdischgesetzlichen Standpunct, in den auch sonst Scotus leicht zurücksinkt, zusammenhängt und die durch Christus vollzogene Aufhebung des Mosaischen Gesetzes in Bezug auf die praecepta judicialia geradezu ignorirt. Dagegen hat sich in dieser Beziehung die Ansicht des hl. Thomas allgemeine Geltung erworben. Sie geht dahin (cf. summ. theol. 2. 2. qu. 64 art. III. in corp.), daß wie dem Arzt es zustehe die Glieder zu bezeichnen, welche um Erhaltung des Ganzen willen abgeschnitten werden müssen, so müsse es auch der rechtmäßigen Obrigkeit zustehen, zu bestimmen, welche Glieder am Körper der staatlichen Gemeinschaft als schädliche und verderbliche abzuschneiden seien. Sonach überläßt es Thomas der staatlichen Gesetzgebung, die Fälle festzustellen, in welchen die Todesstrafe zu verhängen sei. Dabei setzt er als selbstverständlich voraus, daß diese sich innerhalb der Schranken halte, welche für Anwendung der Todesstrafe überhaupt gesteckt sind. — Den Rechtsgrund für Anwendung der Todesstrafe finden die Theologen in der positiven Offenbarung sowohl des A. als des N. Testaments. In letzterem ist es namentlich die Stelle Röm. 13, 4, auf welche sie das Hauptgewicht legen. Darnach ist es auch zu erklären, wenn die conventio cleri Gallicani im J. 1700 die Proposition: „Ubi est scripta expressa permissio a Deo, ut reges et respublicae possint interficere reos? an est in scriptura? an in traditione? estne fidei articulus? si solo lumine naturali eo ducimur, par erit, ut ex eodem lumine naturali judicemus, quid cuique liceat in occidendo aggressore non solum vitae, verum etiam honoris et rei" mit folgenden Worten censurirte: „Doctrina hac propositione contenta et illata scandalosa est, erronea et haeretica, regibus et rebuspublicis injuriosa, vanis ratiociniis et regulis vitam hominum et morum decreta subjiciens. (cf. Nat. Alexander, theol. dogm. mor. tom. X. p. 512 der Einsiedler Ausgabe.) Damit ist ausdrücklich gesagt, daß es irrthümlich und häretisch ist, das Recht der Todesstrafe auf das bloße Vernunftrecht zurückzuführen; allein da ein Unterschied ist zwischen Vernunftrecht und Naturrecht, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß nicht die Befugniß der Obrigkeit zu Verhängung der Todesstrafe außer in der positiven Offenbarung auch im Naturrecht, das aus dem in die Herzen der Menschen eingeschriebenen

Gesetze (Röm. 2, 15) hervorfließt, begründet sei. Die Theologen haben sich über diesen Punct nicht verbreitet, da sie aber das Recht, in der Nothwehr bis zu Tödtung des ungerechten Angreifers vorzugehen, auf das Naturrecht zurückführen (Suarez, de leg. l. 3, c. 13, n. 9), so dürften sie auch keinen Anstand nehmen, mit dem Recht der Todesstrafe dasselbe zu thun, sofern es wenigstens nicht unmöglich ist, dasselbe auch unter den Gesichtspunct der Nothwehr zu bringen. Der Hauptgrund indeß dafür dürfte wohl darin liegen, daß bei allen Völkern, welche nicht so tief sanken, um zur Staatenbildung unfähig zu sein, die Todesstrafe immer als zu Recht bestehend anerkannt wurde. Ebenso hat sich die Volksstimme immer instinctmäßig für die Nothwendigkeit der Todesstrafe ausgesprochen. Der Gedanke, daß die Todesstrafe entbehrlich sei, gehört ursprünglich der abstracten Doctrin des französischen Philosophismus des vorigen Jahrhunderts an und es ist merkwürdig, daß die französische Revolution, welche diese Doctrin in's Leben umzusetzen suchte, gerade am massenhaftesten die Todesstrafe in Anwendung brachte, ein Widerspruch, wie er immer da einzutreten pflegt, wo man auf Grund abstracter Theorien die Welt umzugestalten sucht. Die Versuche, welche in neuerer Zeit gemacht worden, die Todesstrafe förmlich abzuschaffen, wie z. B. durch die Josephinische Gesetzgebung für Oestreich und die Leopoldinische für Toscana, durch die Grundrechte der Frankfurter Nationalversammlung u. s. w. haben das Bewußtsein, daß die Todesstrafe nothwendig sei, nicht zu verdrängen vermocht, sondern es vielmehr bestätigt. Denn einmal ist diese Strafart überall, wo sie abgeschafft wurde, wieder eingeführt worden und sodann haben die betreffenden Gesetzgebungen nicht einmal die Todesstrafe an sich abgeschafft, sondern nur die Anwendung derselben beschränkt. Die Josephinische und die von ihr abhängige, obwohl der Zeit nach etwas früher fallende, Leopoldinische Gesetzgebung läßt sie ausdrücklich für den Fall des Standrechts zu und die Grundrechte des teutschen Volks erklären Art. III. c. 9 die Todesstrafe nur in soweit für abgeschafft, als sie das Kriegsrecht nicht vorschreibt oder das Seerecht im Fall von Meutereien sie nicht zuläßt. Kann über die Zulänglichkeit der Gründe, aus welchen die einmal abgeschaffte Todesstrafe wieder eingeführt wurde, noch gestritten werden, liefert also diese Wiedereinführung nicht einen unwidersprechlichen Beweis für die Nothwendigkeit der Todesstrafe, so geschieht dieß doch um so mehr durch die Ausnahmen, welche man schon bei der Abschaffung zu statuiren sich gedrungen fand. Denn damit ist zweierlei zugegeben, einmal daß die Obrigkeit wirklich ein Recht über Leben und Tod hat und sodann, daß es Fälle geben könne, wo sie nothwendig von diesem Rechte Gebrauch machen müsse. Ob die Zahl dieser Fälle nicht zu beschränkt angenommen sei, ist für unsere Darstellung zunächst eine untergeordnete Frage, deren Lösung auch unsere Aufgabe nicht ist, für die wir aber doch einige Fingerzeige geben können, wenn wir noch den Zweck der Todesstrafe in's Auge fassen. — Als **Zweck** der Todesstrafe geben die älteren Theologen in der Regel nur die Bewahrung der Gemeinschaft oder des gemeinen Besten an. Nach einer ihnen sehr geläufigen Betrachtungsweise fassen sie die staatliche Gemeinschaft als einen Körper auf, an welchem die einzelnen Angehörigen derselben die Glieder bilden, und knüpfen daran die Folgerung, daß wie beim menschlichen Körper zuweilen die Rücksicht auf Erhaltung des Ganzen die Abschneidung eines Gliedes erfordere, dieselbe Rücksicht auch beim staatlichen Körper dieselbe Nothwendigkeit herbeiführen könne; dadurch werde, da die Rücksicht auf das Ganze der Rücksicht auf den einzelnen Theil vorzugehen habe, wie im ersten Falle die Selbstverstümmelung, so im zweiten Falle die Anwendung der Todesstrafe zur Nothwendigkeit. Diese Nothwendigkeit beziehen aber die Theologen bloß auf die Todesstrafe an sich, nicht aber auf den einzelnen Fall der Anwendung derselben. Ihre Meinung ist also, daß die Todesstrafe im Allgemeinen nothwendig sei, daß sie aber nicht in jedem einzelnen Fall, wo sie verhängt werden könnte, auch zum

Vollzug gebracht werden müsse. Daher betrachten sie das Recht der Todesstrafe als ein Recht, dem nicht unmittelbar eine Pflicht entspricht. Die Obrigkeit kann von diesem Rechte im Einzelnen auch nicht Gebrauch machen, ohne sich zu versündigen, sei's daß sie überhaupt Verbrechen, auf deren Begehung vorher die Todesstrafe gesetzt war, in anderer Weise bestraft, sei's daß sie bei einem einzelnen Verbrecher Strafumwandlung oder Begnadigung eintreten läßt. Indeß darf sie dieß nur unter der Voraussetzung, daß durch ein solches Verfahren das gemeine Beste nicht beeinträchtigt werde; würde dieses gefährdet werden, so würde sich auch die Obrigkeit durch Nichtgebrauch ihres Rechtes versündigen. Demnach erscheint das Recht der Todesstrafe als ein der Obrigkeit von Gott gewährtes Mittel, das gemeine Beste vor Beeinträchtigung zu bewahren, über dessen Verwendung sie Rechenschaft abzulegen hat. Im Gegensatz zu dieser theologischen Auffassung des Zweckes der Todesstrafe steht die Auffassung der sogenannten absoluten Strafrechtstheorien der neuern Zeit. Diese sind entstanden durch Bearbeitung des Strafrechts nach den Principien theils der Kantischen, theils der Hegel'schen, theils der Schelling'schen Philosophie, welch' letztere ihren Vertreter in diesem Gebiet an Stahl (vgl. Rechtsphilosophie II, 2. p. 515 ff. 2 Aufl.) gefunden hat. Das Gemeinsame dieser Theorien liegt darin, daß sie zwischen Verbrechen und zeitlicher Strafe einen absoluten Causalnexus statuiren in der Weise, daß das Verbrechen die Strafe schon als Moment seines Bestandes in sich enthält und letztere also mit Nothwendigkeit aus ihm hervorgeht. Im besondern faßt Kant den Causalnexus zwischen Verbrechen und Strafe in der Form der Wiedervergeltung auf: das Uebel, das der Verbrecher angerichtet, fordert mit Nothwendigkeit, daß ihm ein gleiches oder ähnliches Uebel zugefügt werde. Hegel begreift das Verbrechen als Negation, die von selbst zur Negation ihrer selbst fortschreiten muß, so daß die Strafe als Negation der Negation erscheint und das Verhältniß derselben zum Verbrechen sich als ein dialectischer Entwicklungsproceß bestimmt. Stahl endlich sieht in der staatlichen Rechtspflege eine Repräsentation der göttlichen Gerechtigkeit auf Erden und betrachtet den Richter als Stellvertreter Gottes, der in dessen Namen die von ihm auf die Verbrechen gesetzten Strafen zur Anwendung bringt. Das Mangelhafte dieser Theorien muß sogleich einleuchten. Es liegt darin, daß dabei die Staatsgewalt, der die Verhängung jeder und somit auch der Todesstrafe zukommen muß, als absolut vorausgesetzt wird, eine Voraussetzung, die, da einmal jede Staatsgewalt nur eine menschliche sein kann, der Negation derselben gleich kommt. Auch würden diese Theorien, consequent angewendet, jede Möglichkeit einer Begnadigung oder Strafumwandlung ausschließen, und namentlich dürfte die Todesstrafe, einmal für bestimmte Verbrechen eingeführt, niemals mit einer andern Strafart vertauscht werden. Daher würde am Ende nur die Wahl bleiben zwischen dem inhumanen fiat justitia et pereat mundus, oder dem principiellen Nichteinführen der Todesstrafe, obwohl die Rechtmäßigkeit derselben von den Vertretern jener Theorien anerkannt wird; denn einmal eingeführt würde sie zu Härten führen, die nur das Herz eines orientalischen Wütherichs zu ertragen vermöchte. Stehen demnach schon unter diesem Gesichtspuncte die absoluten Strafrechtstheorien der kirchlichen Ansicht der Theologen entschieden nach, so ist dieß noch mehr der Fall, wenn man die Stellung erwägt, welche durch sie der staatlichen Obrigkeit angewiesen wird. So specios dieselbe auf den ersten Anblick erscheint, so ist sie doch im Wesentlichen nur die einer Maschine, und nicht eine sittliche, weil die Verantwortlichkeit fehlt. Dagegen hält die kirchliche Ansicht die Verantwortlichkeit der Obrigkeit fest und gibt eben damit derselben eine sittliche Stellung, anerkennt sie nicht als blinde Naturgewalt, sondern als sittliche Macht. Außer den absoluten Strafrechtstheorien haben sich und zwar in weitern, namentlich juristischen Kreisen noch die sogenannten relativen geltend gemacht. Auf das Einzelne in Betreff derselben einzugehen, würde uns zu weit führen; wir begnügen

uns daher das Gemeinsame hervorzuheben. Dieses liegt darin, daß die Strafe zu dem Verbrechen nicht in unmittelbaren Causalzusammenhang gesetzt, sondern dieselbe als Mittel betrachtet wird, irgend einen dem Gemeinwesen nützlichen Zweck zu erreichen, z. B. vor Verbrechen abzuschrecken. Diese Theorien hat man vielfach mit der theologischen Ansicht verwechselt, allein mit Unrecht: die Identität zwischen beiden ist nur Schein. Allerdings kann auch nach theologischer Ansicht im einzelnen Falle Abschreckung u. dgl. Zweck der Todesstrafe sein, allein dieß nur insofern, als dieselbe von der irdischen Obrigkeit in Anwendung gebracht wird. Für diese ist die Todesstrafe Mittel zu einem Zwecke, der zunächst mit der moralischen Schuld des Verbrechers in keinem Verhältniß steht. Allein das Recht der Todesstrafe hat die Obrigkeit von Gott und sie übt es unter der Voraussetzung, daß dieser das unmittelbare Verhältniß von Schuld und Strafe herstellt. Auf die Sünde hat die göttliche Gerechtigkeit von Anfang an die Strafe des Todes gesetzt und damit den absoluten Causalnexus, der zwischen der Schuld an sich und der Strafe an sich bestehen muß, gegründet. Wenn daher den relativen Strafrechtstheorien vorgeworfen wird, daß nach ihnen der Mensch und insbesondere das Leben desselben zu einem ihm fremden Zwecke mißbraucht werde, so trifft dieser Vorwurf diese Theorien in der Art, wie sie gewöhnlich aufgestellt werden, allerdings mit Recht, weil sie von dem göttlichen Gerichte nichts wissen wollen, keineswegs aber die theologische Ansicht, nach welcher das verwirkte Leben des Verbrechers der Obrigkeit von Gott überlassen wird, um über dasselbe im Interesse des gemeinen Besten zu verfügen. Man sieht darnach auch leicht, daß die kirchliche Betrachtungsweise des Zweckes der Todesstrafe das Gute der absoluten wie der relativen Strafrechtstheorien in sich vereinigt, indem sie auf der einen Seite die Herstellung des absoluten Verhältnisses zwischen Schuld und Strafe der wahrhaft absoluten Gewalt, der göttlichen, zuweist und auf der andern das Recht der irdischen Obrigkeit zu Verhängung der Todesstrafe dadurch wohlthätig beschränkt, daß sie den Gebrauch desselben nur für den Fall zuläßt, wenn das öffentliche Wohl ihn erheischt. Dadurch ist es möglich, daß die Zahl der Fälle, in welchen ein Todesurtheil ausgesprochen wäre, auf gesetzlichem Wege nach Umständen vermindert, aber auch vermehrt werden kann. Vor letzterem hat keine rechtmäßige Obrigkeit im Nothfalle zurückzubeben; auf ersteres aber hat sie unausgesetzt hinzuwirken, nicht durch unmotivirte Aufhebung der Todesstrafe für diesen oder jenen Fall, sondern dadurch, daß sie in ihrem Volke alle guten Kräfte weckt und unterstützt, um dem Walten der Sünde einen Damm entgegenzusetzen. Diese Forderung wird auch von den Humanitaristen der Gegenwart gestellt; allein abgesehen davon, daß was sie als gute Kräfte ansehen, vom kirchlichen Standpunct vielfach als verwerflich anerkannt werden muß, so stützt sich auch ihre Forderung auf die Ansicht von einer Perfectibilität nicht nur des einzelnen Menschen, sondern auch des Menschengeschlechtes, die zu der sichern Erwartung berechtige, es werde einmal die Zeit kommen, wo mit dem Verschwinden todeswürdiger Verbrechen auch die Nothwendigkeit der Todesstrafe verschwinden werde, das muß aber von kirchlichem Standpuncte aus als ein millenarischer Traum betrachtet werden; denn da die Sünde bleiben wird bis zum letzten Gericht, so müssen auch die Uebel bleiben, die sie in der Menschheit hervorgerufen und unter diese Uebel gehört auch die Todesstrafe. — Nachdem wir im Bisherigen vorzugsweise das Positive in Betreff der Lehre von der Todesstrafe dargestellt, bleibt uns noch übrig, die gegen dieselbe erhobenen Einwürfe zu würdigen. Wir theilen dieselben ab in bloße Einwendungen und förmliche Bestreitungen. Einwendungen gegen das Recht der Todesstrafe haben sich die Theologen längst gestellt, ehe man dasselbe ernstlich zu bestreiten anfing. Thomas von Aquin setzt sich (2. 2. qu. 64, art. 2) drei solche Einwendungen. Die erste nimmt er her von dem Verbot des Herrn in der Parabel, Matth. 13, 29 das Unkraut im Waizen auszurotten, die

zweite von dem Ausspruch des Propheten Ezech. 18, 23 und 33, 11: „ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe", den dritten begründet er damit, daß es etwas an sich Böses sei, einen Menschen zu tödten, also etwas, das durch keinen guten Zweck je gut werden könne. Die Lösung, die der Heilige diesen Einwendungen gibt, ist sehr einfach. Auf die erste antwortet er mit Hinweisung auf den Zweck des fraglichen Verbotes. Dieser liege nicht in der Schonung des Unkrauts, d. h. der Bösen, sondern in der Schonung des Waizens, d. h. der Guten, und es sei also die Ausrottung der Bösen verboten, wenn sie nicht ohne gleichzeitige Gefährdung der Guten bewerkstelligt werden könne; wo aber diese Gefährdung nicht stattfinde, vielmehr die Tödtung der Bösen den Guten zu Schutz und Heil gereiche, da sei sie auch erlaubt. Den zweiten Einwand beseitigt er mit Hinweisung auf die Art und Weise, wie sich Gott selbst gegenüber von den Bösen bethätigt, indem er sie zuweilen sogleich tödte, um die Guten von ihnen zu befreien, zuweilen aber ihnen Zeit zur Reue lasse. Dieses ahme nun die menschliche Gerechtigkeit nach Vermögen nach, indem sie die tödte, welche für andere in hohem Grade verderblich seien, die aber zur Buße aufbewahre, von welchen kein erheblicher Nachtheil für andere erwachse. Auf den dritten Einwand antwortet er, daß der Mensch durch Sündigen von der Ordnung der Vernunft abweiche und deßwegen von der Menschenwürde, insofern nämlich der Mensch natürlich frei und als Selbstzweck existirend ist, herabsinke und in gewisser Weise in das Sclavenverhältniß der Thiere verfalle, so daß über ihn nach Maßgabe des Nutzens für andere verfügt werden könne. So einfach diese Einwendungen und Antworten auf den ersten Blick erscheinen, so enthalten sie doch alle wesentlichen Momente, auf welche sich einerseits die Bestreitungen des Rechts der Todesstrafe und andererseits die Vertheidigung desselben begründen. Wie bereits bemerkt, sind die förmlichen Bestreitungen der Todesstrafe aus dem französischen Philosophismus des vorigen Jahrhunderts hervorgegangen, systematisch aber wurden sie zuerst von dem Italiener Beccaria in seinem ganz dem Geist der Encyclopädistenschule athmenden Buche dei delitti et delle pene durchgeführt. Er geht von der Theorie aus, daß der Staat durch einen Vertrag entstanden sei und er kommt wie es bei solchem Ausgangspunct gar nicht anders möglich ist, zu dem Satze, daß es ein Recht der Todesstrafe nicht gebe. Es ist ganz richtig, was Beccaria bemerkt, kein Mensch konnte das Verfügungsrecht über sein Leben auf dem Wege des Vertrags an den Staat abtreten, weil er, wie die Unzuläßigkeit des Selbstmords beweist, selbst keines hat; es ist weiter ganz richtig, daß kein Mensch dieses Recht abtreten wollte, weil Jeder sicher nur den kleinsten Theil seines Rechts und seiner Freiheit an den Staat abzutreten geneigt sein konnte, geschweige denn das höchste Recht, das Recht zu leben. Gegen diese Sätze Beccarias läßt sich, wenn man seinen Standpunct beibehält, mit Fug nichts einwenden, sie sind unbestreitbar und er ist nur insofern inconsequent als er trotz alledem das Recht der Todesstrafe anerkennt für den Fall des Aufruhrs und wenn die Tödtung eines Bürgers das einzige Mittel wäre, andere von Verbrechen abzuhalten, eine Inconsequenz, die nicht unbemerkt geblieben und namentlich von Roselli (Summa philosophica, pars IV. p. 294) scharf gegeißelt worden. Kann aber Beccarias Argumentation nur insofern beanstandet werden, als sie nicht consequent genug ist, so ist dagegen die Grundlage derselben, die Theorie vom Staatsvertrag, um so verwerflicher. Auf dem Weg des Vertrags ist kein Staat entstanden, überhaupt setzt die Möglichkeit einen Vertrag einzugehen, schon das Dasein einer Staatsordnung voraus und wenn die Vertragsform auch zu Ordnung von Staatsverhältnissen, z. B. des Verhältnisses von Regierenden und Regierten, von einzelnen Ständen zueinander u. s. w. angewendet wird, so sind dabei diese Verhältnisse als schon bestehend vorausgesetzt, sie werden nicht erst geschaffen, sondern nur geordnet. Ist aber die Voraussetzung, von der Beccaria

ausgeht, falsch, so müssen es naturnothwendig auch seine Consequenzen sein. Vergegenwärtigt man sich übrigens, daß die Theorie vom Socialvertrag die Verabsolutirung der natürlichen Freiheit des Menschen und seines Rechtes auf Existenz als Selbstzweck zu ihrer Voraussetzung hat, so sieht man leicht, daß die Antwort des hl. Thomas auf seinen dritten Einwand die Lehre Beccarias schon in ihrer tiefsten Wurzel trifft. Indessen hat Beccaria außer seinem Hauptargument noch andere Beweise gegen die Todesstrafe geltend gemacht, die von seinen Nachfolgern weiter ausgebildet wurden. Unter diesen legt er das Hauptgewicht auf den sogenannten psychologischen Beweis von der Zweckwidrigkeit der Todesstrafe. Er führt aus, daß diese Strafart nicht geeignet sei, von Verbrechen abzuschrecken, geeigneter sei „die lebenslängliche Beraubung der Freiheit eines Menschen, welcher gleichsam in ein Lastthier verwandelt, durch seine abmattende Arbeit die von ihm verletzte Gesellschaft entschädigt und ein trauriges Beispiel der Plage seinen Mitbürgern gewährt" (cf. Beccaria, dei delitti etc. §. 16). Wahrlich in dieser Humanität liegt eine furchtbare Inhumanität. Das fühlt man unmittelbar, und es ist nicht nothwendig auf die Schauer der nach solchen Grundsätzen eingerichteten Josephinischen Strafanstalten hinzuweisen, wie sie z. B. Menzel in seiner Geschichte der Teutschen (Bd. 12. Abthl. 1. S. 456) beschreibt. Wie hoch steht der hl. Thomas über dem Sohne des Zeitalters der Vernunft! Er behauptet nur, daß der Mensch durch Verbrechen sein Recht auf natürliche Freiheit und Existenz als Selbstzweck verliere, nicht aber, daß derselbe aufhöre als fühlendes und empfindendes Wesen Rechte zu haben und somit Gegenstand lebenslänglicher Quälerei von Seite Anderer werden dürfe. Allein abgesehen davon, so widerspricht Beccaria's und seiner Nachbeter Ansicht von der Wirksamkeit der Todesstrafe dem gesunden Menschenverstande. Bei allen Völkern hat diese Strafart als die schwerste und darum auch, sofern Abschreckung Zweck der Strafe sein soll, als die wirksamste gegolten. Es ist dieß auch natürlich; der Lebenstrieb ist unter allen Trieben der stärkste und somit Bedrohung des Lebens ein Uebel, das an und für sich am meisten gefürchtet werden muß. Mag es allerdings Umstände geben, unter welchen dieses Uebel im Verhältniß zu einem andern als das geringere erscheinen kann, so wird durch solche Ausnahmen die allgemeine Regel nicht aufgehoben und wegen der Ausnahme die Giltigkeit der allgemeinen Regel aufzuheben, ist wohl rationalistisch aber nicht vernünftig. Man hat indessen diesen Beweis noch zu verstärken gesucht durch Hinweisung auf die Erfahrungsthatsache, daß Hinrichtungen vielfach als Schauspiele betrachtet und daß sogar während derselben todeswürdige Verbrechen begangen werden. Man kann dieß zugeben, obwohl nicht zu läugnen ist, daß bei Erzählung solcher Thatsachen oft die gröbsten Uebertreibungen vorkommen. Allein wenn man die Todesstrafe als Schreckmittel betrachtet, so handelt es sich ja nicht darum, welchen Eindruck eine Hinrichtung, sondern welchen der Gedanke an die Gewißheit, im Falle der Entdeckung mit dem Tode büßen zu müssen, auf den macht, der im Begriff steht ein todeswürdiges Verbrechen zu begehen. Jene kann verhältnißmäßig gleichgiltig lassen, namentlich rohe Leute; ob aber auch dieser, ist eine Frage, deren Beantwortung sich dem wissenschaftlichen Calcul entzieht. Denn das innere Walten der Gedanken entzieht sich dem Griffel des Statistikers und es läßt sich nicht nachrechnen, wie viele oder wie wenige durch die Furcht vor der Todesstrafe von Verbrechen abgeschreckt wurden. Dagegen liegt in der Volksstimme ein Zeugniß, das nicht zu verwerfen ist. Was mancher in einsamer Stunde gedacht, was er aber als Vorgang seines eigenen Innern auszusprechen sich scheuen würde, das spricht er ungescheut in der Form einer allgemeinen Wahrheit aus und findet Glauben weil Andere dieselbe innere Erfahrung gemacht. So entsteht eine öffentliche Meinung, die, namentlich soweit sie sich auf sittliche Dinge erstreckt, zu verachten nur dem Buchgelehrten einfallen kann. Nun ist es aber gerade die Volksstimme, welche in der

Todesstrafe das höchste Abschreckungsmittel erkennt und es ist ganz zwecklos, gegen dieselbe vereinzelte Erfahrungen ins Feld zu schicken. Indessen ist wohl im Auge zu behalten, daß Abschreckung nicht der einzige Zweck der Todesstrafe ist, und somit die gegentheilige Beweisführung, auch wenn sie vollständig gegründet wäre, schon deßwegen ungenügend bleiben würde. — Das Ungenügende der Beweise Beccarias hat zur Folge gehabt, daß man sich um andere Beweise umgesehen. Von diesen ist der bedeutendste der moralische, den Fichte (System der Sittenlehre p. 373 ff.) aufgestellt hat. Derselbe läßt sich einfach so darstellen: Es darf keinem Menschen die Möglichkeit zur Besserung genommen werden; dieß geschieht aber durch die Todesstrafe; folglich ist sie verwerflich. Man sieht leicht, daß Fichte damit nichts Neues aufgebracht, sondern daß er nur den zweiten Einwand wiederholt, den sich schon der hl. Thomas gestellt. Auch genügt zu dessen Widerlegung vollständig das von diesem zur Beantwortung seines Einwandes Vorgebrachte. Wenn Fichte's Obersatz ausnahmslos wahr ist, so thut Gott selbst Böses, wenn er zuweilen über den Verbrecher noch während seiner That den Tod verhängt, ein Absurdum, das keiner weitern Beleuchtung bedarf. Näherhin aber liegt die Falschheit des Fichte'schen Satzes darin, daß sein Begriff von Besserung den rationalistischen Schuldbegriff zu seiner Voraussetzung hat. Nach rationalistischer Auffassung ist die Schuld etwas Endliches, so daß sie auch wieder durch etwas Endliches, d. h. durch eine gewisse Zahl von Handlungen, die sich gegen die Sünde in entgegengesetzter Richtung bewegen, getilgt werden kann. Dadurch wird die Sünde des Menschen dem Fehler des Thieres gleichgestellt, eine Gleichstellung, die für sich allein schon geeignet ist, die gänzliche Falschheit dieser Auffassung klar ins Licht zu stellen. Eigenthümlich ist die Art und Weise, wie Schleiermacher die Todesstrafe als etwas Widerchristliches darzustellen sucht. „Es darf, sagt er (Christl. Sitte S. 248) kein anderes Uebel als Strafe auferlegt werden, als was jeder sich selbst aufzulegen berechtigt ist. Nun darf Niemand sich selbst tödten. Folglich sollte die Todesstrafe in christlichen Staaten gar nicht vorkommen." Allein, muß man fragen, warum darf der Christ sich nicht tödten, während doch z. B. der Stoiker im Selbstmord zuweilen die löblichste That anerkennt? Der Christ weiß, daß nicht er, sondern nur Gott das Verfügungsrecht über sein Leben hat; aber dieselben Quellen, aus denen wir dieses Wissen schöpfen, lehren uns auch, daß die Obrigkeit Gottes Dienerin ist, die das Schwert nicht umsonst trägt. Zu läugnen aber, daß Gott das ihm an und für sich zustehende Recht nicht auch übertragen könne, ist von christlichem Standpunct nicht möglich. Der practisch wichtigste Einwand gegen die Todesstrafe ist offenbar der, daß diese Strafart eine Reparation nicht zuläßt. Es sind nun allerdings auch andere Strafen irreparabel; aber der Gefangene, wenn er auch unersetzliche Jahre der Freiheit verloren, kann doch wieder losgelassen, der ehrlos Erklärte wieder als ehrenhaft erklärt werden: nur den Todten kann keine irdische Macht wieder ins Leben rufen. Dieser Gedanke, das kann dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen, beherrscht vielfach Gerichte, Obrigkeiten und Gesetzgeber, und macht, daß sie vor der Todesstrafe scheu zurückbeben. Es ist dieß auch kein schlechtes Zeichen, aber ein Beweis gegen die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe liegt nicht darin, sondern nur ein Ansporn für Gesetzgeber, Obrigkeiten und Richter, in Fällen, wo es sich um eine Todesstrafe handelt, mit höchster Gewissenhaftigkeit zu verfahren. Wie mangelhaft menschliche Erkenntniß auch sein mag, das vermag sie doch zu erkennen, wie weit die Todesstrafe nöthig sei, um den Bestand der staatlichen Gemeinschaft zu erhalten und die Thatfrage zu lösen, die der Verhängung eines Todesurtheiles vorauszugehen hat. Wird dabei nur gewissenhaft verfahren, so werden Fälle, daß diese Strafe einen Unschuldigen treffe, nicht leicht vorkommen. Wenn aber die entgegengesetzte Möglichkeit nicht absolut geläugnet werden kann, so hat man nicht zu vergessen, daß der Tod des Unschuldigen eben nur ein Uebel

ist und daß es keine irdische Gewalt, weder eine rein natürliche, wie die der Elemente, noch eine rein menschliche gibt, die das Privilegium genösse, nicht zuweilen als Mittel dienen zu müssen, dieses Uebel herbeizuführen. Dem Menschen kommt nur zu, zu sorgen, daß er sich nicht versündige im Gebrauche der ihm verliehenen Kraft und Gewalt; das Uebrige muß er Gott anheimstellen. — Dieß sind die wichtigsten Einwürfe gegen das Recht der Todesstrafe. Wir können sie nicht für genügend anerkennen und fügen zur allgemeinen Charakterisirung derselben nur noch folgende Worte Daubs (Moral II. 1 S. 350) bei: „Warum aber sind denn jetzt die Menschen so sehr geneigt, gegen die Todesstrafe zu stimmen? Darum, weil sie das Leben für der Güter höchstes halten, und weil sich der Glaube an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes in den Hintergrund gezogen hat. Dort aber ist der versöhnte Verbrecher wieder frei, wenn das Leben ihm abgenommen. Ein geistig gesteigerter Glaube an Gott und Unsterblichkeit und eine genaue Schätzung des Lebens wird die Todesstrafe wieder zur Anerkennung bringen, daß sie harmonire mit Vernunft und Freiheit." (Die ältere Literatur über die Einwendungen gegen die Todesstrafe findet sich in Bergk's Uebersetzung des Beccaria Bd. 2. S. 65, die neuere bei Hepp: „Ueber den gegenwärtigen Stand der Streitfrage über die Zulässigkeit der Todesstrafe, Tübingen 1835." Sehr interessant ist auch in dieser Beziehung des letztern Werk: „Darstellung und Beurtheilung der teutschen Strafrechtssysteme, 2. Auflage. Heidelberg 1843." Die eigentlich theologische Behandlung dieses Gegenstandes findet sich bei ausführlichern ältern Moralwerken in der Abhandlung über das 5. Gebot des Decalogs und bei den Commentatoren des hl. Thomas zu der mehrangeführten quaest. 64 der secunda secundae.) [Aberle.]

Tod- und läßliche Sünden, s. Sünde.

Todi, s. Jacoponi.

Todte Hand, s. Amortisation.

Todte Meer, s. Meere, biblische.

Todten, Auferstehung der, s. Auferstehung der Todten.

Todtenamt, s. Exequien, Anniversarius, und Jahrtagsstiftung.

Todtenbeschwörung (Necromantie) nennt man jene magische Operation, wodurch die Seele eines Verstorbenen angeblich genöthigt wird, aus der Unterwelt in das Reich der Sichtbarkeit zurückzukehren, um gewisse Geheimnisse oder die Zukunft zu erschließen. Die Necromantie, um vorerst die Geschichte zu Rathe zu ziehen, ist nicht bloß etwas da und dort vereinzelt zu Tage Tretendes; man begegnet derselben als einer constanten Erscheinung in der ganzen alten Welt und zwar seit den ältesten Zeiten. Varro leitet sie zwar aus Persien ab (bei Augustin Civ. D. VII. 35); sie ist indeß auf dem außerhalb der Offenbarung stehenden Boden ein so natürliches Product als irgend eine andre Form der Magie, auch ebenso allgemein verbreitet. Schon Moses gedenkt der Todtenbeschwörer öfter, verbietet aber die Todtenbeschwörung bei Todesstrafe. 3 Mos. 20, 27. Wie bekannt dieser, besonders von den Bewohnern Canaans geübte superstitiöse Gebrauch der Juden war, beweisen neben vielen andern Stellen 1 Samuel. 28, 7—19. 5 Mos. 18, 11. 2 Kön. 21, 6. 2 Chron. 33, 6. Das classische Alterthum liefert die mannigfachsten Belege, woraus zu ersehen, daß die Necromantie nicht allein von Einzelnen geübt worden, sondern gar als förmliches, traditionäres Institut galt. Prototyp aller Necromantie ist hier die Psychomantie des Odysseus, die mit ihren Opfern und Gebeten, ihren schwarzen Opferthieren, ihrer Grube, zu der die Todten heraufkommen, den Blut trinkenden Schatten eine durch und durch zauberische Heraufbeschwörung der Schatten sein will. Odyss. XI. Classische Stellen für die necromantische Procedur mit den wiederkehrenden Opfern, Gruben ꝛc. sind Horaz Sat. I. 8. V. 24. sqq., Lucan. Phars.

VI. 580. Lucian. Menipp. c. 8. sqq. u. a. m. Sie wird vorgenommen von Appius, Cicero's Freund (Cic. Tusc. I. 16. Divin. I. 58), von Vatinius (Cic. c. Vatin. c. 6), von Libo Drusus (Tacitus, Annal. II. 28), von Canidia (Hor. Sat. I. 8) ꝛc. Zunächst erscheint die Todtenbeschwörung an bestimmte Orte geknüpft, wie bei Homer. Solche Todtenorakel (νεκρομαντεῖον, ψυχομαντεῖον) sind am See Aornus in Thesprotien oder Epirus (Herod. V. 97, 7), im thracischen Heraclea (Plut. Cimon. 6. de ser. num. vind. c. 10), in Phigalia in Arcadien (Paus. III. 17, 7), am See Avernus in Unteritalien (Dio Cass. 48, 50), bei Babylon (Lucian. Menipp. c. 6), in Trözene im Pelopones. Sodann aber treten die Necromanten oder Psychagogen als eine Art freier Zunft wie andre Zauberer auf (Eurip. Alc. 1128. Justin Apol. I. 10. 18. Tertull. Apol. c. 23). Die Geschichte berichtet indeß nicht allein das Thatsächliche der Todtenbeschwörung, sie weist überall auf den Zusammenhang derselben mit der Idololatrie hin. Wie historisch die Offenbarung mit Weissagung und Wunder begleitet erscheint, so das Heidenthum mit Magie und Zauberei. Und so wurzelt auch dieser Theil der Magie im Heidenthum, blühte aber besonders zu der Zeit, wo die mythologische Seite seiner Religion durch Reflexion ihres hehren Nimbus entkleidet war und die rein menschliche Sehnsucht nach übernatürlicher Offenbarung jene unnatürliche Lust an magischen Operationen, Divinationen, Beschwörungen hervorrief, welche einerseits eine indirecte Apologie der Offenbarung, andererseits ihr größtes Hinderniß war. Freilich kennt die Geschichte auch Fälle aus alten und neuen Zeiten, in denen die Todtenbeschwörungen dem gesunden Menschenverstand als Gaukelei, der Jurisprudenz als qualificirter Betrug erscheinen; allein von der Annahme, daß die Necromantie als solche nur Täuschung sei, hält doch der Gedanke zurück, daß eine so allgemeine Sache nicht auf einer solchen Einzelheit, wie ein da und dort auftretender Betrüger ist, ruhen kann. Einer derartigen Erscheinung muß doch ein, die Einzelheiten überragendes, höheres Princip unterliegen. Sonach ist schon eine vernünftige Geschichtsanschauung geeignet, auf den Standpunct hinzuweisen, der die **Moral** der Offenbarung in ihrem Urtheil über die Necromantie von jeher einnimmt. Die Bestimmungen des A. Bundes, wie die Sprache der ältesten Väter haben ihren kurzen Ausdruck gefunden in der Wissenschaft der Moral (vgl. z. B. Thomas. Summ. II. II. qu. 95. art. 3 u. 4) und diesen bis zur Stunde behalten, wie aus jeder ausführlichern Moraltheologie bei der Lehre vom Glauben zu ersehen ist. Und da erscheint die Necromantie überall auf einen expressen Bund mit den dämonischen Mächten zurückgeführt. Es ist Sache der **Mystik**, die Bedingungen zu bezeichnen, wodurch die Rapporte mit den untern Mächten vermittelt werden, wie auch über den objectiven Werth der Todtenerscheinungen zu urtheilen. Die Exegeten des A. Testaments betrachten die letztern meist als reine Blendwerke Satans (spectra, phantasmata). Vgl. Görres Mystik. 3. Bd. — Wäre die Todtenbeschwörung nicht ein Beweis von dem allgemeinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, ein negativer Beweis für die Wahrheit der Offenbarung und eine Rechtfertigung der Motive der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, so stünde sie als die demüthigendste Bethätigung des menschlichen Stolzes in der Geschichte. Vgl. hierzu die Art. Geisterseher, Geisterwelt und Gespenst. [Frick.]

Todtenbestatter, s. Copiatä und Grab.

Todtenbuch, s. Kirchenbücher.

Todtenerscheinung nennt man die auf Gottes specielle Zulassung geschehende Vernehmbarmachung abgeleibter Seelen an die im gewöhnlichen wachen Zustand befindlichen Lebenden. Sie unterscheidet sich von der „Todtenerweckung", wo auch die Leiber erscheinen und „vom Geistersehen", wo auf Seite des Schauenden eine gewisse Alterirung des Tagesbewußtseins Statt hat. „Ob der Menschenseele, wenn sie vom sichtbaren Leibe geschieden, noch irgend eine Macht bleibe,

den andern Seelen, welche annoch im Leibe leben, sich mitzutheilen: darüber vermag die Wissenschaft Nichts zu sagen." Schubert: Geschichte der Seele. 2. Bd. S. 459. Indeß ignorirt doch die Wissenschaft nicht die Zeugnisse aus alten und neuen Zeiten, wonach jene Macht wirklich hervortrat. Eod. p. 464. Als eine derartige Thatsache (um hier alle Sagen, welche noch auf dem ungeläuterten Unsterblichkeitsglauben wurzeln, wie auch die Erklärungen der Mysteriosophen zu übergehen) gilt von jeher die Erscheinung Samuels. 1 Samuel. 28, 7. ff. Die meisten und angesehenern Theologen sehen darin nicht ein in Folge der Beschwörung zu Tag tretendes dämonisches Blendwerk, sondern ein der Beschwörung der Hexe von Endor vorangehendes, auf Gottes besonderer Fügung ruhendes Vernehmbarwerden der Seele Samuels, wofür auch die gesunde Exegese spricht. Die vom confessionell-theologischen Standpunct aus erhobenen, auf der unnatürlichen Theorie vom Seelenschlaf basirten Bedenken gegen die Möglichkeit solcher Erscheinungen hat Lütkemüller glücklich widerlegt. Vgl. „Unser Zustand vom Tode bis zur Auferstehung." Leipzig 1852. Die Theologie gibt indeß nicht allein in abstracto die Möglichkeit zu, sondern macht auch neben der Hinweisung auf das teleologische Moment gewisse Cautelen namhaft, um gegen die in diesem Punct so leicht möglichen Täuschungen sicher zu stellen. Man sehe sie nach Thomas im Art. „Gespenst". Vergl. hierzu den Art. Todtenbeschwörung. [Frick.]

Todtenglocke, s. Glocken und Sterbeglocke.

Todtengräber, s. Copiatä und Grab.

Todtenschein ist eine öffentlich beglaubigte aus den Sterberegistern ausgezogene Urkunde über das erfolgte Ableben und Begräbniß eines Verstorbenen, welche den Tauf- und Geschlechtsnamen, die Religion, das Alter, den Stand der Person, dann die Zeit (Jahr, Monatstag und Stunde) des Todes und der Beerdigung, endlich die amtliche Beglaubigung mittelst Siegel und Unterschrift des Pfarrers enthalten soll. Im Uebrigen vgl. den Art. Kirchenbücher, Nr. III. 3. und IV., Bd. VI. S. 128.

Todtentaufe, s. Taufe, Bd. X. S. 665, und Marcion, Bd. VI. S. 819.

Todtgeborne oder vor Empfang der hl. Taufe gestorbene Kinder, s. Taufe, Limbus, Hölle und Kirchhof.

Toland, Johann, ein exaltirter Sonderling und verwirrter Kopf, ward am 30. November 1670 in dem Dorfe Redcastle, nahe bei Londonderry in Irland geboren. Er galt wegen seiner verkehrten religiösen Meinungen als ein Feind des positiven Christusglaubens, als Socinianer und selbst als Atheist. In Betreff seiner Geburt, die im Dunkel liegt, hielt man ihn für ein Kind unehelicher, ja sacrilegischer Abstammung. So viel ist gewiß, daß er in der katholischen Religion erzogen wurde. Seine Studien machte er auf der Universität Glasgow, und nachher zu Edinburg, wo er die protestantische Religion annahm. Im J. 1690 ward er zu Edinburg Magister der freien Künste, ging dann nach Leyden, wo er unter dem berühmten Professor Friedr. Spanheim sich auf Kirchengeschichte verlegte. Der junge Toland soll an einer starken Manie, berühmt zu werden, gelitten haben, und darin so weit gekommen sein, daß er sich in den Kopf setzte, das Haupt einer Secte zu werden, um noch vor seinem vierzigsten Lebensjahre bis zur Berühmtheit eines Cromwel emporzusteigen! Von Leyden begab sich Toland nach Oxford; hier sammelte er ein massenhaftes Material über die verschiedenartigsten Gegenstände. Sein Hang zum Paradoxen und zur Neuerung war es, der ihn aus dem Dunkel, worin er bisher dahinschlich, herausgehoben hat. Er veröffentlichte mancherlei Schriften über Religion und über Politik, worin der Unglaube, der Deismus und selbst der Atheismus offen hervortreten. Im J. 1691 gab er sein englisches Gedicht: der Stamm Levi, the tribe of Levi, heraus, welches eine Satyre auf die Geistlichkeit war. Diesem Gedichte setzte man ein englisches Gedicht entgegen unter dem Titel: Rabsache vapulans, worin von Toland's sitt-

lichem Charakter ein schauerliches Bild entworfen war. Da Toland an den Non-Conformisten, zu denen er Anfangs hielt, Manches auszustellen hatte, so entwarf er eine Abhandlung unter der Aufschrift: Systems of divinity explodd, welche aber im Drucke nicht erschienen ist. Im J. 1696 erschien zu London sein schmachvolles Buch: Christianity not mysterious — die christliche Religion ohne Geheimnisse. Diese Schrift, worin er beweisen wollte, daß das Christenthum für die menschliche Vernunft keine Geheimnisse habe (wie dieses heutzutage die teutschkatholischen Prediger gleichfalls wieder zu beweisen sich die vergebliche Mühe geben), blieb diesen Beweis vollständig schuldig, indem sie sich nur in allgemeinen Sätzen ergeht, und keine Beispiele als Belege anführt. Toland's Versprechen, dieses letztere in den beiden folgenden Theilen zu bewerkstelligen, ist nie in Erfüllung gegangen. Im J. 1697 begab sich Toland nach Irland, wohin er bereits eine große Anzahl von Exemplaren des letztgenannten Buches vorausgeschickt hatte. Hier in seinem Vaterlande wollte Toland seinen Lieblingsgedanken, eine Secte zu stiften, in Ausführung bringen, wozu er sich durch Talent und durch Prophetengaben befähigt glaubte. Der Erfolg entsprach nicht seiner Einbildung: seine Eitelkeit, Unbesonnenheit und Sittenlosigkeit verdarben im Keime seine seltsamen Entwürfe; zu einem Sectenhaupte fehlten ihm vor allem zwei Eigenschaften: Klugheit und Heuchelei. Der Doctor Peter Brown trat in einer Schrift gegen ihn auf, und ermahnte die Obrigkeit zu ernsten Maßregeln gegen einen verzweifelten Menschen, der eine Schule der Gottlosigkeit in Irland zu errichten gesonnen sei. Sein Buch ward 1697 zu Dublin öffentlich verbrannt, und Toland sah sich genöthigt, dem gegen ihn erlassenen Verhaftbefehle durch die Flucht zu entrinnen. Er rettete sich nach England. Hier fand seine Schrift gleichfalls Gegner; auf Befehl des Erzbischofs von Canterbury trat Doctor Payne mit einer Widerlegung desselben hervor, und der Bischof von Worcester, Dr. Stillingfleet, der Toland für einen Socinianer erklärte, schrieb gegen ihn eine Vertheidigung der Dreieinigkeit. Die Gefahren, in welche Toland seine bisherigen Versuche in der negirenden Theologie und Glaubensbekämpfung gebracht, kühlten seinen Muth auf dieser Bahn bedeutend ab; er fand es räthlicher, sich auf die Politik zu werfen, schlug sich zur Partei der heftigsten Whigs, die für Republicaner galten, und gab, um dieser Partei zu dienen, Miltons Werke 1699 neu heraus, welcher Ausgabe er eine Lebensbeschreibung dieses Authors beifügte. In dieser behauptete Toland wider die gemeine Annahme, das Buch unter der Aufschrift: „Die Abbildung eines Königs" sei nicht von Carl I., sondern von einem Doctor Gaudens, Bischof von Exeter, der es zu Gunsten Carls geschrieben habe; das Motiv dieser Behauptung zeigte sich sehr schlecht verdeckt in der Folgerung, die Toland ganz willkürlich daraus abzog: daß es ihn nun gar nicht mehr wundere, wie Betrüger in den ersten Zeiten des Christenthums die Dreistigkeit gehabt, falsche Schriften unter dem Namen der Jünger Jesu herauszugeben; daher es keineswegs außer Zweifel sei, ob die unter dem Namen der Apostel und apostolischer Männer herausgekommenen Schriften wirklich ächt seien. Tolands Gegner fühlten bald die Tragweite dieser kecken Behauptung, und beschuldigten ihn eines doppelten Verbrechens, des einen gegen die Religion, des andern gegen den König Carl I. Für den König traten der Doctor Wakaffe und D. Blackhall in die Schranken; für die Religion D. Steph. Nye in der Schrift: „Geschichte und Vertheidigung des Canons des N. Testaments," so wie auch Richardson. Toland vertheidigte sich in dem Buche: Amyntor, or a defence of Miltons Life etc. Im J. 1699 schrieb Toland auch über Kriegswesen. In der Schrift: The militie reform'd — machte er für England den Vorschlag, eine Landmiliz von 60,000 Mann zu errichten. Im J. 1700 gab Toland Jacob Harringtons Werke nebst dessen Leben heraus, so wie ein Gedicht unter dem Titel Cliton, oder von der Stärke der Beredtsamkeit, worin der Deismus und Atheismus

gepredigt wird. Die Irreligiosität Tolands erregte mehr und mehr Sensation, daher die Geistlichkeit im J. 1700 in einer Schrift an die Bischöfe die Verdammung seiner Irrlehren beantragte, unter denen man als eine der gefährlichsten die Behauptung Tolands ansah, daß man nicht verbunden sei, allem dem, was die hl. Schrift enthalte, nothwendig beizupflichten, da sie, wie alle andern Bücher nur Mittel enthalte, den Menschen gewisse Kenntnisse zu vermitteln. Diesen von den Bischöfen besonders urgirten Satz widerrief der angeklagte Toland, und wußte sich durch einschränkende Erklärung der übrigen Sätze aus dem Handel zu ziehen. Im J. 1701 schrieb er seine politisch-moralische Schrift: „Die Kunst, durch Theilung zu regieren," worin er der Staatsregel: Divide et impera mit Heftigkeit entgegentritt; in demselben Jahre erschien sein Buch: Anglia libera zu London, worin er das Parlament rechtfertigte, welches das braunschweigische Haus zur Krone berufen. Denselben Zweck hatte seine Schrift: Paradoxes d'Estat. Seine Bemühungen für das Haus Hannover wollte Toland nun auch nutzbringend für sich machen, er reiste zu diesem Ende 1701 nach Hannover, überreichte der Churfürstin, der nächsten Erbin der drei Königreiche, sein „freies England", und erhielt von dieser sowohl als vom Churfürsten reiche Geschenke. Toland beschrieb die Höfe von Berlin und von Hannover in 2 Briefen, die auch ins Französische und Teutsche übersetzt worden sind. Im J. 1702 kehrte Toland nach England zurück, wo ihn der schriftstellerische Kitzel wieder reizte, eine Vertheidigungsschrift gegen die Anklagen der Geistlichkeit unter dem Titel: Vindicius Liberius herauszugeben. Darin sucht er seine verwegenen Sätze theils zu entschuldigen theils zu rechtfertigen, und nach ächter Gleisner Art Jedermann von der Aufrichtigkeit seiner Religion und seinem Eifer für die Könige zu versichern. Seine „Briefe an Serena" gab Toland 1704 in englischer Sprache heraus. Im ersten handelt er von der Macht der Vorurtheile, im zweiten von der Unsterblichkeit der Seele, welche Meinung er von den Aegyptern ableitet! Zwei andere handeln von dem philosophischen Lehrgebäude des Spinoza. Im J. 1707 ließ er die Philippica veröffentlichen, welche Matthäus Scheiner, Cardinal von Sion, in der Rathsversammlung Heinrichs VIII. 1514 gehalten hatte, um diesen Fürsten von Schließung des Friedens mit Ludwig XII. abzuhalten. Diese „oratio philippica Matth. Scheineri ad excitandos contra Galliam Britannos" ließ Toland in englischer Sprache mit Anmerkungen, und später (1709) auch lateinisch mit seinem „Gallo arctologo" zu Amsterdam erscheinen. Im J. 1707 unternahm er zum zweiten Male eine Reise nach Teutschland. Dießmal ward er zu Berlin und Hannover, wo man inzwischen den feilen Abenteurer besser kennen gelernt hatte, ziemlich kaltsinnig empfangen. Zu viel Ehre erfuhr er aber in Düsseldorf, wo er von dem Churfürsten mit einer goldenen Kette und Medaille, deßgleichen mit einem Beutel von 100 Ducaten beschenkt wurde, weil er dessen zu Gunsten seiner protestantischen Unterthanen erlassene Declaration ins Englische übertragen hatte. Von hier reiste er nach Wien in der Absicht, am kaiserlichen Hofe für einen französischen Kaufmann den Titel eines Reichsgrafen auszuwirken, da jener dieses Titels bedurfte, um sich vor verdrießlichen Händeln in Sicherheit zu bringen. Allein trotz der gebotenen großen Summe Geldes kam Toland nicht zum Ziele. Von Wien wandte er sich nach Prag, wo er sich von einigen irländischen Franciscanern, die sich dort aufhielten, ein schriftliches Zeugniß ausstellen ließ, daß er keineswegs unehelicher Abstammung, sondern vielmehr aus einer uralten adeligen Familie entsprossen sei. Da sich nun Geldmangel bei Toland einzustellen anfing, so eilte er nach Holland zurück, wo er sich mit dem Prinzen Eugen von Savoyen bekannt machte und dessen Großmuth und Freigebigkeit bestens für sich ausbeutete. Hier edirte er wieder mehrere Schriften, so 1709 im Haag seinen Adeisidaemon, oder Titus Livius a superstitione vindicatus, und die origines judaicae. Der Adeisidämon sollte beweisen, daß die Gottesläugner dem Staate

nicht so gefährlich seien, als die Abergläubigen! Im angehängten Werke untersucht Toland den Ursprung der Juden, und hat die Frechheit zu behaupten, Moses und Spinoza hätten fast einerlei Begriffe über die Gottheit gehabt. Dagegen erhob sich außer Jac. Fayes und Elias Benedoit auch Huetius, Bischof von Avranches, der angegriffen war in einer Schrift unter dem Namen Morinus. Bei dieser Gelegenheit ist zu bemerken, daß Toland seine Emancipationsfreundlichkeit gegen die Juden in einer besondern Schrift beurkundete, die er im J. 1715 englisch unter dem Titel edirte: „Ursachen zur Naturalisirung der Juden in Großbritannien und Irland auf eben den Fuß wie andere Ausländer, wobei zugleich eine Vertheidigung der Juden gegen die Vorurtheile des Volks in allen Ländern zu finden ist.“ Im J. 1710 ließ Toland auch die „Lettre d'un Anglois à un Hollandois au sujet du Docteur Sacheverell“ drucken, die einzige in französischer Sprache von ihm erschienene Schrift. Die inzwischen im englischen Ministerium eingetretene Aenderung trieb ihn wieder nach London, um auch unter dem neuen Ministerium gute Geschäfte zu machen. Wirklich gewann er durch seine käufliche Feder, die er nun für die neuen Räthe in Bewegung setzte, um die alten herunter zu machen, und die Liberalität des Großschatzmeisters Harley so viel Baares, daß er sich ein Landgut zu Epsom in der Provinz Surrey kaufen und dort längere Zeit mit seinen Freunden vollauf leben konnte. Doch der Vorrath wollte sich doch endlich verlaufen; da meldete sich Toland bei dem erwähnten Harley abermals an; dieser aber, der Tolands nicht mehr bedurfte, kehrte ihm jetzt den Rücken. Das war nun freilich eine arge Beleidigung für Toland; jetzt erschien von ihm eine Schrift nach der andern zur Herabsetzung des neuen Ministeriums, das er kurz zuvor, aus gewissen Gründen, gegen das alte so hoch erhoben hatte. Seine Feder suchte Beschäftigung; sie förderte in den J. 1712 und 1713 verschiedene Schriften über den englischen Staat zur Welt; dann ein „Schreiben wider das Papstthum“ rc., ferner: „Rechtliche Berufung an tugendhafte Leute wider die lasterhaften Geistlichen“ rc.; im J. 1714 übersetzte er: Crameri elogium et simulacrum Sophiae Principis Hanoveranae in's Englische und fügte Anmerkungen bei. Mit den Jahren wuchs seine irreligiöse, negirende Gesinnung; Zeugniß davon sind mehrere Schriften, vor allem der Nazarenus, welcher 1718 erschien (englisch), oder: „Der Nazaräer, d. i. das jüdische, heidnische und mohammedanische Christenthum“ rc. Durch die Hinweisung auf die unächten Evangelien will nämlich Toland auch die ächten verdächtigen und in Zweifel ziehen, nicht minder den Namen der Christen auf alle diejenigen ausdehnen, die ein Evangelium haben, es mag ächt sein oder falsch. Gegen dieses Werk erschienen bald Widerlegungen von den gelehrten Engländern Mangey und Pearson, von letzterem durch die Gegenschrift Antinazarenus; deßgleichen vom Kanzler Mosheim. Im J. 1720 ließ Toland seinen Tetradymus erscheinen, d. i. Abhandlungen, worin er abermals seine Abneigung gegen den positiven Glauben zur Schau trägt; so will er glauben machen, daß die Wolken- und Feuersäule, welche den Zug der Israeliten durch die Wüste regiert hat, kein Wunderwerk, sondern aus Rauch und Feuer bestanden, und daß dieses als gewöhnliches Feldzeichen dem Zuge gedient habe! In dem „Clidophorus“ will er beweisen, daß die Gewohnheit der alten Weltweisen, ihre Lehre in eine exoterische und in eine esoterische zu theilen, um sich den gemeinen Vorurtheilen accommodiren zu können, auch bei Christus und seinen Aposteln stattgefunden habe. Der Gipfel der Gottlosigkeit Tolands ist endlich jene Schrift, die eine Art von Glaubens- oder vielmehr Unglaubensbekenntniß ist, sein „Pantheisticon, sive formula celebrandae societatis Socraticae . . ., quae Pantheistarum sive sodalium contin. mores et axiomata.“ Dieses traurige Geschreibsel ist eine Art von bacchischer Liturgie, die aus verschiedenen Stellen des Horatius und Juvenal zusammengetragen, eine Nachahmung des englischen Gebetbuchs sein sollte, um dieses

lächerlich zu machen. Als ein eckelhaft cynischer Erguß Tolandischer Gefühle mag folgendes gottlose Gebet gelten, welches er in ein Exemplar des Pantheisticon schrieb, das er einem vornehmen englischen Herrn zum Geschenke gemacht hat: „O sempiterne Bacche, schreibt Toland, qui reficis et recreas vires deficientium, adsis nobis propitius in pocula poculorum! Amen." Um dieselbe Zeit übersetzte er die Schrift Jordani Bruni „Spaccio della Bestia triomfante," so wie des Clericus Schrift „de incredulitate" in's Englische. Seine verheißene respublica judaica, die historia Canonis N. T. so wie mehrere andere versprochene Werke hat er, gewiß ohne Verlust für die Wissenschaft, niemals herausgegeben. Seine Schriften sind in englischer, der Adeisidaemon und das Pantheisticon in lateinischer Sprache verfaßt und kündigen sich schon in ihren Titeln als Curiosa an, denen ein noch sonderbarlicher Inhalt entspricht; der Styl ist confus und ermüdend. Seine auf das Verderben der Religion abzielenden Schriften schadeten nicht sowohl dieser, als dem Verfasser selbst, den sie bei allen Vernünftigen in Mißcredit bringen mußten. Das gelbe Fieber hat diesen ungläubigen Freibeuter am 22. März 1722 von der Welt hinweggenommen. Einige Tage vor seinem Tode verfaßte er sich eine ungemein schmeichelhafte Grabschrift, welche alles andere eher ist denn ein getreues Bild seines Charakters. Eine über alle Maßen unverläßige und unwahre Lebensbeschreibung über Toland hat nach seinem Tode ein gewisser Buchhändler Curl veröffentlicht; eine glaubwürdigere hat Mosheim zu Hamburg 1722 herausgegeben. — Vgl. Joh. Pet. Nicerons Nachrichten über berühmte Gelehrte, 2. Thl. — Jöchers allgem. Gelehrten-Lexikon, 4. Thl. — Diction. hist. v. Abbé de Feller. Vergl. hiezu die Art. Deismus und Materialismus. [Dür.]

Toledo, Erzbisthum und Primatialkirche von Spanien. Daß schon um die Mitte des dritten Jahrhunderts zu Toledo ein bischöflicher Stuhl sich befand, kann mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit angenommen werden. Ein Bischof von Toledo, Melanthius mit Namen, wohnte der um 300—325 gehaltenen vielbenannten spanischen Synode von Elvira (s. d. Art.) oder Illiberi an. Aus dieser Synode ersieht man, daß damals in Spanien die Metropolitanverfassung noch nicht bestand, sondern der älteste Bischof den Vorrang vor den übrigen besaß und in den Synoden den Vorsitz führte. Allein noch vor dem Ende des vierten Jahrhunderts gab es in Spanien bereits fünf Metropolitenstühle: zu Tarraco, Hispalis, Emerita, Toletum (oder Carthagena vor dessen Zerstörung durch die Vandalen im J. 424?), und Bracara; dazu kam 569 die Metropole Lugo durch die Theilung der Provinz Gallácia in zwei Metropolen. Auf dem bischöflichen Stuhle zu Toledo saß in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts der Bischof Audentius, der gegen die Manichäer, Sabellianer, Arianer, Photinianer und Bonosiker schrieb (Gennad. de vir. illustr. c. 14); ihm succedirte der fromme Asturius „ut antiquitas fert, in Toleto sacerdos nonus" (Ildef. de script. eccl. c. 2.), in dessen Regierungszeit die Abhaltung der sogenannten ersten Synode zu Toledo im J. 400 gegen die Priscillianisten (s. d. A.) fällt. Ueber die andern Bischöfe von Toledo im fünften Jahrhundert weiß man so viel als nichts. Im Anfang des sechsten Jahrhunderts wird Celsus als Metropolit von Toledo genannt, der um 523 starb. Auf Celsus folgte der gelehrte und heilige Erzbischof Montanus; dieser würdige Prälat hielt um 525 das sogenannte zweite Concil zu Toledo ab (dessen erster Canon besonders wichtig in Beziehung auf das Erziehungswesen des jungen Clerus ist), bekämpfte die Ueberreste des Priscillianismus und verschiedene Mißbräuche, und schrieb zwei noch vorhandene Briefe an die Palentiner und an den Mönch Turibius (Ildefons. l. c. c. 3.); er starb um 531 und hatte Julian I. zum Nachfolger. Seit König Athanagild († 567) hielten sich die meisten westgothischen Könige zu Toledo auf, und daraus entwickelte sich in der Folge die Primatie der Erzkirche von Toledo. Merkwürdig

ist die von dem eifrig arianischen K. Leovigild im J. 579—580 zu Toledo veranstaltete Synode, in welcher er durch seine arianischen Bischöfe, denen sich auch verführte katholische beigesellten, beschließen ließ, daß (zum Arianismus) übertretende Katholiken nicht nochmal getauft, aber statt der katholischen Doxologie die (arianische) Form: „Ehre dem Vater durch den Sohn im hl. Geiste" gebraucht werden sollte. Kurz nach dem Tode Leovigilds († 586) bekehrte sich sein trefflicher Sohn, der neue König Reccared zur katholischen Kirche und bewog die Mehrzahl der arianischen Bischöfe und Westgothen zu dem nämlichen Schritte; besiegelt wurde dieses große Werk auf der großen Synode zu Toledo 589 (die dritte toled. Synode), auf welcher der hl. Leander, Erzbischof von Sevilla (s. d. Art. Leander) als päpstlicher Legat präsidirte und unter andern Bischöfen auch der Bischof Euphemius von Toledo gegenwärtig war. Seit dieser Zeit herrschte in Spanien bis zum Umsturz der westgothischen Herrschaft durch die Araber eine so enge Verbindung zwischen Kirche und Staat, wie sie sonst nirgends bestand, und so gestalteten sich denn auch mehr und mehr die Synoden zu Toledo zu Nationalsynoden und förmlichen Reichstagen, die sich auf Befehl oder mit Erlaubniß der Könige versammelten und deren Beschlüsse auch bürgerlich sanctionirt wurden. Am Ende des sechsten Jahrhunderts hatte Adelphus den erzbischöflichen Stuhl von Toledo inne; er wohnte 597 einer Synode zu Toledo an, auf welcher der hl. Erzbischof Mausona von Merida den Vorsitz führte, und starb 602. Sein Nachfolger, der hl. Aurasius, hatte viel von dem arianisch gesinnten und gewaltthätigen Thronräuber Witerich († 610) zu dulden; außerdem ist noch aus seiner Regierungszeit hervorzuheben, die Synode von Toledo im J. 610, auf welcher dem Erzbischofe von Toledo gegen die Einsprüche einiger Bischöfe das Metropolitanrecht nicht bloß über Carpetanien, sondern über die ganze Provinz Carthagena bestätiget wurde; diesen Beschluß ließ dann König Gundemar durch ein von allen spanischen Metropoliten und andern Bischöfen Spaniens unterzeichnetes Decret bekräftigen (s. Cenni, de antiq. Eccl. Hisp. t. I.; Florez t. V.; Ferrera ad a. 610 u. 611; Lembke, Gesch. von Spanien B. 1. S. 138—140). Dadurch wurden indeß die Erzbischöfe von Toledo noch keineswegs zu Primaten der ganzen spanischen Kirche erhoben. Aurasius starb 612. Großes Lob wie dem Aurasius spendet der hl. Ildefons (de script. eccl. c. 5 u. 7) auch dem Helladius, dem Nachfolger des Aurasius. Helladius hatte früher eine hohe Beamtenstelle bekleidet, war dann im Kloster Agli Mönch geworden, und bestieg, schon ziemlich bejahrt, die bischöfliche Cathedra; er stand seiner Kirche bis zum 18. Februar 632 vor. Sein Schüler im Kloster Agli, Justus mit Namen, hatte den bischöflichen Stuhl von Toledo nur vier Jahre inne und starb im März 636; während seiner Regierungszeit berief K. Sisenand 633 eine große Nationalsynode zu Toledo zusammen, auf welcher der hl. Isidor von Sevilla den Vorsitz führte und in welcher, außer vielen wichtigen und heilsamen Kirchensatzungen, die bisher durch kein Gesetz geordnete Thronfolge in der Art festgesetzt wurde, daß der Nachfolger des Königs in einer Versammlung der Bischöfe und weltlichen Großen gewählt werden solle; Justus von Toledo unterzeichnete diese Synode als der fünfte in der Ordnung (s. Ildef. l. c. c. 8; Ferrera ad a. 633—636). Auf Justus folgte als Metropolit von Toledo Eugenius I., gleichfalls ein Schüler des Helladius im Kloster Agli zu Toledo, ein tugendhafter, verständiger und der Astronomie kundiger Prälat. Er führte den Vorsitz auf dem Concil zu Toledo, welches König Chintila zur Bestätigung seiner Wahl und Befestigung des Thrones im J. 636 berief; zwei Jahre nachher wohnte er einer andern von Chintila berufenen zahlreichen Nationalsynode zu Toledo an, welche den vielfachen Unordnungen und Zerrüttungen, welche die Wahl der Könige zu verursachen und zu begleiten pflegte, abzuhelfen beabsichtigte und unter Anderm auch bestimmte, (obgleich der hl. Isidor die gezwungenen Bekehrungen der Juden getadelt und das

633 abgehaltene toledanische Concil dieselben mißbilliget hatten), keinen Juden mehr im Reiche zu dulden, der nicht zur katholischen Kirche überträte; endlich war Eugenius bei der Nationalsynode zu Toledo anwesend, welche K. Chindaswinth im J. 646 abhalten ließ, worin nebst Anderm die Bestimmung getroffen wurde, daß in Betracht des Königs und seines Hofes wie auch zu ihrem und des Erzbischofs von Toledo Trost die benachbarten Bischöfe dieser Stadt verpflichtet seien, alljährlich einen Monat lang hier Aufenthalt zu nehmen (s. die Acta dieser Concilien bei Loaysa, Aguirre, Ferrera &c.). Nachdem Erzb. Eugenius I. im J. 647 mit Tod abgegangen war, zierte die Erzkirche von Toledo der hl. Eugenius II. vom J. 647 bis 658. Zu dem, was ich über diesen hl. Bischof in dem Artikel: Eugenius, der heilige, Erzbischof von Toledo, gesagt habe, sei hier noch Folgendes hinzufügt. Im J. 653 wohnte Eugenius II. der großen Synode zu Toledo an, welche K. Receswinth zur Befestigung der Kirchenzucht und des Reichsfriedens abhalten ließ und bei welcher der Metropolit Orontius von Merida präsidirte; zum ersten Male unterzeichneten hier die Beschlüsse auch die Klosteräbte und die weltlichen Großen. Dieß war die letzte Nationalsynode zu Toledo, auf welcher ein auswärtiger Metropolit den Vorsitz führte; nach 653 führte stets der Metropolit von Toledo den Vorsitz, so daß also seit dieser Zeit ein bedeutendes Uebergewicht des Erzbischofes von Toledo über die übrigen Metropoliten Spaniens hervortritt. Nachdem Eugenius II. zwei toletanischen Synoden in den J. 655 und 656 beigewohnt und dabei den Vorsitz geführt, starb er den 13. Nov. 658, und es kam an seine Stelle der hl. Ildefons, ein Mann aus dem vornehmsten gothischen Adel und was noch viel höher anzuschlagen, ein frommer, eifriger, beredter Seelenhirt, der wider seinen Willen aus dem Kloster Agli, dem er als Abt vorgestanden, auf den Pontificalthron erhoben, denselben mit Tugend und Gelehrsamkeit schmückte. Ildefons starb den 23. Jänner 667; sieh über ihn den Art. Ildefons und außerdem die Bollandisten zum 23. Jänner. Der Nachfolger des hl. Ildefons hieß Quiritius und regierte bis zum Jänner 680; er führte einen unsträflichen Wandel und saß 675 einer Synode zu Toledo vor. Ueber den Nachfolger des Quiritius, den hl. Julianus, siehe meinen Artikel: Julianus. Aus der unter seinem Vorsitze 681 gehaltenen Synode zu Toledo ist besonders der sechste Canon merkwürdig, worin dem Erzbischof von Toledo, da er der Person des Königs am nächsten sei, die Gewalt übertragen wird, jeden Bischof, den der König mit seinem Rathe ernennen werde, sofort kirchlich zu bestätigen und zu ordiniren, worauf dann der neue Bischof in den nächsten drei Monaten vor seinem Metropoliten sich zu stellen habe. Es war also das Uebergewicht des Metropoliten von Toledo über alle Metropoliten und Bischöfe Spaniens schon so gewachsen, daß man den Stuhl von Toledo von Seite des spanischen Clerus und des Königs als Primatie betrachtete und durch diesen Canon letztere einen mächtigen Zuwachs erhielt. In der toletanischen Synode vom J. 683 wurde im 12. Canon der Recurs von den Metropoliten an den König erlaubt. Kurz nach dieser Synode brachte ein Legat des Papstes Leo II. die Acten der gegen die Monotheliten abgehaltenen ökumenischen Synode nach Spanien und verlangte im Namen des Papstes die Bestätigung dieses Concils durch eine allgemeine spanische Kirchenversammlung. Diesem päpstlichen Wunsche entsprach die toletanische Synode vom J. 684 und bestätigte auch eine von dem vorsitzenden Erzbischof Julian abgefaßte Schutzschrift des Glaubens, worauf eine Gesandtschaft nach Rom abgeordnet wurde. Im J. 688 fand wieder eine Synode zu Toledo statt, welche die dem Papste Benedict II. anstößigen Ausdrücke in der Schutzschrift Julians in ganz katholischem Sinne erklärte, womit sich Papst Sergius I. vollkommen befriedigte. Julian starb am 8. März 690. Sein Nachfolger auf dem Metropolitenstuhle Toledo's, Sisebert, wurde auf der Synode zu Toledo vom J. 693 wegen Hochverraths abgesetzt und an seine

Stelle der Erzbischof Felix von Sevilla gewählt. Felix starb im J. 700 mit dem Ruhme eines gottesfürchtigen und gelehrten Mannes, nachdem er 694 und 699 zwei Synoden zu Toledo präsidirt hatte. Nun soll sich nach einigen Nachrichten Sisebert wieder auf den erzbischöflichen Stuhl von Toledo geschwungen haben; man hat aber jedenfalls Ursache zu glauben, daß Sisebert des bischöflichen Thrones nur für sehr kurze Zeit sich bemächtigte und bald dem würdigen Gunderich den Platz räumen mußte. Gunderich war so glücklich, das Unglück seines Vaterlandes, den Sturz der westgothischen Herrschaft in Spanien nicht mehr zu sehen, indem er um 707 starb. Hatte er sich bemüht, dem bereits auch unter dem Clerus eingerissenen Verderben einen Damm entgegenzusetzen und den despotischen, grausamen, sittenlosen und irreligiösen König Wittiza auf bessere Bahnen, wiewohl vergeblich, zu leiten; so bestieg jetzt Sindered den Metropolitenstuhl von Toledo, welcher im Einverständniß mit Wittiza alte, ehrwürdige und eifrige Geistliche verfolgte und alle Zucht unter dem Clerus und den Laien zu Grunde gehen ließ, indem er sich dem königlichen Jungfrauen- und Frauenschänder, der den Geistlichen die Ehe und den verheiratheten Laien Beischläferinnen gestattete, nicht standhaft entgegensetzte. Einige spanische Geschichtschreiber versichern, Wittiza hätte sich sogar der Abhängigkeit von der römischen Kirche entzogen, was jedoch Ferrera für fabelhaft erklärt (s. ad a. 708). Wittiza starb 710; ihm folgte der letzte westg. König Roderich, unter welchem (711) die Araber, von dem Grafen Julian, den Söhnen Wittizas und dem Erzbischofe Oppas von Sevilla herbeigerufen und von den Juden thätigst unterstützt, der westgoth. Herrschaft ein Ende machten. (Vgl. die Art. Gothen und Mauren). Als die Araber vor Toledo erschienen, flüchteten viele Christen mit Zurücklassung ihrer Habe nur den hl. Glauben und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft rettend, mit Kirchengeräthschaften und hl. Leibern in die asturischen Gebirge; dahin wendeten sich auch viele Christen aus andern spanischen Städten und Gegenden, und so erhielt sich hier der Same der gothischen Freiheit, der bald unter dem tapfern christlichen Helden Pelagius Wurzel faßte, sich langsam aber kräftig entwickelte, den Königreichen Asturien und Leon den Ursprung gab und zu dem endlichen völligen Sturze der arabischen Herrschaft in Spanien den Grund legte. Erzbischof Sindered von Toledo flüchtete, statt bei der betrübten Christenheit als Tröster und Helfer zurückzubleiben, nach Rom, wo er noch im J. 721 auf einer von Papst Gregor II. gehaltenen Synode erscheint. So lange Sindered lebte, scheint es, führten zwei sehr würdige Geistliche Evantius, Archidiacon von Toledo und Urbanus, Cantor dieser Erzkirche (beide † um 742), im Namen Sindereds die Administration der toletanischen Kirche; indeß halten Einige den genannten Urbanus für einen wirklichen Metropoliten von Toledo, während wieder andere Nachrichten aus dem zehnten Jahrhunderte einen gewissen Suinered als Nachfolger Sindereds bezeichnen. Mag dem sein wie ihm wolle, jedenfalls sieht man hieraus, wie tief der ehemalige herrliche Königs- und Metropolitensitz in Folge der arabischen Herrschaft herabsank. Außer Evantius und Urbanus blühten damals in Spanien manche andere sehr würdige Bischöfe und Geistliche, welche in dieser schweren Zeit die Gläubigen aufrecht erhielten und die Kirche zierten, so z. B. der fromme und gelehrte Fredoarius, Bischof von Acci († um 741); die zwei Priester und Martyrer Nicolaus und Leonhard zu Ledesma († 745); der Bischof Isidor Pacensis, welcher um 750 eine für die damalige spanische Zeitgeschichte nicht unwichtige, wenn auch oft dunkle Chronik verfaßte; der Bischof Odoarius von Lugo u. A. m. Die Erzkirche von Toledo erhielt um die Mitte des achten Jahrhunderts an Cixila einen würdigen Metropoliten, der in schwierigen Zeiten dieser Kirche rühmlich vorstand und von dem wir Notizen über das Leben und die Schriften des hl. Ildefons besitzen (s. Bolland. ad 23. Jan. in vita s. Ildefonsi). Cixila starb um 782—784, da sein Nachfolger

Elipandus von dem hl. Beatus in seinen wider ihn 785 geschriebenen Werken der neue Erzbischof genannt wird. In Spanien waren damals, in Folge der arabischen Herrschaft, verschiedene Unordnungen und Irrthümer aufgetaucht; die Migetianer (von ihrem Urheber Migetius oder Mingentius so genannt) traten gegen den in Spanien längst eingeführten dionysischen Ostercyclus auf (s. Osterfeierstreit); Andere behaupteten die Unnöthigkeit des Fastens an Freitagen und Samstagen; dort und da rührten sich pelagianische, manichäische und prädestinatianische Ansichten, und die Laxität des Lebens und der Verkehr der Christen mit den Arabern und Juden führten bereits häufige Heirathen zwischen Christen, Moslemen und Juden herbei; sogar Priester erfrechten sich, verheirathete und von ihren Männern verlassene Frauen zu ehelichen. Um diesen Unordnungen und Irrlehren in der rechten Weise zu steuern, wendete sich der eifrige Bischof Egila von Granada an den Papst Hadrian I. und erhielt von diesem die geeigneten Anweisungen (s. Cenni, Cod. Carol. t. I. p. 389—404). Aber auch Elipandus, der Erzbischof von Toledo, ließ es nicht an Eifer wider die eingeschlichenen Mißbräuche und Irrthümer fehlen, und hielt eine Synode zu Sevilla ab, auf welcher sich einige Bischöfe von Andalusien einfanden, mit denen er die Migetianer verdammte. Allein der heftige und stolze Elipandus brachte bald über das ganze christliche Spanien Verwirrungen, die viel ärger waren als die von ihm bekämpften, indem er und mit ihm der Bischof Felix von Urgel die mit dem Nestorianismus eng verwandte Lehre aufstellte, Christus sei zwar seiner Gottheit nach eigentlicher und natürlicher Sohn Gottes, aber als Mensch nur „filius Dei adoptivus" (s. d. Art. Adoptianer; vgl. Döllingers Lehrb. der Kirchengesch. Bd. I. über den Adoptianismus). Ueber die Frage, ob Elipandus oder Felix der erste Urheber dieses Irrthums gewesen, lauten die Antworten verschieden; die gewöhnliche Annahme ist zwar, Elipandus sei erst durch ein Antwortsschreiben des Felix in seinem Irrthume ganz fest geworden; indeß ist es nicht unwahrscheinlich, daß Elipandus der erste Urheber gewesen und den Felix um 787 vorzüglich nur in der Absicht um Rath gefragt habe, um diesen wegen seiner theologischen Kenntnisse geachteten Bischof auf seine Seite zu ziehen, was ihm auch vollkommen gelang. Da die neue Lehre bald vielen Beifall, selbst bei einigen Bischöfen, fand, so traten gegen dieselbe auch sogleich eifrige Gegner in die Schranken, vorzüglich der Priester Beatus von Valcabeda am Fuße des Berges Liebana, und Etherius, Bischof von Osma, beide nach Asturien geflüchtet. Als Elipandus Nachricht erhielt, daß Beatus und Etherius ihn des Nestorianismus beschuldigten, schrieb er sogleich an den Abt Fidelis und bat ihn, beiden ihre schismatische und häretische Dreistigkeit zu verweisen und ihre Ketzerei aus Asturien zu vertreiben; dagegen solle man an seiner Lehre festhalten „nam nunquam est auditum, ut Libanenses Toletanos docuissent; notum est plebi universae, hanc Sedem sanctis doctrinis ab ipso exordio fidei claruisse et nunquam schismaticum aliquid emanasse" (s. Alcuini opp. ed. Frob. t. II. p. 587). Allein Beatus ließ sich von der Vertheidigung der kathol. Lehre nicht abhalten; er schrieb nun (im J. 785, s. Florez t. V. p. 359) in seinem und des Etherius Namen zwei Bücher adversus Elipandum, die bei Canis. Basn. thesaur. Mon. t. II. p. I. p. 297—375 abgedruckt sind. Aus dieser Schrift, welche viele theologische Kenntnisse verräth und in vielfacher Beziehung merkwürdig ist, ersieht man, wie damals schon das ganze christliche Spanien in zwei Lager getheilt war, das eine für, das andere wider die Lehre des Elipandus; auch richtete bald darauf Papst Hadrian ein Schreiben an die Bischöfe in Spanien, worin die Lehre des Elipandus für ketzerisch erklärt und andere Irrlehren verdammt wurden (Cenni l. c. p. 442—458). Noch größere Verbreitung erhielt der Adoptianismus, als Bischof Felix von Urgel um 787 sich für denselben erklärte und um die Vertheidigung und Verbreitung desselben in den Pyrenäen und diesseits derselben eifrigst und nicht ohne Geistesgewandtheit

annahm. Da Urgel seit 785 den Franken gehörte und mithin die Irrlehre auch das fränkische Reich bedrohte, ließ Carl der Große 791 eine Synode zu Narbonne, auf welcher auch Felix von Urgel erschien und unterzeichnete, abhalten; man weiß jedoch nichts Gewisses über diese Zusammenkunft. Im J. 792 berief Carl eine Versammlung von Bischöfen nach Regensburg; diese verwarf die neue Lehre und Felix selbst, der auf Carls Befehl in dieser Synode hatte erscheinen müssen, entsagte ihr mit dem eidlichen Versprechen, sie nie mehr vorzutragen; denselben Schwur wiederholte er vor dem Papste Hadrian zu Rom, wohin er nach der Regensburger Synode unter der Geleitschaft Angilberts geschickt worden war. Allein kaum war Felix nach Urgel zurückgekehrt, wo er indeß nicht mehr die bischöfliche Verwaltung führen durfte, so bekannte er sich sogleich wieder, von Elipandus und andern spanischen Adoptianern angespornt, zu der eben erst von ihm selbst abgeschworenen Lehre; Elipandus aber und die ihm gleichgesinnten spanischen Bischöfe schrieben an die fränkischen Bischöfe und Carl den Großen, verfochten den Adoptianismus als die ächte katholische Lehre, schilderten den Beatus als einen Erzketzer und Fleischessünder und beschworen den König, er möge zwischen Felix und Beatus als gerechter Schiedsrichter entscheiden, die Häresie des Beatus aus seinem Reiche verbannen und den Felix wieder auf den bischöflichen Stuhl zurückführen (s. Florez t. V. p. 558, und Alcuini opp. ed. Frob. t. II. p. 567 etc.). Auf diese Zuschriften antwortete Carl mit der Berufung einer großen Synode nach Frankfurt im J. 794, auf welcher außer dem König die päpstlichen Legaten Theophylactus und Stephanus, der Erzbischof Petrus von Mailand (s. d. Art. Mailand), der Patriarch Paulinus von Aquileja (s. d. Art. Paulinus), im Ganzen 300 Bischöfe aus Teutschland, Frankreich, Italien und England erschienen, aber keiner der spanischen Adoptianer sich sehen ließ. In dieser Synode wurde die neue Lehre abermals verworfen und dieses Urtheil sodann auf einer noch 794 von Papst Hadrian I. zu Rom abgehaltenen Synode bestätiget. Carl sendete die Entscheidung des Frankfurter Concils sammt einem päpstlichen Mahnbrief und einem eigenen sehr gnädigen Ermahnungsschreiben an Elipandus und die übrigen Bischöfe Spaniens ab, aber Alles war umsonst. Ebenso fruchtlos blieben die zu Frankfurt approbirte Schrift Paulins von Aquileja (libellus sacrosyllabus de ss. Trinitate adversus Elipandum et Felicem), ein sehr freundliches Schreiben Alcuins an Felix von Urgel (s. Alcuins Brief an Felix bei Froben t. I. p. 783—787) und eine demüthige und liebreiche Zuschrift Alcuins an Elipandus (s. dieses Schreiben bei Froben t. I. p. 836—868). Felix schrieb vielmehr, im Einverständniß mit Elipandus, wider Alcuin und sendete diese Schrift dem Kaiser Carl zu; Elipandus aber antwortete dem Alcuin mit einem merkwürdigen Schmähbrief, der viele Aehnlichkeit mit den crassesten Producten aus der Feder Luthers hat (s. Elipandus Brief l. c. S. 868—876), worauf dann Alcuin im Auftrage Carls seine sieben Bücher adversus Felicem und vier Bücher adversus Elipandum, und Paulinus von Aquileja drei Bücher contra Felicem abfaßte, und Papst Leo III. im Anfang des J. 799 eine Synode zu Rom hielt, in welcher die Schrift des Felix gegen Alcuin verworfen wurde (s. Froben I. S. 932—934). Bald nach dieser römischen Synode veranstaltete Carl im Mai 799 die bekannte Synode zu Aachen, zu welcher er durch den Erzbischof Leidrad von Lyon (s. d. Art. Leidrad) den hartnäckigen Felix rufen ließ. In dieser Synode fand in Carls Gegenwart und auf sein Geheiß eine Disputation, die sieben Tage lang dauerte, zwischen Alcuin und Felix statt; dieser erklärte sich endlich für überwunden und schwor seinen Irrthum ab; da man ihm aber nicht recht traute, übergab man ihn dem Erzbischof Leidrad zur Verwahrung. Seitdem hielt ihn Alcuin für wahrhaft bekehrt und sogar für seinen Freund, allein man hat Grund an der Aufrichtigkeit seiner Bekehrung zu zweifeln; wenigstens stellt dieß Leidrads Nachfolger, Erzbischof Agobard, in seiner Schrift adversus dogma Felicis sehr in Frage.

Felix starb um 816. Schon lange vor seinem Tode waren die spanischen Adoptianer zahlreich von ihrem Irrthume abgestanden, indem sich um 800 nach Alcuins Bericht (s. l. c. S. 136) in Folge der Bemühungen Leidrads und seiner Gefährten 20,000 Anhänger des Adoptianismus davon lossagten („usque XX millia conversi sunt inter Episcopos, Sacerdotes, monachos, populum, viros et feminas etc.“). Unter den damals bekehrten Bischöfen befand sich aber keineswegs der Haupturheber der adoptianischen Wirren, Elipandus. Dieser hatte auf die Kunde, daß Felix abermals zu Carl beschieden worden sei, ungefähr im Nov. 799, an Felix einen Brief geschrieben, worin er ihn zur Standhaftigkeit aufmunterte und heftig gegen Alcuin loszog (s. l. c. S. 915 u. 938 2c.), und daß er, als die oben erwähnten 20,000 spanischen Adoptianer ihren Irrthum aufgaben, hartnäckig blieb, bemerkt Alcuin ausdrücklich (s. l. c. S. 136); wahrscheinlich verharrte er in der Ketzerei bis zu seinem Tode, der noch vor dem Ende seines Collegen Felix eintrat. — Auf die adoptianischen Wirren folgte um die Mitte des neunten Jahrhunderts unter dem Kaliphen Abderrahman († 852) und dessen Nachfolger Mohammed eine Christenverfolgung, die vielen Christen, von denen sich gar manche mit großem Eifer zum Martyrthum drängten, das Leben kostete. Erzbischof von Toledo war damals Wistremir, eine Fackel des hl. Geistes und ein Licht für ganz Spanien, wie ihn sein Lebensbeschreiber und erwählter Nachfolger Eulogius nennt. Leider waren damals einige andere spanische Bischöfe, wie der Metropolit Recafried und der Bischof Hostigesius von Malaga, nicht von gleichem Geiste beseelt, sondern gaben sich zu schändlichen Werkzeugen der saracenischen Tyrannei gegen eifrige Bischöfe, Priester und Christen her. Zu bemerken ist, daß der Einfluß der Kirche von Toledo auf die übrigen spanischen Bischöfe und Kirchen bereits mehr und mehr geschwächt wurde theils, indem sich Bischöfe wie Recafried und Hostigesius zu Tyrannen über ihre Mitbischöfe aufwarfen, theils auch, indem Cordova, der Mittelpunct der Kaliphenmacht und die Hauptstadt des Reiches, allmählig der vorzügliche Vereinigungspunct der unter moslemischer Herrschaft zerstreut lebenden Christen und der Hauptsitz von Allem wurde, was in diesen Ländern die christliche Kirche von den Trümmern ihrer vorigen Macht und Würde noch retten konnte; daher denn auch jetzt nicht mehr zu Toledo, sondern zu Cordova unter den Augen und dem Einflusse der moslemischen Gewalthaber hin und wieder Concilien gehalten wurden; so fand 852 auf Abderrahmans Geheiß eine Synode zu Cordova statt, auf welcher mehrere Metropoliten (ohne Zweifel die von Sevilla, Merida oder Toledo) anwesend waren; ein anderes Concil zu Cordova fällt in das J. 862, und noch zwei andere daselbst gehaltene Concilien führt Florez an (Esp. sagr. X. p. 355—356; Dr. H. Schäfer, Gesch. von Spanien, B. II. S. 115—117). Inzwischen starb 858 der Erzbischof Wistremir von Toledo, und wurde nach seinem Tode der hl. Eulogius, Priester zu Cordova, ein muthiger und gelehrter Vertheidiger der christlichen Religion und Tröster und Beiständer der christlichen Bekenner und Martyrer, zum Nachfolger gewählt „ab omnibus comprovincialibus et confinitimis episcopis electus et dignus est habitus et pro relatu omnium est comprobatus“ sagt sein Freund Alvarus, s. vita s. Eulogii bei Bolland. ad 11 Martii); jedoch konnte die Consecration des Gewählten in Folge der fortdauernden traurigen Verhältnisse der spanischen Kirche nicht vorgenommen werden und enthielten sich die Bischöfe bei seinen Lebzeiten einer neuen Wahl. Siehe über Eulogius meinen Art. Eulogius, gewählter Erzbischof von Toledo, Schriftsteller und Martyrer. Eulogius ist der letzte berühmte Name, der die Erzkirche von Toledo während der arabischen Herrschaft schmückte. Nach ihm erhielten die Christen Erlaubniß, sich einen neuen Erzbischof zu wählen; sie wählten einen gewissen Bonitus, von dem aber außer seinem Namen nichts Weiteres bekannt ist. Der letzte Metropolit von Toledo, von dem man sichere Nachricht hat, starb im J. 926 und hieß Johannes. —

Im J. 1085 verloren die Araber die Stadt Toledo und endete ihr toletanisches Reich; am 25. Mai 1085 hielt K. Alfonso VI. seinen feierlichen Einzug in Toledo. Alfons wählte die den Christen wieder gewonnene alte Hauptstadt zu seiner gewöhnlichen Residenz und da die Stadt bei ihrer Wiedereroberung zum größern Theile von Arabern und Juden bevölkert war, suchte er die christliche Bevölkerung von allen Seiten her zu vermehren. Sodann (1086) veranstaltete er zu Toledo eine Synode beinahe aller Prälaten und Großen seiner Staaten, auf welcher Bernard, ein Franzose, Mönch zu Clugny und nachher Abt des berühmten Klosters Sahagun, zum Erzbischof von Toledo gewählt wurde. So erhielt nun Toledo wieder einen Erzbischof, und bald darauf wurde der neuerrichteten Metropole auch der Primat wieder restituirt, indem Papst Urban II. durch Bulle vom 15. Oct. 1088 den nach Rom gereisten Erzbischof Bernard mit dem Pallium schmückte und ihn zum Primaten für alle spanischen Reiche aufstellte: „Maximas, ut decet gratias Deo agimus — heißt es in dieser Bulle — quod Ecclesia Toletana, cujus tam antiqua dignitas et tanta in Hispania Galliaque auctoritas fuit, post annos ferme trecentos septuaginta a Saracenorum jugo liberata sit. Itaque tum hujus Ecclesiae reverentia, tum regis Alphonsi precibus permoti pallium tibi damus, nempe dignitatis sacerdotalis plenitudinem, teque in omnibus Hispaniarum regnis Primatem constituimus, qua praerogativa dudum Episcopos Toletanos praeditos fuisse constat. Omnes Hispaniarum Episcopi te Primatem suum venerentur, et si inter ipsos causa emerferit gravioris momenti, eam, salvis tamen cujuslibet Metropolitae privilegiis, ad te deferant." — Erzbischof Bernard führte eine heilsame Regierung, berief tugendhafte und gelehrte Geistliche aus Frankreich nach Spanien, richtete Bisthümer auf, hielt 1114 eine Synode zu Leon und nahm den Arabern Alcala de Henares ab. Uebrigens suchte sich der Erzbischof Mauritius Burdinus von Braga (bald nachher Afterpapst Gregor VIII.) der Primatie von Toledo zu entziehen. Bernard starb 1125. Sein Nachfolger war Raymund, einer jener Geistlichen, die Bernard aus Frankreich nach Spanien gebracht hatte; er wohnte der von dem päpstlichen Legaten Humbert 1125 zu Carrion berufenen Synode bei, präsidirte 1129 der Synode zu Palentia, war bei der Reichsversammlung zu Leon 1135, auf welcher König Alfonso VII. zum Kaiser erklärt wurde, hielt 1138 eine Synode zu Leon und war 1148 bei der Synode zu Rheims gegenwärtig. Im J. 1126 gab König Alfonso ihm und seinen Nachfolgern auf dem Erzstuhle zu Toledo für ewige Zeiten Alcala de Henares; von Raymund an bis auf den berühmten Rodrigo Ximenes erließen die Erzbischöfe von Toledo als Herrn von Alcala viele Gesetze, welche für die Kenntniß des damaligen Rechtszustandes und der Municipalverfassung sehr wichtig sind. Dem Erzbischof Raymund († 1150) folgten: Erzbischof Johann † 1166, Cerebrun † 1181. Nach Cerebruns Tod wurde Pedro de Cardona zum Erzbischof gewählt, der aber bald nach seiner Ernennung und noch vor der Consecration starb; an seine Stelle trat Erzbischof Gonzales † 1191, und sodann Martin von Pisuerga † 1208. Einer der eifrigsten und gelehrtesten Erzbischöfe von Toledo war Roderich Ximenes 1208—1247. Er begleitete die Könige Alfons den Edlen und den hl. Ferdinand (s. d. Art. Ferdinand) auf ihren Feldzügen gegen die Moslemen, wußte gegen sie das Schwert tapfer zu schwingen, bewies sich als einen Vater der Armen, und schrieb eine historia Gothica oder Chronicon rerum in Hispania gestarum, wie auch eine historia Romanorum, Hunnorum, Wandalorum, Suevorum, Alanorum, Silingorum, Arabum, und eine historia Ostrogothorum — Bücher (bemerkt Mosheim) die für seine Zeiten ganz gut waren (sie stehen in Andr. Schotts Hisp. illustr. t. II.). Zu dem Meisterstück der gothischen Baukunst, nämlich der neuen Cathedrale, die der hl. Ferdinand zu Toledo erbaute, leistete auch Erzbischof Roderich hilfreiche Hand. Die Primatie seiner Kirche, die von den Erzbischöfen von Braga,

St. Jacob und Tarragona angestritten wurde, vertheidigte er tapfer und reiste deßhalb auch nach Rom. Er starb 1247. Seine Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle Johannes de Medina Pomar und Gutierre regierten nur sehr kurz; ersterer starb schon im Juli 1248 und letzterer im August 1250, worauf Sancho, Sohn des hl. Ferdinand, den erzbischöflichen Stuhl bestieg, † 1260. Mariana führt den Dombechant Paschalis oder Paschasius als Nachfolger Sanchos auf. Nach dessen baldigem Tode wurde der Infant Sancho von Aragonien Erzbischof, welcher in einer Schlacht gegen die Ungläubigen vor Granada gefangen genommen und niedergehauen wurde 1275. In der Angelegenheit der Doppelwahl des Gonzalez Gudiel, Bischofs von Burgos und des Abtes Rodriguez von Covarnuvias zum Erzbisthum von Toledo, erklärte Papst Nicolaus III. die Nichtigkeit beider Wahlen und nahm selbst das Recht der Besetzung in Anspruch. Demnach ernannte er den Bischof Gonzalez Gudiel von Burgos zum Erzbischof von Toledo und sendete ihn mit einem Empfehlungsschreiben, worin seinen Eigenschaften und seiner Gelehrsamkeit großes Lob gespendet wurde, nach Toledo ab. Papst Bonifaz VIII. ernannte diesen Erzbischof, für den er eine besondere Achtung hatte, im J. 1298 zum Cardinal, aber schon sechs Monate nach seiner Erhebung zum Cardinalate starb Gonzalez, der erste unter den toletanischen Erzbischöfen, welchem das Cardinalat zu Theil geworden war. Der Erzbischof Gonzalez Diaz Palomec († 1310) hielt 1302 zu Pegnafiel eine Synode; unter den hier gefaßten Beschlüssen kommen mehrere sehr heilsame und interessante vor, z. B. die Verpflichtung aller bepfründeten Geistlichen zu dem täglichen Breviergebete, die Einführung der Constitution und Bulle des Papstes Bonifaz VIII. bezüglich der Immunität des Clerus und Kirchenguts, die Einführung des Festes des hl. Ildefons in allen Provinzen von Toledo, tägliche Abbetung des Salve Regina und dreier Gebete (eines für die Kirche, das andere für den Papst, das dritte für den König) nach der Complet, Bereitung der hl. Hostien durch die Geistlichen selbst oder durch andere vertrauenswürdige Personen, Bestrafung der Wucherer ꝛc. Auf königliche Empfehlung wurde nach dem Tode des Erzbischofs Gonzalez von dem Capitel zu Toledo Gutier Garcias de Toledo zum Erzbischof gewählt. Papst Clemens V. committirte die Erzbischöfe von Toledo, St. Jacob und Sevilla, ingleichen die Bischöfe von Palentia und Lissabon zur Untersuchung in Angelegenheit der Tempelritter in Spanien und Portugal. Diesen Auftrag vollzog Erzbischof Gutier von Toledo und die übrigen Erzbischöfe und Bischöfe mit möglichstem Fleiße, und das Resultat der Untersuchung war, daß auf der Synode zu Salamanca (Oct. 1310) die Tempelherrn feierlich für unschuldig erklärt wurden (s. d. Art. Templer). Erzbischof Gutier starb im Sept. 1319. Sein Nachfolger war der Infant Johann, Sohn des K. Jayme von Aragonien; er hielt Synoden zu Toledo 1323 und 1324 und zu Alcala 1326, suchte die Primatie gegen die Erzbischöfe von Tarragona und Saragossa geltend zu machen, wogegen ihm aber diese mit dem Banne drohten, und vertauschte 1327, da ihm König Alfonso von Castilien aus Mistrauen die Würde des Großkanzlers abgenommen, sein Erzbisthum gegen das von Tarragona. So wurde der Erzbischof von Tarragona, Ximenes de Luna, Erzbischof von Toledo. Der Infant Johann, ein tugendhafter und gelehrter Herr, starb als Erzbischof von Tarragona 1334, Ximenes de Luna 1337. Gilles Alvarez d'Albornoz, der Nachfolger des Ximenes de Luna, welcher die Eigenschaften eines Prälaten mit denen eines tapfern Kriegers und klugen Feldherrn vereinigte, wurde von Papst Clemens VI. in die Zahl der Cardinäle aufgenommen und 1353 von Papst Innocenz VI. beauftragt, dem apostolischen Stuhle den Kirchenstaat wieder zu erobern. Albornoz war der rechte Mann dazu und entledigte sich seines Auftrags in glänzender Weise, so daß, als Papst Urban V. von Avignon nach Viterbo kam (1367), Albornoz ihm den ganzen Kirchenstaat überantworten konnte. Leider

starb Albornoz bald darauf (August 1367) (s. Leo, Gesch. von Italien, IV. 520—535). Auf dem Stuhle zu Toledo folgte nach Albornoz und nachdem Gonzalez d'Aguilar kurz nach seiner Erhebung gestorben war, der Erzbischof Vasco (oder Velasco) Fernandez, welchen König Pedro der Grausame von Castilien 1360 nach Portugal verbannte. Vasco mußte unverzüglich und von Allem entblößt abreisen, nicht einmal sein Brevier durfte er mitnehmen; er begab sich nach Coimbra in ein Dominicanerkloster, woselbst er den Rest seines Lebens in stiller Frömmigkeit verlebte. In edler Resignation entsagte Vasco allem Anrechte auf das Erzbisthum Toledo, um in der schwülen Zeit diese Kirche nicht ohne Hirten zu lassen; sein Nachfolger wurde Gomez Manrique, Erzbischof von St. Jacob, († 1375). Ein sehr rühriger aber auch unruhiger Prälat war der Erzbischof Pedro Tenorio von Toledo, der durch seinen Ehrgeiz, bei der Regentschaft des jungen Königs Heinrich die Hauptrolle zu spielen, große Verwirrungen anrichtete und gefangen gesetzt, doch bald wieder frei gelassen wurde. Er besaß große Rechtskenntnisse, führte verschiedene wohlthätige und gemeinnützige Bauten auf, machte mehrere fromme Stiftungen und besuchte seinen Kirchensprengel in Person, was von wenigen seiner Vorgänger und Nachfolger wegen des großen Umfanges der Erzdiöcese geschah; er starb im Mai 1399. Mit Einwilligung des Königs Heinrich von Castilien ernannte und weihte der Pseudopapst Benedict XIII. (Peter de Luna) seinen gleichnamigen Neffen Pedro de Luna zum Erzbischof von Toledo 1403. Zum Beleg für die damaligen Sittenzustände diene die auf dem Landtag zu Madrid 1405 erlassene Anordnung, daß die Beischläferinnen der Geistlichen auf dem Kopf ein Stück von Scharlach oder ein anderes ähnliches Kennzeichen tragen sollten, damit sie nicht für rechtschaffene Frauen angesehen werden könnten. Benedict XIII. der sich aus Frankreich nach Perpignan geflüchtet hatte, hielt im Nov. 1408 mit den Prälaten von Castilien und Aragonien eine Versammlung über die Art und Weise, dem großen Schisma ein Ende zu setzen, und widersetzte sich fortwährend allen Bestrebungen zur gütlichen Beilegung des Schisma. Hatte sich sein Neffe, der Erzbischof von Toledo († im Sept. 1415) an ihn angeschlossen, so war dieß zwar anfangs auch bei dem neuen Erzbischof von Toledo, Sancho de Rojas der Fall, indem sich dieser 1416 der Lostrennung Aragoniens und Castiliens von der Obedienz Benedicts XIII. heftig widersetzte, aber bald nach der Wahl Martins V. schloß er sich diesem an; er starb 1422 im October. Das Capitel hatte viele Mühe, sich über die Wahl seines Nachfolgers zu vereinigen; ein Theil desselben war für den Domdechant Johann Martinez de Contreras, einen Mann von gründlicher Gelehrsamkeit und Frömmigkeit, die Andern verlangten den damaligen Domscholaster zu Toledo Johann Alvarez de Toledo, der den Johann Martinez de Contreras an Verdiensten noch übertraf; da sich aber der König für Contreras verwendete, erhielt dieser den Vorzug. Da Benedict XIII. ungeachtet der Wahl Martins V. seine Papstcomödie fortspielte, richtete Papst Martin V. ein Schreiben an den Erzbischof Contreras von Toledo und an den Bischof von Calahorra, worin sie zu Inquisitoren gegen die Schismatiker aufgestellt wurden. Indeß dauerte auch nach dem Tode Benedicts XIII. durch die lächerliche Wahl des spanischen Canonicus Munoz (s. d. A.) zum Papst das Schisma noch einige Zeit fort. Erzbischof Contreras wohnte 1423—1424) der Synode zu Siena bei (s. d. Art. Siena); Papst Martin V. sendete ihm von Rom aus nach Siena ein Schreiben zu, worin er ihn ermahnte, als Primas der spanischen Kirche allen seinen Einfluß zur Bereinigung der kirchlichen Angelegenheiten aufzubieten. Ungeachtet ihm indeß als Primaten von Spanien zu Rom und zu Siena kirchliche Ehrenrechte zugestanden wurden, wurde er doch mit einigen spanischen Bischöfen wegen Anspruchnahme der Primatialrechte in Streitigkeit verwickelt. Er sah das Ende der Papstposse des Munoz (1429) und starb 1434 im September. Das Domcapitel war in zwei

Theile gespalten, indem die Einen den Dechant von Toledo Ruy Garcias de Villaquiran, die Andern den Archidiacon Vasco Ramirez de Guzman zum Erzbischof wählen wollten. Dieser Zwiespalt veranlaßte den königlichen Befehl zur Wahl des Erzbischofs Cerezuela von Sevilla für Toledo; Cerezuela war ein Bruder des unglücklichen Connetabels Alvar de Luna, er starb 1442 im Februar. Sein Nachfolger Gutierre de Toledo, vorher Erzbischof von Sevilla, ein nicht bloß durch seine erlauchte Abkunft, sondern auch und noch mehr durch die seinem Könige beständig bewiesene Treue sowie durch seinen erbaulichen Lebenswandel und durch eine sein Jahrhundert übertreffende Gelehrsamkeit hervorragender Prälat, starb leider schon im Dec. 1445. Ganz anders war Erzbischof Alfonso Carillo beschaffen, ein ehrgeiziger, unruhiger und hartnäckiger Prälat, das Haupt der Empörung gegen König Heinrich IV. und gegen Ferdinand und Isabella; er starb am 1. Juli 1482. Sein Nachfolger war Pedro Gonsalez de Mendoza, Cardinal († 1495), ein würdiger Vorgänger des berühmten Cardinals und Staatsmannes Ximenes, welch' letzterer auf die kirchlichen und politischen Angelegenheiten Spaniens, auf Krieg und Frieden, auf Wissenschaft und Künste einen ungeheuern Einfluß ausgeübt hat. Ueber Ximenes und seine Nachfolger siehe den Art. Ximenes. Vgl. hierzu d. A. Spanien. [Schrödl.]

Toleranz. Unter Toleranz versteht man im Allgemeinen, wie die Canonisten sagen, diejenige Stimmung und Entschiedenheit des Gemüthes, vermöge der wir Etwas, das uns widerwärtig oder gar ein Uebel dünkt und das wir doch nicht ändern können oder dürfen, geduldig ertragen, es nicht bekämpfen, ja sogar um eines öffentlichen Nutzens willen oder zur Vermeidung eines größeren Schadens bisweilen förmlich zuzulassen und anzuerkennen uns verstehen. Näherhin begreift man unter Toleranz die Duldung gegenüber andern Religionen und wenn man in dieser Beziehung mit dem vielfach mißbrauchten Wort in's Reine kommen will, ist es für unsern Zweck vor Allem nöthig, zu untersuchen, wie die Kirche selbst ihr Verhältniß zu fremden Glaubensgenossenschaften bestimmt hat und noch fortwährend bestimmt. Fassen wir zunächst die einzelnen Bekenner der letzteren in's Auge, so ist es eine bekannte Sache, daß die Moral der von Christus gestifteten Kirche es zuerst war, die das Wort „nil humani a me alienum puto" zur Wahrheit machte und die große Lehre der Welt verkündete, daß alle Menschen ohne Ausnahme und Einschränkung unter dem gleichen Schutze der göttlichen Gebote stehen. Und dabei geht die Meinung der Kirche nicht etwa dahin, daß man bloß gehalten sei, unterschiedslos gegen Alle die sogenannten Rechtspflichten zu erfüllen, sondern sie gebietet auch ihren Gläubigen, keinen Einzigen, dem Aermsten so wenig, als dem Reichsten, dem Sclaven so wenig als dem Freien eine Liebespflicht zu verweigern, die er von uns beanspruchen kann. Insbesondere aber wurde der Umstand, daß Jemand im Glauben von uns getrennt sei, niemals in der Kirche als ein Grund betrachtet, in der angegebenen Richtung eine Ausnahme eintreten zu lassen, und auf die katholische Moral dürfte Einer sich nicht berufen, der auch nur eine kleine Ungerechtigkeit oder eine leise Verletzung der Liebe gegen den Nächsten mit der irrthümlichen Religion, der dieser angehört, rechtfertigen wollte. Wir gehen noch einen Schritt weiter. Wenn wir es auch vollständig festhalten, daß im Grunde genommen vor unserem Gewissen alle Menschen einander gleich sind, so ist damit zunächst doch nur der Satz ausgesprochen, daß an diesen Menschen schlechthin uns Nichts hindern darf, so oft wir in die Beziehung der Pflicht zu ihnen treten, diese Pflicht treu und gewissenhaft zu erfüllen. Ob aber diese moralische Beziehung zu den verschiedenen menschlichen Individuen und wann und wo sie zur Wirklichkeit wird, das hängt von den Verhältnissen des Lebens ab und in diesen Verhältnissen liegt auch der Grund, warum ich zu dem Einen in diesen, zu dem Andern in einen andern, zu Manchen in einen näheren zu Andern in einen entfernteren Rapport mich gestellt finde. Sehen

wir tiefer hinein in diese Gliederungen, in denen das menschliche Leben sich darstellt, so erhellt, wie sie zunächst überall das Resultat der natürlichen beziehungsweise sittlichen Beziehungen sind, welche unter den Menschen bestehen, aber sie erscheinen uns auch weiterhin noch durchschlungen von einem übernatürlichen Band, von dem Bande des Glaubens, das oft die nächsten Verhältnisse durchschneidet, und wenn es das Hegemonische ist, das ganze Leben in vollständig anderer Weise gruppirt. Sehen wir zu, welche Bedeutung nur die Kirche in dieser Sache dem Glauben wirklich zuschreibt. Man hat wahrhaft Ursache, ihre großherzige Auffassung zu bewundern. Nach ihrer Lehre bleiben und sind uns überall die Nächsten, abgesehen von allen Religionen, unsere Verwandten und Freunde und erst unter solchen Personen, die weder in dem einen, noch dem andern Verhältniß zu uns stehen, entscheidet die Gemeinschaft des Glaubens, gegen wen wir die näheren Pflichten haben, so daß nur das mehr oder weniger künstliche Band der gleichen Nationalität demjenigen der Religion untergeordnet wird. Wir fügen dazu noch eine Bemerkung, die sich übrigens im Grunde von selbst versteht; wenn wir bis jetzt auch diejenigen Religionsgenossenschaften, die außerhalb der Kirche stehen, nicht ausdrücklich unterschieden haben, so sind wir doch weit entfernt, sie zusammenzuwerfen, und es war von jeher katholische Anschauung, daß unter sonst gleichen Verhältnissen immer der auf den dreieinigen Gott Getaufte trotz aller Irrthümer uns noch unendlich näher steht, als der Bekenner jedweden andern Glaubens. — Wir haben mit dem Bisherigen betrachtet, wie wir gegen die Anhänger einer fremden Religion die allgemeinen, wie die aus einer besonderen Stellung resultirenden Pflichten zu erfüllen haben unabhängig und abgesehen von dem Glauben, dem sie zugethan sind, nun aber ist auch das positive Verhältniß in's Auge zu fassen, das die Kirche zu diesem ihrem Glauben einnimmt und wir können jetzt, nachdem wir die Momente ausgeschieden, die so oft die Auffassung der Toleranz schon getrübt haben, unserer Aufgabe einen Schritt näher rücken. Betrachten wir zunächst das Bewußtsein, das die Kirche in Betreff ihrer eigenen Wahrheit in sich trägt, und mit dem sie sich allen sonstigen Religionen gegenüberstellt. Wessen sie sich bewußt ist, und was sie als eine Wahrheit festhält, für die sie mit Freuden das Martyrium in der Weltgeschichte duldet, das ist zum Ersten, daß nur Einer es gesagt und mit Recht gesagt: „Ich bin die Wahrheit und das Leben"; zum Andern, daß dieser eine Menschgewordene Gottessohn eine Kirche gestiftet hat, der er sein Erlösungswerk zur Fortführung und Zuwendung an die Menschheit übergeben; und zum Dritten, daß eben sie es ist und keine andere, der diese göttliche Mission geworden. Was sie damit aussprechen und vor Jedermann bekennen muß, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, ist, daß sie die allein unfehlbare und allein seligmachende ist. Dagegen hat man nun von verschiedenen Standpuncten geeifert. Es wäre übrigens nicht mehr an der Zeit und auch hier nicht der Ort, die Gedankenlosigkeit, die in diesen Angriffen sich kundgegeben, des Weiteren zu widerlegen. Nur auf einige fast untergeordnete Puncte wollen wir hier aufmerksam machen, indem wir dabei mehr das Formelle an der Sache in's Auge fassen. In der Behauptung der katholischen Kirche, daß sie die Arche ist, die uns allein sicher durch die Gewässer des Lebens trägt, läge, wenn wir die Sache noch ganz natürlich betrachten, nur dann eine Härte, wenn diese Arche nicht, wie es doch in Wirklichkeit geschieht, jedem den Eintritt gestattete, der für sein ewiges Heil Vorsorge treffen will, und dann ist ja die Wahrheit und Erlösung, die nach ihrer Lehre allein bei ihr gefunden werden kann, nicht etwa ihr eigenes Werk, auf das sie Ursache hätte, mit menschlicher Eitelkeit hinzublicken; dieselbe ist wie sie überall lehrt, nur ein Schatz, der ihr von dem Gottmenschen anvertraut ist, und den treu zu bewahren, und den Menschen zu verkünden, als das, was er ist, sie sich bei Strafe der eigenen Verwerfung verpflichtet fühlt. Man kann mit der Kirche darüber rechten, wenn man vor der

Wahrheit die Augen verschließen will, ob sie in Wirklichkeit auch die Trägerin der von Christus verdienten Erlösung sei und wirklich haben dieß auch verschiedene Häresieen gethan; aber diese selbst haben ihrerseits stets zu der Behauptung sich fortgetrieben gesehen, wenn sie ihre eigene Existenz nicht als eine höchst überflüßige und verwerfliche erscheinen lassen wollten, daß sie es allein und ausschließlich seien, in denen man das Heil des Christenthums zu finden vermöge; ausdrücklich lehrt z. B. der Protestantismus dieß von sich, in dem in Baden-Durlach eingeführten kleinen Katechismus (Carlsruhe 1770). Ja es liegt in der Natur jedweder Religion an ihre eigene innere Kraft zu glauben um in ihr allein das Mittel zu erblicken, die höheren und ewigen Interessen der Seele sicher zu stellen, und die flache Aufklärung der jüngst vergangenen Zeit hat durch ihre Opposition gegen die Ausschließlichkeit der Glaubensbekenntnisse wie sie sagte nicht bloß ihren Unglauben an Christus, sondern vor Allem ihre totale Verkennung des Wesens der Religion, in der traurigsten und eclatantesten Weise erhärtet. Wie bemerkt haben wir hier den Beweis nicht zu liefern, daß die katholische Kirche mit objectiver Wahrheit und zwar allein mit Wahrheit sich den Besitz der ächten und seligmachenden Religion zuschreibt; das, was uns nun obliegt, ist nur die Resultate zu bezeichnen, welche die Kirche ziehen muß, indem sie sich für die allein göttliche hält und insbesondere jede noch innerhalb des Christenthumes stehen bleibende Secte als schlechthin unberechtigt zurückweist. Lenken wir unsere Aufmerksamkeit vorerst wieder auf die einzelnen Personen hin, so ist es klar, daß die Kirche und jeder von ihrem Geiste Beseelte von dem lebhaftesten Wunsch durchdrungen sein muß, dieselben, wenn es sich um einen erst künftigen Abfall handelt, davor zu bewahren, wenn aber die Trennung bereits Thatsache ist, sie um jeden Preis für die Wahrheit wieder zu gewinnen, und die Kirche läßt es bei diesem Wunsche nicht einmal bewenden, sie fordert unabläßig, man denke an das sog. allgemeine Gebet und besonders an die Liturgie des hl. Charfreitags, mit eindringlichem Ernst ihre Angehörigen auf, die im Glauben von uns Geschiedenen der göttlichen Erbarmung zu empfehlen, und noch mehr, sie setzt auch alle übrigen erlaubten und geeigneten Mittel in Bewegung, um dem großen Ziele immer näher zu kommen, das der Herr mit den Worten bezeichnet: „Es wird ein Hirt und eine Heerde sein." Die Thätigkeit, welche die Kirche in dieser Beziehung entfaltet, hat eine doppelte Richtung; sie erstreckt sich entweder auf die ganz und gar außerhalb des Christenthums stehenden Völker und heißt dann Mission im engeren Sinne, oder aber auf die noch innerhalb des Christenthums angesiedelten Religionsparteien, und in dieser letzteren Richtung zieht sie hier unsere besondere Aufmerksamkeit auf sich. Wie müssen nun aber im Allgemeinen die Hebel beschaffen sein, die in dieser großen und erhabenen Wirksamkeit thätig sind? Wir haben bereits bemerkt, sie müssen vor Allem sittlich untadelhaft sein; die katholische Kirche wird es also verschmähen in diesen höchsten Angelegenheiten der Menschheit etwa mit Finanzmitteln oder was noch schlimmer durch Verdrehung der Wahrheit zu operiren; sie müssen aber auch geeignet, d. h. dem erhabenen Ziele, an dem sie arbeiten, angemessen und seiner würdig sein; die Kirche wird also neben dem Gebete die Wahrheit ihres Evangeliums, die zuletzt Alles überwindende, sie wird ihre Liebe, selbst ihr Martyrium einsetzen; aber sie wird sich nie dazu verstehen, mit einer allen Anstand verläugnenden Zudringlichkeit oder durch massenhafte Vertheilung der hl. Schrift oder gar fanatischer Tractätlein unsterbliche Seelen aus einem oft so tief mit ihnen verwachsenen Irrthum befreien zu wollen. Das Bestreben, das solche Mittel nicht verschmäht, wie wir sie angedeutet, um die Grenzen der Religionsgenossenschaft, der man angehört, zu erweitern, nennt man Proselytenmacherei (s. d. A.). Sehen wir von ihr ab, wie man von ihr absehen muß, wenn von der katholischen Kirche die Rede ist, so erhellt, daß jenes heilige und in geheiligten Schranken sich bewegende Bemühen selbst weit entfernt ist,

irgendwie die Liebe, die wir den Andersgläubigen schuldig sind, zu verletzen; ja wir werden umgekehrt sagen müssen, gerade, weil wir auch ihnen gegenüber jegliche Pflicht anerkennen, fühlen wir uns gedrungen, die höchste Wohlthat des Menschengeschlechtes, die Wahrheit und die Erlösung mit ihnen zu theilen, und die Missionsthätigkeit der Kirche in der weitesten Bedeutung des Wortes ist nur die höchste Blüthe jener Liebe, mit der sie die ganze Menschheit umschließt. Man hat an die Kirche das Ansinnen gestellt, ihren Sympathieen und Bestrebungen, soweit sie insbesondere sich auf die Bekehrung der Irrgläubigen beziehen, zu entsagen; die Staatsmänner, die das verlangen, die berühmten Freunde des confessionellen Kirchhoffriedens, bedenken nicht, daß sie damit der Kirche entweder den Verzicht auf den Glauben an die eigene Wahrheit oder eine Herzlosigkeit zumuthen, die sie mit Indignation zurückweisen muß. — Erweitern wir nun aber unsern Gesichtskreis und fassen das Verhältniß in's Auge, in welches die Kirche nicht zu den einzelnen Anhängern der verschiedenen Religionsgenossenschaften, sondern zu diesen selbst und besonders zu den sog. christlichen Confessionen vermöge ihrer eigenen Principien sich stellen muß. Vor Allem ist klar, daß sie nie aufhören kann und aufhören wird, die Gründe für die Wahrheit, die ihr anvertraut ist und in der ihre eigene Existenz bloß ein einzelnes Moment bildet, zu vertheidigen und die Gegengründe andererseits, die gegen dieselben in's Feld geführt werden, in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen; und noch mehr, sie wird es sogar als ihre Aufgabe betrachten, selbst auf das feindliche Gebiet hinabzusteigen, um von innen heraus mit den Waffen der Wahrheit den Bau menschlicher Meinungen zu zerstören. Diese Polemik muß von der Kirche, wie in ähnlicher Weise, im Grunde von jeder Religionsgenossenschaft als ein unveräußerliches Recht betrachtet und festgehalten werden und sie hat ihre Schranken wiederzufinden nur an dem ernsten Zweck und an dem großen Gegenstand, dem sie dient. Weiterhin aber, um das practische Leben in Betrachtung zu ziehen, muß es die Kirche als eine ihrer heiligsten Pflichten ansehen, jede Gemeinschaft in sacris, die man ihr etwa von irgend einer Seite anbieten wollte, auf das Entschiedenste abzulehnen und dafür besorgt zu sein, daß sie einstens ihrem Gott rein das heilige Pfand wieder zurückgeben kann, das sie rein aus seinen Händen empfangen hat, und jede Glaubensgenossenschaft, trage sie einen Namen, welchen sie will, muß die berüchtigte Religionsmischerei, wie sie vor Zeiten des Ideal so mancher Politiker war, als einen tödtlichen Angriff auf ihr Leben verabscheuen und verwerfen, wenn sie selbst nicht als todt und abgestorben sich vor aller Welt legalisiren will. Von diesem Standpunct aus finden auch einige Puncte, um nur diese zu erwähnen, ihre leichte Erklärung; vor Allem die kirchlichen Vorschriften in Betreff der gemischten Ehen und der Taufpathen. Es handelt sich überall nicht um die Verletzung oder Kränkung etwa der Personen, sondern allein um die Reinerhaltung der Religion, und dieser Rücksicht ist es die Kirche schuldig, dafür zu sorgen, daß das katholische Kind unter allen Bedingungen eine katholische Erziehung finde und ist es schuldig, nicht zuzugeben, das der Indefferentismus die Familien mit seiner zerstörenden Thätigkeit durchfresse. Zum größten Theil ganz der nämlichen Absicht, d. h. um die Grenzen der Religionen, die nun einmal eine höhere Hand gezogen hat, nicht verwischen zu lassen, sind die Bestimmungen der Kirche über das Verhalten ihrer Diener gegen die im fremden Glauben Abgeschiedenen entflossen; und wenn sie in außerordentlichen Fällen gegen ganz gefährliche Irrlehrer zu dem äußersten Mittel gegriffen und sie nicht bloß von ihrem eigenen Leben ausgeschlossen, sondern auch den Gläubigen geboten hat, jedwede nähere Beziehung zu ihnen abzubrechen und zu vermeiden (haeretici vitandi), so ist es auch hier bloß das unveräußerliche Interesse der Gesammtheit, nicht etwa ein Mangel an Liebe gegen solche Unglückliche, was sie zu dieser Strenge bestimmt; sie trägt vielmehr sogar das Bewußtsein in sich, daß sie eben mit dieser Strenge

nur das letzte und das allein übrigbleibende Mittel zu Hilfe ruft, um die Verirrten zur Rückkehr zum wahren Glauben aufzufordern. Um aber das Verhältniß der Kirche zu den anderweitigen Religionsgenossenschaften erschöpfend zu beschreiben, müssen wir das Leben selbst nunmehr nach seiner vollen Wirklichkeit in den Kreis unserer Betrachtung ziehen. Die Stellung, welche die Kirche zu den von ihr abweichenden Glaubenssystemen an den Einzelnen, wie im großen Ganzen einnimmt, kann unmöglich bloß in ihrer eigenen Sphäre sich darstellen, sie wird nothwendig auch in dem Volksleben, in das diese Kirche als eine lebendige Thatsache verschlungen ist, sich wiederspiegeln und die Nationen müssen naturgemäß eine ihrer ersten und wichtigsten Aufgaben gerade in der Wahrung der heiligsten, d. h. religiösen Interessen finden. Wenn wir übrigens gesehen, daß die Grundsätze, die wir oben aus dem Wesen der Kirche entwickelt, schlechthin abgeschlossen und unveränderlich sind, so verhält es sich hier in etwas anderer Weise; nicht als ob es für das staatliche Leben nach der angegebenen Richtung nicht auch ein vollkommenes und reines Ideal gäbe; aber dieses Ideal zu realisiren, ist eine Aufgabe zunächst nur der Völker und es liegt darum in der Natur der Sache, daß es nur allmählig in der Wirklichkeit eintritt. Und auch etwas Anderes leuchtet zum Voraus ein, daß dieser Proceß die mannigfachsten Störungen in der Geschichte erfahren wird, und während die Kirche trotz aller Drohungen auf die Thätigkeit nie verzichten kann, die ihre Mittel aus ihrem eigenen Wesen entlehnt, muß sie es der Geschichte überlassen, zu dieser geistigen Wirksamkeit einen materiellen Unterbau, daß wir so sagen, zu schaffen und muß es dulden, ob sie auch die Schuldigen von der Verantwortung nicht freispricht, wenn der Arm des Staates sich ihr entzieht oder sogar feindselig sich gegen sie erhebt. Das geschichtliche positive Recht ist der einzige Gesichtspunct, der in diesen Dingen unmittelbar maßgebend ist. Wir werden die Entwicklung dieses Rechtes, so weit es uns hier interessirt, nur in wenigen flüchtigen Zügen charakterisiren. Bekanntlich kämpfte die alte Welt, an ihrer Spitze das römische Reich, mit aller Kraftanstrengung und mit allen Mitteln der Gewalt gegen das aufkeimende Christenthum und das aus keinem andern Grunde, als weil es sich selbst beherrscht fühlte von einer Religion, die auf das Tiefste sich abgestoßen fand von dem neuen Glauben des Kreuzes. Nachdem aber die Kirche mit Gottes Gnade den Sieg errungen, kehrte sich nun das Verhältniß so ziemlich um; der Staat ging eine innige Vereinigung mit der christlichen Kirche ein und das Heidenthum, wie das Judenthum und die verschiedenen Secten der Häretiker fanden von da an an der Staatsgewalt eine erklärte und bittere Feindin. Von einer freien Religionsübung war ohnehin keine Rede und was die einzelnen Anhänger derselben betrifft, so strebte man durch Entziehung der politischen und Beschränkung der bürgerlichen Rechte, nicht selten durch Confiscation, hin und wieder auch durch Strafe an Freiheit und Leben sie zu vermögen, dem Glauben sich zuzuwenden, welcher der Mittelpunct des Nationallebens und in den Augen der Gesammtheit die einzige Hoffnung der ewigen Seligkeit war. In den germanischen Reichen finden wir dieselben Verhältnisse, nur geschärft und gesteigert. In diesen Staaten, die ganz von dem Leben der Kirche durchwachsen waren, galt der katholische Glaube als die Bedingung, ohne die man kein Recht habe, eine öffentliche, ja in gewisser Weise nicht einmal eine private Existenz zu führen und die Erhebung der Fahne der Häresie wurde als ein Verbrechen betrachtet, das der Staat schon aus Rücksicht für die Kirche zu sühnen und in seinen Folgen zu unterdrücken habe, aber auch ebenso sehr als ein hochverrätherischer Angriff unmittelbar auf die positive Bedingung des ganzen Staatslebens. Nimmt man dazu, daß die Völker, indem sie von solchen Principien ausgingen, nur ein sehr hartes und fast blutiges Strafrecht kannten, so begreift man die Strenge, die in diesen Jahrhunderten vom Mittelpunct des Staates aus gegen die Irrgläubigen angewendet wurde und warum

der Arm der staatlichen Gewalt überall so energisch eingreift, wo die Kirche ihre geistigen Kämpfe streitet. Das, was hier angefochten und angegriffen wird, ist überall nicht die Person des Andersgläubigen, man läugnet auch ihm gegenüber keine einzige der Pflichten, die wir Eingangs besprochen haben, und es ist eine lächerliche Verläumdung, z. B. daß die Katholiken je geglaubt, man dürfe einem Häretiker die Treue nicht halten, aber Jeder nimmt in diesem Leben, nicht nur eine individuelle, sondern auch eine sociale Stellung ein und gerade in der socialen Weltordnung hatten die Häretiker keinen Platz im Mittelalter und schlimm genug für sie, wenn ihre individuelle Ueberzeugung sie zu demselben Widerstreit mit den gesellschaftlichen Verhältnissen führte; es konnte nicht fehlen, daß ihre individuelle Existenz sammt der socialen verkümmert, und oft geradezu vernichtet wurde. Wir haben nicht die Aufgabe, diese Maxime des Mittelalters zu vertheidigen, um so weniger, da es immer die christlichen Staaten sind, nicht die Kirche, welche dieselben im Leben durchgeführt, nur das eine sei bemerkt, daß, um das Mittelalter zu begreifen, man seinen Standpunct in ihm selber nehmen muß, und sobald man dieß thut, wird man zugestehen müssen, daß in jedem politischen Leben die positiv und historisch so gewordenen Verhältnisse maßgebend sind und daß die Opfer, welche demselben gefallen, höchstens sich darüber beklagen konnten, in einer späteren Zeit nicht geboren worden zu sein. Gehen wir nun aber weiter! Die Träger des mittelalterlichen Staatslebens waren zuerst die Fürsten und sie betrachteten es darum hauptsächlich als ihre Pflicht, der Kirche ihren Schutz zu verleihen; über Alle aber ragt hervor als der große Schirmvogt der christlichen Religion der Kaiser der teutschen Nation. Es ist übrigens bekannt, wie diese Kaiser sowohl, als viele andere Herrscher nicht immerdar der Versuchung widerstanden, auf solche Weise eine unzuläßig selbstständige Stellung gegen die Kirche zu gewinnen und je mehr diese Opposition erstarkte, um so mehr mußte ein allgemeiner Umschlag der Verhältnisse befürchtet werden. Dieser Umschlag erfolgte denn auch wirklich in der Reformation, in der, wie nicht zu läugnen, viele Fürsten nur ein Mittel erblickten, sich mit den Schätzen und den Rechten der Kirche zu bereichern. Die materielle Aenderung des Glaubens mochte sie zunächst wenig kümmern. Gehen wir nun des Näheren auf die gewaltige Bewegung ein, welche das 16. Jahrhundert erschütterte, so begegnet unser Auge einen Theiles solchen Reichen, die kaum den letzten Wellenschlag der hochgehenden Fluth empfanden oder in denen der Protestantismus zwar nachdrücklicher auftrat, aber nicht Meister werden konnte. In beiderlei Ländern, wir weisen besonders auf Italien und die pyrenäische Halbinsel hin, fand die neue Religion ganz das nämliche Schicksal, wie die Häresien aller früheren Jahrhunderte; mit allen Mitteln der Gewalt stemmte sich der Staat ihr entgegen; es entstand, da der Widerstand hartnäckiger wurde, die sogenannte Staatsinquisition, um mit blutiger Strenge die neue Lehre, diesen nach Form und Inhalt entschiedensten Angriff auf die Grundlagen der alten Weltordnung zu unterdrücken und die Anhänger des Protestantismus mußten es sich gefallen lassen, von den politischen, theilweise auch den bürgerlichen Rechten ausgeschlossen zu werden. Auf der andern Seite aber begegnen wir auch Staaten, in denen der Protestantismus die Anhänger der alten Religion unter sich brachte oder durch das Staatsoberhaupt, was, wie wir angedeutet, zumeist der Fall war, in Kraft landesherrlicher Gewalt eingeführt wurde; in beiden Fällen wurde er als Staatsreligion proclamirt und die politischen Anschauungen jener Zeit waren so fest gewurzelt, daß er seinerseits die nämliche Ausschließlichkeit an sich nahm, mit der die Religion früherhin geherrscht, und daß die Bekenner des alten Glaubens nunmehr als Verbrecher, jedenfalls als unfähig betrachtet wurden, die wichtigsten Pflichten eines Bürgers und eines Staatsangehörigen auszuüben. So geschah es in den nordischen Reichen, in England, in Holland. An der Themse leuchteten die Scheiterhaufen so gut, wie am Ebro, und an den Niede-

rungen der Nordsee waren die Katholischen so gut Heloten, als die Protestanten in irgend einem Theil der katholischen Welt. Ja man kann sogar keinen Augenblick im Zweifel sein, auf Seite welcher Religion, selbst angenommen, keine von beiden habe um die Behauptung einer wirklich göttlichen Wahrheit gerungen, das größere Unrecht lag; denn wenn es auch dem Protestantismus nahe lag, einen so tief in den Zeiten befestigten Herrscherthron, nachdem er den früheren Inhaber desselben gestürzt, nun seinerseits in Besitz zu nehmen, so hätte es ihm doch noch näher liegen sollen zu bedenken, daß er sich damit in Widerspruch zu seinem innersten Grundsatz der Freiheit und Emancipation von der Auctorität versetzte. An dem Protestantismus ist die Rolle einer Staatsreligion, auch nur menschlich betrachtet, eine Unwahrheit und eine Ungerechtigkeit. Auf der andern Seite traf er die Katholiken schon im wohlerworbenen Besitz aller Rechte vor und auch nur menschlich betrachtet ist es ein ganz anderer Act, ob man einen Abfall von der bestehenden Religion mit gewissen Verlusten bestraft oder ob man Personen, die alle Rechtstitel bewahrt, auf denen ihre öffentliche Existenz ruht, wegen eines Umschwungs der Verhältnisse, an dem sie gar keinen Antheil haben, dieser Existenz beraubt. Und auch das mag hervorgehoben werden, daß wohl der Protestantismus mit den Staatsgrenzen zusammenfällt, die katholische Kirche dagegen anerkannter Maßen ein unauflösliches Ganzes bildet, das über die mannigfachsten Reiche sich erstreckt; was also auch immer in einem einzelnen Volk gegen die Katholiken verfügt wurde, das war eine That, welche das ganze katholische Bekenntniß traf, und es dürfte schwer zu beweisen sein, daß der Staat auch nur menschlich betrachtet das nämliche Recht gegen diese welthistorische Person hat, wie gegen einzelne Individuen, welche sein Gebiet umschließt; wenn aber dieses Recht nicht bewiesen werden kann, so muß auch zugegeben werden, daß es bloße Gewalt ist, womit die protestantischen Staaten gegen die Katholiken verfahren sind. Doch fahren wir in der Umschau weiter, die wir unter den Völkern, wie sie beim Ausbruch der Reformation sich darstellen, zu halten angefangen. In zwei Reichen nahm die religiöse Bewegung einen wesentlichen anderen Verlauf; in **Frankreich** bemächtigten sich die politischen Parteien der Glaubensstreitigkeiten, um durch diese Rolle geschützt ihre verschiedenen Zwecke zu verfolgen und Heinrich IV. endigte die langen Kämpfe damit, daß er im Edict von Nantes die gleiche Berechtigung der Protestanten und Katholiken aussprach. Indessen hing diese politische Maßnahme in dem centralisirten Frankreich in ihrer Fortdauer immerhin von der persönlichen Gesinnung des Staatsoberhauptes ab und Ludwig XIV. konnte, ohne einen zu gefährlichen Widerstand zu finden, wiederum die Aufhebung jenes Edictes verfügen; auf solideren Stützen ruhte eine ähnliche Entwicklung, wie sie in **Teutschland**, dem Mutterland der Reformation, vor sich ging. Manche von den kleinen und fast souverainen Staaten, die zusammen das künstlich organisirte Reich bildeten, schlossen sich gleich Anfangs an die Reformation an, und es erhob sich nun die Frage, welche Stellung sie zu dem Gesammtstaat und dem Kaiser einnehmen sollten. Nachdem man lange darüber gestritten, entschied endlich das Glück der Waffen und der westphälische Friede setzte wenigstens für die reichsunmittelbaren Stände, für die katholischen wie protestantischen Staatsindividuen eine vollkommene Parität vor dem Forum des Reiches fest. Man dachte damals noch nicht daran, auch innerhalb der einzelnen Territorien den Grundsatz der Gleichberechtigung einzuführen, das Reformationsrecht der Landesherren war noch eine Schranke, an der sich diese Maßregel brach; in wie weit dieselbe jedoch schon durch die westphälischen Bestimmungen durchbrochen wurde, findet sich in dem Artikel „**Parität**" des Weitern auseinander gesetzt. Im Allgemeinen, wenn man von einzelnen Ländern absieht, wo im Verlaufe der Zeiten allerdings eine weitgreifende Duldung der Confessionen sich entwickelte — man denke z. B. an das **Toleranzedict** Joseph's II. (s. d. A.) — im Allgemeinen dauerten bis in

den Anfang des Jahrhunderts die immerhin starren Verhältnisse, wie sie im 17. Jahrhundert gegründet worden, fort und es hatten sich sowohl Katholiken als Protestanten in den einzelnen teutschen Staaten über mancherlei Härte zu beklagen. Auf der andern Seite aber ist es auch klar, daß in denselben staatsrechtlichen Thatsachen jedenfalls Momente genug lagen, die öffentliche Meinung mehr und mehr auf eine durchgehende Gleichstellung der christlichen Confessionen hinzulenken und je gewaltiger der Geist des religiösen Indifferentismus sich allmählig über Teutschland ergoß, und die Staatsmänner dem antiken Staatsideal sich zuwandten, um so reifer wurden die Zustände, die längst gelockerte Einheit von Staat und Kirche endlich förmlich zu trennen. Die Veranlassung und äußere Bedingung zu dieser Revolution bilden in Teutschland die Ereignisse und die großen Territorialveränderungen, welche der französisch-teutsche Krieg im Anfang des Jahrhunderts in seinem Gefolge hatte, und durch den Reichsdeputationshauptschluß, die Rheinbundesacte und endlich die teutsche Bundesacte entwickelte sich allmählig das moderne Princip zur vollen Geltung, das für die Bekenner aller drei christlichen Confessionen im ganzen Gebiete der teutschen Bundesstaaten vollkommene Parität festsetzt (vergl. d. Art. „Parität"). Ob in der dießfallsigen Bestimmung der Wiener Bundesacte auch das Recht der öffentlichen Religionsübung für die drei Glaubensgenossenschaften von ganz Teutschland ausgesprochen sei, darüber vergl. den Art. „Religionsübung" und die durch die Meklenburgische Streitigkeit hervorgerufene Schrift von dem fürstlich liechtensteinischen Bundestagsgesandten v. Linde. Im Uebrigen haben die einzelnen teutschen Staaten fast sämmtlich den Grundsatz des Bundesrechtes in dieser entwickelten Form in ihre Verfassung ausdrücklich aufgenommen. Auch in den übrigen Ländern sind im Laufe der Zeiten mannigfache Veränderungen vor sich gegangen, in der Stellung der Glaubensparteien zu einander und zum Staat; unter den Gründen, die überall mehr oder weniger sich gleich waren, nennen wir vor Allem das allmählige Verschwinden des christlichen Geistes aus dem öffentlichen Leben und in protestantischen Ländern insbesondere die Unmöglichkeit, die wenn auch durch keinen Schatten des Rechtes geschützten katholischen Elemente zu überwältigen. Da übrigens, was die einzelnen Staaten anlangt, sowohl die einschlägigen Artikel, als die Auseinandersetzung Permaneders (Kirchenrecht § 80, 81, 82 ff.) das Geeignete enthalten, beschränken wir uns nur auf einige Puncte. In England eroberten die Katholiken von 1778 an (die 1689 von Wilhelm III. erlassene Toleranzacte galt nur den protestantischen Dissenters) Schritt für Schritt ihre alten Rechte und Freiheiten wieder und heut zu Tage sind fast alle Bande gefallen, an die man sie früher geschlagen (s. die Art. Großbritannien Bd. IV. S. 801 ff. und O'Connell); nur die Fesseln der Armuth, in denen ein einst glückliches und starkes Volk dahinsiecht, scheinen leider nicht mehr abgeschüttelt werden zu können. Auch in Holland errangen die Katholischen allmählig gleiche politische Rechte und in Frankreich ging aus den Stürmen der Revolution, welche anfangs das ganze Christenthum hatte über Bord werfen wollen, endlich der Grundsatz der vollkommenen Gleichberechtigung der Protestanten und Katholiken hervor. Die nordischen und die südlichen Reiche haben an dem allgemeinen Umschwung keinen entschiedenen Antheil genommen und bewegen sich darum zumeist noch in der vom Mittelalter überkommenen Idee einer Staatskirche; indessen ist jedenfalls die Härte, welche einst dem Princip der katholischen Staaten sich anhaftete, in unsern Tagen fast vollkommen ausgeschieden und weggefallen. Im Vorbeigehen sei nur noch des Toleranzedictes gedacht, welches der Kaiser der Osmanen Mahmud II. 1838 erlassen und dessen Wortlaut allen Religionsparteien in dem großen Reiche gleiche Religionsübung zusichert. — Um aber noch einmal auf die Parität zurückzukommen, wie sie in unserem Vaterlande gesetzliche Geltung gewonnen hat, so läßt es sich nicht verkennen, daß die treibende Kraft, als deren

hauptsächliches Resultat sie aufzufassen ist, noch viel weitere Consequenzen in ihrem Keime trägt, und als nach dem letzten Ziel nach jener vollkommenen Religionsgleichheit strebt, wie sie z. B. in der nordamericanischen Union und selbst bereits in manchen Ländern Europa's durchgeführt worden ist; auch bei uns gibt es eine starke und ausgedehnte Partei — Zeuge dessen sind die Bestrebungen des Jahres 1848 — welche Nichts versäumt, den Staat, nachdem er sich von einer bestimmten christlichen Confession abgelöst, auch aus jeder Verbindung mit dem Christenthum schlechthin, ja überhaupt mit jeder Religion heraustreten zu lassen. — Wenn wir nun aber die ganze Entwicklung von 1800 Jahren, die nach einer Richtung hin an diesem äußersten Puncte angekommen ist, noch einmal mit einem flüchtigen Blicke überschauen und uns fragen, in wie weit die katholischen Principien auch im politischen Leben zur Herrschaft gelangt seien, so läßt sich jedenfalls nicht läugnen, daß der mittelalterliche Staat und die in jenen Jahrhunderten wurzelnden Staaten der neuern Zeit einen Anlauf genommen haben, das kirchliche Ideal zu realisiren; das hindert uns indessen nicht, das viele Menschliche zuzugestehen das diesen Versuchen anklebt und besonders ist die oft zur Vermengung gesteigerte Vereinigung der staatlichen und kirchlichen Interessen bei aller Spannung, die nicht selten zwischen ihren Trägern bestand, und ist die Tragweite der gegen die Andersgläubigen getroffenen Maßregeln die Bedrohung insbesondere ihres Lebens sicherlich Etwas, was in dem idealen christlichen Staate keine Stätte finden würde. Auf der andern Seite ist die Indifferenz des Staates gegenüber der Religion, wie sie hier mehr, dort weniger politisches Princip geworden ist, schon unter dem niedersten Gesichtspunct betrachtet, etwas Unnatürliches und ganz und gar Abnormes. Die alten Völker haben auf dem Höhepunct ihrer Größe nie Etwas von einer solchen Scheidung der wichtigsten Angelegenheit des Lebens gewußt, und noch jetzt wird überall, wo eine gesunde, ungebrochene Entwicklung der Gesellschaft Statt hat, das Bedürfniß nach einer auch den Staat erfassenden Religion sich geltend machen (vergl. Justus Möser über die allgemeine Toleranz). Vom Standpunct der kirchlichen Idee vollends kann eine uneingeschränkte Freiheit des Glaubens (vgl. den Art. „Glaubensfreiheit") und die Gleichgültigkeit des Gemeinwesens gegen die Religion nur als das gerade Gegentheil des Zustandes begriffen werden, der ihren eigenen Forderungen entspricht. Man könnte hier nur die Frage aufwerfen, in welcher Form diese Indifferenz, deren relative Berechtigung überhaupt wir unter den gegebenen abnormen Verhältnissen keineswegs beanstanden, als das geringere Uebel erscheint, ob in der Form der Parität, wie sie bei uns besteht, oder in der Form einer vollkommenen Religionsfreiheit; im Allgemeinen aber läßt sich darauf wohl keine Antwort geben; nur soviel dürfte klar sein, daß die Parität vor dem consequenten ausgebildeten Zustand wohl keinen Vorzug verdient, wenn sie kaum einen verschämt christlichen Ton im öffentlichen Leben noch festzuhalten wagt oder wenn bei positiveren Gesinnungen der Staatsgewalt sie nur zum Vorwand dient, eine um so nachtheiligere Parteilichkeit für eine einzelne Confession auszuüben. Wir erblicken übrigens, wie bereits bemerkt, in beiden Möglichkeiten vom Standpunct der Idee aus nur ein Uebel und in beiderlei Erscheinung nur die Spielarten der nämlichen gegen die Kirche gerichteten Negation. So wenig dieß aber auch bestritten werden kann, so darf man vielleicht doch auch behaupten, daß gerade derselbe Zustand der Zerklüftung den Keim einer Sehnsucht in sich trägt, die entschwundene Freiheit im Glauben und das Einheitsband zwischen demselben Glauben und dem öffentlichen Leben wieder erstehen zu sehen und man kann sich vielleicht der Hoffnung hingeben, daß die Freiheit, die auf solche Weise allmählig — die treuer gebliebenen Staaten nicht ausgenommen — überall in künftigen Tagen wieder zu Stande kommt, nicht nur durch eine größere Innigkeit sich auszeichnen, sondern auch eine viel reinere Scheidung beider Gebiete zu ihrer Voraussetzung haben wird. Um aber die

ideale Betrachtungsweise derselben Sache zu verlassen, so erhellt aus unsrer ganzen Darstellung, daß die Kirche weit entfernt ist, die positiven Rechtsverhältnisse, die sich nun einmal gebildet haben, soviel sie auch zu wünschen übrig lassen, irgendwie erschüttern zu wollen. Sie stellt sich im Gegentheil, wenn wir auf unser eigenes Vaterland uns beschränken wollen, in allen practischen Fragen auf den einzig gestatteten Standpunct, den Standpunct der Parität und man wäre sogar in einer groben Täuschung befangen, wenn man etwa glaubte, daß sie das nur mit rückhaltenden Gedanken und knirschendem Unwillen thue; sie weiß es ja, daß eine schlechthinige Nothwendigkeit im Leben der Politik ihre Grundsätze durchzuführen nicht besteht, sie ehret in den jeweiligen positiven Zuständen immer zugleich eine Entwicklung, welche nicht ohne Gottes Zulassung zu Stande gekommen und überläßt es der nämlichen göttlichen Hand, die öffentlichen Zustände durch Fortschritte und Irrungen hindurch dem vorgesteckten Ideale zuzuführen. Damit wären denn, soweit es hier nothwendig ist, die Fragen besprochen, von deren Lösung die nähere Bestimmung der Toleranz vom katholischen Standpunct aus abhängt; man sieht wie ungeeignet wenigstens von hier aus dieses Wort erscheint, um das zu bezeichnen, was man damit bezeichnen will; es ist damit zu viel und zu wenig ausgesprochen. Was die Personen der Andersgläubigen anlangt, so weiß die Kirche ihnen gegenüber nicht bloß von einer Duldung, sondern von einer Liebe, die den Geringsten unter ihnen nicht ausschließt; der Irrthum aber, dem sie anhängen, darf sich keine Hoffnung machen, auch nur Duldung bei ihr zu finden und im politischen Leben wiederum darf, wenigstens unter uns, keine Confession die andere bloß als eine tolerirte betrachten oder behandeln; denn es ist beiden gleiche Berechtigung förmlich und feierlich garantirt. Wenn denn aber doch von Toleranz die Rede sein soll, so können wir noch eine Bemerkung beifügen. Je mehr eine Religion sich im sichern Besitze einer universellen Wahrheit weiß, um so leichter kann sie die kühnsten Forschungen in deren Bereich gestatten und je voller eine höhere Lebenskraft sie durchdringt, um so freier darf sie die mannigfachsten Gestaltungen anerkennen, vor denen diese Lebenskraft sich darstellt, und wenn der Bau derselben fest und unerschütterlich ist, so kann sie mit unbewegter Geistesruhe auf die Bemühungen blicken, den Granit, auf dem sie ruht, zu untergraben; eine Kirche endlich, die nach Jahrtausenden ihr Leben zählt, wird auch durch kein Ereigniß übermäßig sich betroffen zeigen und durch Nichts zu jenem Ungestüm sich fortreißen lassen, der nur ein Beweis der Furcht und der Schwäche ist. In diesem Sinn vindiciren wir der kathol. Kirche den vollsten und umfassendsten Anspruch auf das Lob eines wahrhaft liberalen Sinns und einer großartigen Toleranz. (Die einschlägigen Werke sind fast alle schon genannt; wir erwähnen nur noch der Principia juris ecclesiastici von Zallwein qu. II. c. V. § X. und der Ausführung von Boland über Toleranz in seinem Buch: der Protest. verglichen 2c. 2. Thl. 34. Cap. Vergl. auch den Art. Andersgläubige. [Ruckgaber.]

Toleranzedict Josephs II., s. Joseph II.

Toletus, Franz, wurde 1532 zu Cordova geboren und studirte zu Salamanca; einer seiner dortigen Lehrer, der berühmte Dominicus Soto (s. d. Art.), bezeichnete ihn schon früh als ein „prodigium“ von Geist und Verstand und ein solches muß er auch gewesen sein, denn schon in einem Alter von 15 Jahren wurde er Lehrer der Philosophie zu Salamanca. Später trat er in den Jesuitenorden und wurde von seinen Obern nach Rom geschickt. Auch dort lehrte er mit vielem Beifall Philosophie und Theologie. Pius V. ernannte ihn zum päpstlichen Prediger und er blieb dieses auch unter den folgenden Päpsten. Die Päpste von Gregor XIII. an bis Clemens VIII. überhäuften ihn mit Beweisen von Achtung und Vertrauen und verwendeten ihn zu den wichtigsten kirchlichen Geschäften in Rom und andern Ländern. So begleitete er den Cardinal Commendone (s. d. A.)

auf seiner Mission nach Teutschland und Polen; Gregor XIII. sandte ihn 1579 nach Löwen, um dort die Bulle gegen Bajus zu publiciren (s. den Art. Bay Bd. I. S. 693); unter Clemens VIII. war er unter Anderm bei den Unterhandlungen über die Aufnahme Heinrichs IV. von Frankreich in die Kirche und bei der Vorbereitung der neuen Ausgabe der Vulgata thätig. 1593 ernannte ihn Clemens VIII. zum Cardinal, — er war der erste Jesuit, der zu dieser Würde erhoben wurde. Er starb am 14. Sept. 1596. Seine Grabschrift in Santa Maria Maggiore lautet: Francisco Toleto Cordubensi, S. R. E. Presb. Cardinali, summo theologo, verbi Dei praedicatori eximio, in rebus magnis agendis consilio et prudentia singulari. Qui ob excellentem virtutem et merita praeclaro Clementis VIII. judicio primus societati Jesu praeclarissimam dignitatem intulit. — Toletus verfaßte außer mehreren philosophischen Schriften, einer Casuistik (Summa casuum conscientiae), einer Institutio sacerdotum u. s. w. auch mehrere exegetische Werke, welche mehrere Male gedruckt sind, namentlich eine Erklärung der Evangelien des Lucas und Johannes, einen Commentar und zwei Abhandlungen über den Römerbrief und 15 Reden über den 31. Psalm. [Reusch.]

Töllner, Johann Gottlieb, protestantischer Theolog, ward geboren zu Charlottenburg am 9. December 1724. Er erhielt von seinem Stiefvater Valentin Protzen seine Erziehung und erste wissenschaftliche Bildung. Als dieser in der Folge zu Crossen die Stelle eines Inspectors erhielt, so folgte ihm Töllner dorthin, und besuchte die dortige Schule. Später besuchte er zu seiner höheren Ausbildung das Lyceum zu Frankfurt an der Oder, sodann noch einige Jahre die Schule des Waisenhauses zu Halle: hier machte er seit 1741 seine Universitätsstudien. Töllner wählte sich als Hauptfach die Theologie, verlegte sich aber nebenbei auch auf Philosophie und Mathematik. Nachdem er Halle verlassen, versah er in verschiedenen Häusern die Stelle eines Hauslehrers. Im J. 1748 erhielt er die Feldpredigerstelle bei dem Regiment des Feldmarschalls Grafen von Schwerin. Da dieses Regiment zu Frankfurt sein Standquartier hatte, so hoffte Töllner Gelegenheit zu finden, ein Lehramt bei der dortigen Universität übertragen zu erhalten. Das gelang ihm nach 8jähriger Verwaltung seines Amtes; er erhielt eine Professur in der Theologie und 1760 zugleich in der Philosophie. Im Jahre 1767 erwarb sich Töllner die theologische Doctorwürde, und starb am 26. Januar 1774. Von Töllners zahlreichen Schriften mögen hier Erwähnung finden: Sammlung einiger Predigten für nachdenkende Leser. Frankfurt a. d. O. 1755. Die Bildung eines zukünftigen vollkommenen Officiers &c. Ebend. 1756 und 1763. Das Abendmahl des Herrn gegen alle Verächter desselben erklärt und gerettet. Ebendas. 1757. Die Leiden des Erlösers in 9 Abhandlungen. Ebendas. Ein Christ und Held, oder einige besondere Nachrichten von dem kön. preuß. Generalfeldmarschall Grafen v. Schwerin. Ebendas. 1758. Gedanken von der wahren Lehrart in der dogmatischen Theologie. Ebendas. 1759. Joh. Alph. Turretins kurzgefaßte christl. Kirchengeschichte, aus dem Lateinischen ins Teutsche übersetzt u. s. w. Königsberg 1759. Grundriß der dogmatischen Theologie. Frankf. a. d. O. 1760. Grundriß der Moraltheologie für seine Zuhörer &c. Ebendas. 1762. Wahre Gründe, warum Gott die Offenbarung nicht mit augenscheinlicheren Beweisen versehen hat &c. Leipzig u. Züllichau 1764. Grundriß einer erwiesenen Hermeneutik. Ebendas. 1765. Catechetischer Text, oder Grundlegung des christlichen Lehrbegriffs für Unstudirte. Ebendas. 1765. Alexandri Gottlieb Baumgarten Acroasis logica aucta et in systema redacta. Halae 1765 et 1772 (ed. 2.). Kurze vermischte Aufsätze. 2 Bde. Frankf. a. d. O. 1769—1770. Grundriß einer erwiesenen Pastoraltheologie. Ebendas. 1767. Der thätige Gehorsam Jesu Christi untersucht. Breslau 1768. Unterricht von symbolischen Büchern überhaupt. Züllich. 1769. Die göttliche Eingebung der hl. Schrift untersucht. Lindau und Leipzig 1772. Theologische Untersuchungen. 1. Bds. 1. u. 2. Stück. Riga. 1773. Com-

mentatio de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria etc. Mehrere kleine Gelegenheitsschriften, Programme, Disputationen. — Nach seinem Tode erschien ein dogmatisches Werk, welches aber von Vielen nicht für ächte Töllnerische Arbeit erkannt wird, nämlich: „System der dogmatischen Theologie, in 4 Büchern". 2 Bde. Nürnberg 1775. 4. Vergl. Meusels Lexikon teutsch. Schriftsteller. 14. Bd. S. 93. [Dür.]

Töllner oder **Tölner,** Justinus, ein protestantischer Prediger zu Pantsch bei Leipzig, wurde, nachdem er daselbst abgesetzt worden war, Inspector im Waisenhause zu Halle, wo er 1718 im 63 Lebensjahre gestorben ist. Töllner war mit einem gewissen Titius in eine theologische Controverse gerathen, welcher folgende Begebenheit als Veranlassung zu Grunde lag. Töllner hatte im J. 1697 seinen Bauern zu Panitsch die Absolution verweigert, weil sie ihm nicht versprechen wollten, das Pfingstbier nicht mehr zu trinken. Das Consistorium zu Leipzig mißbilligte sein Verfahren, und machte ihm die Auflage davon abzustehen; dessenungeachtet aber stand Töllner von seiner Meinung nicht ab. Das hatte seine Absetzung zur Folge. Darauf schrieb Töllner eine Rechtfertigungsschrift: „Unrechtmäßige Absetzung" betitelt. Im J. 1701 gab Dr. Gottlieb Gerh. Titius eine Schrift: „Probe des teutschen geistlichen Rechts" heraus, worin er den schon früher behaupteten Satz ausführte, daß ein Priester nicht befugt, noch gehalten sei, einen nach menschlichem Urtheile unbußfertigen Sünder, wenn er gleich wegen seines künftigen Verhaltens keine deutliche Zusage machen wolle, vom Beichtstuhl und vom Abendmahle abzuweisen. Dabei nahm Titius Gelegenheit, das noch im frischen Andenken stehende Töllner'sche Factum anzuführen und die in seiner sog. „unrechtmäßigen Absetzung" vorgebrachten Gründe einer Kritik zu unterwerfen. Es wurden in Folge dessen von beiden Seiten mehrere Schriften gewechselt, wobei jedoch nichts anderes herauskam, als daß jeder bei seiner Meinung verharrte. Von Töllner sind noch die nachfolgenden Schriften bekannt: „Unterricht von der Orthographie der Teutschen", Halle 1718; „Biblisches Spruchbuch mit Reimgebeten." ebendas.; dann: „Unterricht von den Sonn- und Feiertagen durchs ganze Jahr," ebendas. 1717. 12. [Dür.]

Tolomei, s. Olivetaner.

Tongern, Bisthum, s. Lüttich.

Tonsur. I. Geschichte der Tonsur. Die ersten vier oder fünf Jahrhunderte kennen die Tonsur als das specifische Unterscheidungszeichen der Cleriker und Laien noch nicht, einerseits weil in jenen Zeiten des äußern Druckes die Kirche ihre Disciplin überhaupt noch nicht allseitig zu entfalten vermochte, andererseits und hauptsächlich, weil sich die Cleriker durch eine solche äußere Auszeichnung den Feinden des christlichen Namens erkennbar gemacht und sich selbst den Verfolgern in die Hände geliefert hätten: das einzige Unterscheidungszeichen der Christen und Nichtchristen bestand darin, daß jene aus Demuth und Bescheidenheit ihre Haare kürzer trugen als diese und hierin waren sich Cleriker und Laien völlig gleich. Zwar ist vielfach behauptet worden, die clericalische Tonsur verdanke schon den Aposteln ihren Ursprung und habe gleich von Anfang in der Kirche bestanden, allein gegen diese Annahme sprechen die bedeutendsten Zeugnisse des Alterthums: die Donatisten hatten einigen katholischen Bischöfen und Priestern, die in ihre Hände gefallen waren, zur Verhöhnung die Haare geschoren. — Optatus von Mileve wirft ihnen dieses vor mit den Worten: dicite, ubi vobis mandatum sit, radere capita sacerdotibus, cum e contrario tot sint exempla prompta, fieri non debere (contra Parmen. L. II.). Das vierte Concil von Carthago (im J. 398 c. 44) verlangt von den Clerikern bloß, daß sie weder das Haar noch den Bart zu scheeren pflegen: clericus nec comam nutriat et barbam radat; hätte die Synode die Tonsur bereits gekannt, sie würde dieselbe nicht mit Stillschweigen übergangen haben, da sie in Betreff aller Ordines so

genaue Vorschriften gibt über die Ceremonien, unter welchen sie ertheilt werden sollen. Der hl. **Prudentius** beschreibt im zwölften Hymnus auf den hl. Cyprian dessen Haupt mit den Worten: deflua Caesaries compescitur ad breves capillos, woraus gleichfalls folgt, daß zur Zeit Cyprians die Tonsur noch nicht im Gebrauche war. Auf dieselbe Thatsache, wornach die christlichen Priester noch keine förmliche Tonsur, sondern nur abgekürzte Haare trugen, weist auch **Hieronymus** hin, wenn er (Commentar. in cap. 44 Ezechiel.) sagt: Perspicue demonstratur, nec rasis capitibus, sicut sacerdotes cultoresque Isidis atque Serapis, nos esse debere: nec rursus comam dimittere, quod proprie luxuriosorum est barbarorumque et militantium, sed ut honestus habitus Sacerdotum facie demonstretur. Discimus nec calvitium novacula esse faciendum, nec ita ad pressum tondendum caput, ut rasorum similes esse videamur, sed in tantum capillos esse demittendos, ut opertum sit caput." — Wenn demnach in den ersten fünf Jahrhunderten von einer eigentlichen Tonsur der Cleriker die Rede nicht sein kann, so finden sich in dieser Zeit doch bereits die ersten Anfänge derselben bei den **Mönchen**. Theils um ihre christliche Demuth und Weltverachtung anzudeuten, theils um speciell den Spott und die Verachtung der Welt auf sich zu ziehen, hatten die Mönche im fünften Jahrhundert angefangen, sich das Haar auf eine auffallende, häßliche Weise zu scheeren oder das Haupt gänzlich zu rasiren. So sagt **Paulinus** († 431) von den Mönchen seiner Zeit: „conservuli et compallidi nostri, horrentibus ciliciis humiles, sagulis palliati, veste succincti, casta informitate capillum ad cutem caesi, et inaequaliter semitonsi et destituta fronte praerasi et honorabiliter despicabiles" (vgl. eine ähnlichlautende Stelle von **Salvian** bei Thomassin V. et N. E. D. P. I. L. II. c. 37. n. 12). Kaum war die in Rede stehende Gewohnheit unter den Mönchen allgemeiner geworden, als sie auch auf die Cleriker überging, so daß sie bereits im sechsten Jahrhundert neben der clericalischen Kleidung das specifische Unterscheidungszeichen des geistlichen Standes wurde. Verschiedene Momente haben hiebei mitgewirkt: einmal ist beim Clerus der damaligen Zeit überhaupt das Bestreben sichtbar, den Regularstand wie in seiner Lebensweise so auch in seiner äußern Erscheinung nachzuahmen und die hohe Achtung, die jener genoß, auf sich selbst zu übertragen; sodann waren viele hervorragende Glieder des Mönchsstandes auf bischöfliche Stühle erhoben worden, wobei sie nicht nur ihre bisherige Lebensweise selbst beibehielten, sondern auch darauf bedacht waren, dieselbe bei dem ihnen untergebenen Clerus immer allgemeiner einzuführen. Außerdem hatten die Cleriker damals auch **äußerlich** eine hinlängliche Veranlassung, sich von den Laien zu unterscheiden: je mehr die von Norden nach Süden vordringenden barbarischen Völker durch verwilderte Trachten und namentlich durch einen bis zum Uebermaß ausgebildeten Haarputz sich hervorzuthun suchten, desto mehr mußten sich die Cleriker aufgefordert fühlen, in diesem Puncte soviel als möglich von ihnen abzuweichen und hiezu war nichts geeigneter als die Annahme der mönchischen Tonsur. Endlich wurde letztere, früher das Zeichen der Schmach und Verachtung, bei den Clerikern zum Gegenstand der höchsten Verehrung und Auszeichnung: sie hatte nicht nur das Wort (1 Cor. 11, 14. 15) und das Beispiel (Apg. 21, 24. 26) des großen Weltapostels für sich, sondern es knüpften sich an sie noch besonders ehrenvolle mystische Bedeutungen — der das Haupt des Tonsurirten wie eine Krone umziehende Haarring galt als Symbol der Dornenkrone Christi, „non ob id tantum, sagt Beda Venerabilis (Hist. Eccles. V. 22), in coronam attondemur, quia Petrus ita adtonsus est, sed quia Petrus in memoriam dominicae passionis ita adtonsus est, idcirco et nos, qui per eandem passionem salvari desideramus, ipsius passionis signum cum illo in vertice, summa videlicet corporis nostri parte, gestamus;" sie galt als Zeichen der spirituellen **Königswürde des Priesterthums** — und im Abscheeren des Haares sah der fromme Sinn der Zeit

das Ablegen der weltlichen Begierden und Sorgen äußerlich dargestellt. Sehr schön bezeichnet Isidor von Sevilla die beiden letztern Bedeutungen, wenn er (de offic. eccles. II. 4) sagt: „quod detonso capite superius inferius circuli corona relinquitur, sacerdotium regnumque Ecclesiae in eis existimo figurari.... Est autem in clericis tonsura signum quoddam, quod in corpore figuratur, sed in animo geritur; scilicet ut hoc signo in religione vitia resecentur et criminibus carnis nostrae quasi crinibus exuamur.“ Wenn aus den angegebenen Gründen die Tonsur der Mönche seit dem sechsten Jahrhundert auf die Cleriker überging, so ist dieß doch nicht so zu verstehen, als ob die Annahme derselben überall gleichzeitig erfolgt wäre, — sie war durch kein allgemeines Gesetz eingeführt, sondern durch Gewohnheit und Praxis im einen Lande früher im andern später angenommen; auch die Form der Tonsur war nicht überall dieselbe, vielmehr wichen auch hierin die einzelnen Nationalkirchen beträchtlich von einander ab. A. Die Tonsur der römischen Kirche — auch tonsura Petri und Corona genannt. Die erstere Bezeichnung verdankt sie der in frühern Jahrhunderten ziemlich allgemein verbreiteten Meinung, daß Petrus der Erste gewesen sei, der sie getragen und eingeführt; es wird nämlich erzählt (Beda, Hist. *Eccles. V. 22*), Petrus sei von seinen ungläubigen Zuhörern zur Verhöhnung geschoren worden und man habe ihm nur einen Kranz von Haaren stehen lassen, als spöttische Hinweisung auf die Dornenkrone seines Meisters. Was an dieser Erzählung Wahres sei, wissen wir nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden, wahrscheinlich ist sie eine erst später entstandene fromme Sage, zu welcher Annahme wir uns um so mehr für berechtigt halten, als schon zu der Zeit, wo sie noch allgemein geglaubt wurde, einzelne Schriftsteller ihre Richtigkeit bezweifelten; so sagt z. B. Amalarius (de divin. offic. c. 15): „interrogatur ab aliquibus, quis primus tonsus sit more nostro? Legi in Epistola cujusdam viri, Petrus. Sed quia non tantae authoritatis est, ut ex illa firmare valeamus nostram sententiam, maluimus eam silentio praeterire.“ — Den Namen Corona aber hatte die römische Tonsur von ihrer Form: es wurde nämlich das ganze Haupt kahl geschoren und nur ein kreisförmiger Kranz von Haaren übrig gelassen, ganz in der Weise, wie in spätern Zeiten die Priester der Mendicantenorden die Tonsur trugen. — Die römische Form verbreitete sich sehr bald in Italien, Spanien und Gallien. In Rom selbst war sie schon im sechsten Jahrhundert gebräuchlich, wie der Diacon Johannes bezeugt, indem er (Vita Gregorii Magni, L. IV. c. 83) die Tonsur dieses Papstes mit den Worten beschreibt: „Corona rotunda et spatiosa, capillo subnigro et decenter intorto,“ und auf dem Concil zu Rom (im J. 721, c. 17) gebot Gregor II. das Tragen der Tonsur sämmtlichen Clerikern unter Androhung der Excommunication. Was die spanische Kirche betrifft, so geschieht der Tonsur bereits auf der vierten Synode von Toledo im J. 633 ausdrücklich Erwähnung und zwar wird die römische Form allen Clerikern so nachdrücklich vorgeschrieben, daß eine Abweichung von derselben als Verachtung des katholischen Glaubens angesehen werden solle. Es hatten nämlich gewisse Häretiker angefangen, von der bisherigen Form abzuweichen, indem sie sich nur einen kleinen Theil des Scheitels schoren und das übrige Haar stehen ließen, wie es war; da nun einzelne Lectoren in Gallizien sie hierin bereits nachgeahmt hatten, so verlangte die Synode für alle Cleriker ohne Ausnahme die althergebrachte römische Form und wollte die der Häretiker als Zeichen der Heterodoxie angesehen wissen. Für das Bestehen der römischen Tonsur in der gallischen Kirche findet sich ein sehr schönes Zeugniß bei Gregor von Tours, welcher (Vit. Patr. c. 17) vom hl. Nicetius schreibt: „Sanctus Nicetius Episcopus ab ipso ortus sui tempore Clericus designatus est. Nam cum partu fuisset effusus, omne caput ejus, ut est consuetudo nascentium infantium, a capillis nudum cernebatur; in circuitu vero modicorum pilorum ordo apparuit, ut putares ab eisdem

coronam clerici fuisse signatam." — Auch nach England scheinen die Boten des Evangeliums, die Gregor der Große dorthin schickte, die römische Tonsur gebracht zu haben und von dem gelehrten griechischen Mönche Theodor, den Papst Vitalianus als Erzbischof von Canterbury im J. 669 nach England sandte, wird ausdrücklich berichtet, er habe vorher die römische Tonsur erhalten (Beda, Hist. Eccles. IV. c. 1). — Welche Tonsur in Teutschland ursprünglich im Gebrauch gewesen sei, läßt sich nicht mit Bestimmtheit ausmachen, soviel ist indessen gewiß, daß auch hier die römische Form allmählig in Aufnahme kam (Binterim, Denkwürdigkeiten, I. 1. S. 270 f.). — Seit dem zehnten Jahrhundert fingen aber die Cleriker an, die römische Tonsur dahin abzuändern, daß sie den ursprünglichen breiten Cirkel immer enger zogen und nur mehr eine geschorne Platte auf dem Scheitel trugen ganz in der Form, die wir oben bei den Häretikern in Spanien gefunden haben. Die Synoden in Spanien, Frankreich, England und Teutschland erhoben entschiedenen Widerspruch gegen diese Neuerung und verlangten Beibehaltung der altrömischen Form. So schreibt z. B. das Concil von Montpellier (im J. 1214, c. 4) vor: „ut Clericus Cathedralis vel Conventualis Ecclesiae vel alius, qui de beneficio vivit, talem tonsuram ferat, quae gradum non habeat, sed dirigatur in gyrum, ita quod capilli, qui propter inferiorem et superiorem rasuram remanent, propter suam rotunditatem merito possint dici corona." Die Synode von Placentia (im J. 1388. c. 3) bestimmt, daß die Tonsur im Durchmesser vier Finger breit sein müsse und die nämliche, wenn auch weniger bestimmte Forderung stellte das Concil von Exeter im Jahr 1287. c. 17. Gleichzeitig war die Gesetzgebung bemüht, noch eine andere Vorschrift ins Leben einzuführen: war früher allen Clerikern ohne Ausnahme dieselbe Form der Tonsur gemeinsam, so wurde jetzt verlangt, es sollen in Betreff ihrer Größe die einzelnen Weihegrade einen Unterschied begründen, so daß sie vom Bischof an abwärts immer kleiner werde. In dieser Richtung sagt das Concil von Vorcester (im J. 1240. c. 21): „Ne comam nutriant (clerici), sed circulariter et decenter tondeantur, coronam habentes decentis amplitudinis, secundum quod exegerit Ordo, quo fuerint insigniti;" die Synode von Sens (im J. 1528. c. 74) verordnet: „tonsuram, coronam seu rasuram habeant, secundum ordinem suum honeste rasam," am genauesten aber spricht sich der hl. Carl Borromäus auf dem fünften Concil von Mailand (im J. 1579) also aus: „Sacerdotis tonsura forma in orbem ducta late et ample pateat unciis quatuor; diaconalis uncia una minor; subdiaconalis aliquanto angustior quam diaconalis; minorum denique ordinum corona lata sit undique unciis duabus." Betrachten wir die gegenwärtige Praxis der Kirche, so ist die eben angeführte Vorschrift, daß sich die Tonsur nach den verschiedenen Ordines unterscheiden solle, immer noch in gesetzlicher Kraft, dagegen konnte wenigstens in Teutschland und zwar aus climatischen Rücksichten nicht verhindert werden, daß an die Stelle der altrömischen Corona allmählig die kleinere, bloß auf dem Scheitel des Hauptes befindliche Tonsur trat. Die ursprüngliche römische Form trägt nur mehr der Papst und der Regularclerus Reiffenstuel, J. c. L. III, tit. I. § 3. n. 86). — B. Außer der römischen Tonsur findet sich schon sehr frühe bei den Scotten und Iren eine andere, sehr eigenthümliche Form, wornach nur der Vordertheil des Hauptes in Gestalt eines Halbmondes geschoren wurde und die Haare des Hinterhauptes vollständig stehen blieben — etwa in der Weise, wie die Natur die Kahlköpfe zeigt. Dieß ist die tonsura St. Jacobi oder Simonis Magi, welch' letztern Namen sie ohne Zweifel spottweise erhielt der tonsura Petri gegenüber, von welcher sie der Form nach gerade den Gegensatz bildete. Sie soll zuerst von Subulcus, dem Sohne des Königs Loigair, eingeführt und in Schottland und Irland ziemlich allgemein angenommen worden sein; der hl. Patricius verbot sie zwar unter Androhung der Excommunication, dennoch erhielt sie sich

bis in den Anfang des achten Jahrhunderts, wo sie in England (in Verbindung mit der Osterfeier) heftige Streitigkeiten hervorrief, endlich aber — namentlich durch die Bemühungen des Abtes Ceolfrid (s. d. A.) der tonsura Petri weichen mußte. — C. Die Tonsur der orientalischen Kirche unterscheidet sich von den bereits angeführten dadurch, daß das ganze Haupt ohne Zurücklassung irgend eines Kranzes vollständig geschoren wird. Dieses sehen wir sehr deutlich an dem schon oben erwähnten griechischen Mönche, Theodor von Tarsus (s. d. A. Theodor von Canterbury), den Papst Vitalian nach England schickte: Beda Venerabilis (Hist. Eccles. V. 1) erzählt nämlich seine Weihe zum Subdiacon in Rom mit den Worten: „Qui Subdiaconus ordinatus quatuor exspectavit menses, donec illi coma cresceret, quo in coronam tonderi posset. Habebat enim tonsuram more Orientalium St. Pauli.“ Die Griechen nannten diese Tonsur gleichfalls Corona, zum Unterschied von der lateinischen aber trägt sie den Namen tonsura St. Pauli mit Rücksicht auf Apg. 21, 24. 26. — II. Wie wir bereits bemerkten, ist die Bedeutung, die sich seit den ältesten Zeiten an die Tonsur knüpft, eine sehr erhabene: sie soll als äußeres Zeichen den Cleriker beständig an die Pflicht erinnern, allen weltlichen Sorgen, Begierden und Neigungen sich zu entschlagen und Herz und Sinn ohne Unterlaß auf das Ewige und Göttliche zu richten; sie ist das äußere Zeichen der königlichen Würde des Priesterthums und zugleich Symbol der Dornenkrone, die der Herr um unsertwillen getragen. Entsprechend dieser erhabenen Bedeutung wurde denn auch die Tonsur zu allen Zeiten in der Kirche sehr hoch geachtet und die Gesetzgebung hat mit ihrem Empfange wichtige und weitgreifende Wirkungen verbunden: a. Wer die Tonsur in rechtmäßiger Weise empfängt, hört auf, Laie zu sein, wird dem Stande der Cleriker einverleibt und zu einem höhern Grade kirchlicher Vollkommenheit erhoben (c. 11. X de aetate et qualit. 1. 14); b. ebendarum besitzt der Tonsurirte die jedem Laien absolut entzogene Fähigkeit, kirchliche Beneficien zu erwerben und an der Ausübung der kirchlichen Jurisdiction thätigen Antheil zu nehmen (c. 6. X de transact. 1. 36); c. er genießt das allen Clerikern zustehende privilegium canonis, d. h. es ist jede gegen seine Person gerichtete thätliche Beleidigung mit dem Anathem bedroht; d. ebenso steht dem Tonsurirten das privilegium fori zur Seite, d. h. er ist der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen und in allen Civil- und Criminalsachen lediglich dem kirchlichen Forum unterworfen, — jedoch hat das Tridentinum (Sess. XXIII. c. 6 de ref.) den wirklichen Genuß dieses Vorrechtes an die Bedingung geknüpft, daß er an einer bestimmten Kirche im Auftrage des Bischofs fungire oder auf einer Universität oder in einem Seminar auf die höhern Weihen sich vorbereite und in beiden Fällen mit der Tonsur auch die geistliche Kleidung trage. — III. Ganz übereinstimmend mit der tiefen Bedeutung der Tonsur und der hohen Achtung, welche die Kirche immer für sie hegte, verlangt ihre Gesetzgebung, daß Jeder, der sie einmal empfangen hat, sie auch fortwährend trage. Diese den Clerikern obliegende Verpflichtung ist über jeden Zweifel erhaben und durch eine Reihe von kirchlichen Satzungen aufs klarste ausgesprochen: so sagt das Concil von Rouen (im J. 1072, c. 11): „Qui coronas benedictas habuerunt et reliquerunt, usque ad dignam satisfactionem excommunicentur;“ das Concil von Lillebonne (im J. 1080, c. 13) setzt auf die Vernachläßigung der Tonsur eine Geldbuße und das von York (im J. 1194, c. 6) droht mit der privatio beneficii, die Synode von Avignon (im J. 1337, c. 46) schreibt vor, daß die Tonsur alle Monate erneuert werden solle und das im J. 1564 daselbst gefeierte Concil verlangt eine solche Erneuerung sogar alle acht Tage. Aber nicht bloß einzelne Concilien dringen auf die in Rede stehende Verpflichtung, sondern auch das allgemeine Gesetzbuch der Kirche enthält in dieser Richtung die bestimmtesten, noch heute gültigen Vorschriften z. B. c. 21, 22 Dist. 23; c. 15, X de vita et honest. cleric. 3. 1; c. 7, X de cleric. conjugat. 3, 3; c. 2 de vita et honest. in Clement. 3, 1. Die neuere Gesetzgebung, welche

sich seit dem Tridentinum ausbildete, enthält folgende Bestimmungen: a. die Verpflichtung, die Tonsur und die clericalische Kleidung zu tragen, erstreckt sich auf alle Majoristen ohne Ausnahme und auf diejenigen Minoristen, die im Besitze eines Beneficiums sind. Die Contravenienten sollen vom Bischofe nach einmaliger Ermahnung mit der suspensio ab officio et beneficio — und wenn sie der bischöflichen Aufforderung fortwährend hartnäckig widerstreben, mit der privatio beneficii bestraft werden (Trid. Sess. XIV. c. 6 de ref.); b. diejenigen Minoristen, welche kein Beneficium haben, sind zum Tragen der Tonsur zwar nicht verpflichtet und ihre Vernachläßigung ist mit keiner positiven Strafe bedroht, zieht aber negativ den Verlust des freien Gerichtsstandes ipso facto nach sich (Reiffenstuel, J. C. L. III. tit. 1. § 3. n. 70 seqq.); ob für solche Minoristen auch das privilegium canonis verloren gehe, ist eine sehr bestrittene Frage, doch scheint die verneinende Entscheidung die richtigere zu sein (Reiffenstuel, l. c. n. 80 seq.); c. bei den Majoristen übt die Vernachläßigung der Tonsur und des geistlichen Kleides keinen Einfluß auf das ihnen zustehende privilegium fori et canonis, in Betreff des letztern aber tritt doch die Folge ein, daß ein Laie, der einen Majoristen mißhandelte, mit seiner Entschuldigung, er habe ihn wegen Abmangels der Tonsur und geistlichen Tracht als Geistlichen nicht erkannt, vor Gericht gehört und falls diese seine Aussage zweifelhaft erscheint, zur eidlichen Erhärtung derselben zugelassen werden muß (c. 4. X de sentent. excommun. 5. 39); d. von der Verpflichtung, die Tonsur zu tragen, befreit, wie die Gesetze sich ausdrücken, eine „causa rationabilis“, die nach der Ansicht der Canonisten dann vorliegt, wenn das Tragen der Tonsur für die Gesundheit nachtheilige Folgen haben würde und wenn besondere äußere Umstände unter Ungläubigen, Häretikern rc. es räthlich machen, den geistlichen Stand zu verbergen, um sich nicht dem Tode, der Sclaverei oder der Mißhandlung auszusetzen (Reiffenstuel, l. c. § 4. n. 111—114). — IV. Ursprünglich wurde die Tonsur mit der ersten Weihe verliehen und hatte die Bedeutung einer den Ordinationsact begleitenden Ceremonie; gegen das siebente Jahrhundert hin fing man aber an, sie von den niedern Weihen zu trennen und ihre Ertheilung als eine abgesonderte, selbstständige Handlung zu betrachten. Die Veranlassung dazu lag in der frommen Sitte der damaligen Zeit, wornach Eltern ihre noch unmündigen Kinder dem Kirchendienste widmeten und sie dem Bischofe zum Unterrichte und zur clericalischen Erziehung übergaben. Da diese aber wegen ihres zarten Alters noch unfähig waren, die Functionen der Minoristen in der Kirche wirklich zu übernehmen, so erhielten sie die niedern Weihen noch nicht, sondern man begnügte sich vorerst, ihnen die bloße Tonsur zu ertheilen, damit sie sich wenigstens äußerlich von den Laien unterschieden und der Privilegien des Standes theilhaftig würden, für den sie bestimmt waren und in welchen sie später wirklich eintraten (Morinus, de Ordinationib. P. III. exercit. 15. c. 3; c. 5 Dist. 28). Wenn es keinem Zweifel unterliegen kann, daß diese Veränderung in der besten Absicht getroffen und für die Verhältnisse, welchen sie entsprang, sehr zweckmäßig war, so hatten doch die Consequenzen, die man daraus später zog, die nachtheiligsten Folgen für die kirchliche Disciplin: durch diese Praxis war nämlich factisch anerkannt, daß die Tonsur von den Weihen getrennt und als eine selbstständige Handlung angesehen werden könne — und so drängte sich zu ihrem Empfange eine Menge bereits Erwachsener, die keineswegs die Absicht hatten, sich wirklich dem geistlichen Stande zu widmen, sondern denen es lediglich um die mit der Tonsur verbundenen clericalischen Vorrechte, namentlich den befreiten Gerichtsstand und um die Fähigkeit zu thun war, Beneficien zu erwerben. Gar Viele von den in dieser Weise Tonsurirten ergriffen nachher eine ganz andere Lebensweise: sie leisteten Kriegsdienste, verheiratheten sich, — clerici conjugati — übernahmen bürgerliche Aemter und befaßten sich mit den verschiedenartigsten weltlichen Beschäftigungen, so daß sie sich von den wirklichen Laien durch Nichts

unterschieden, als durch die Tonsur, die sie trotz ihres weltlichen Lebens immer zu erneuern verpflichtet waren (c. 6. X de vita et honest. 3. 1). Es leuchtet ein, daß auf diese Weise die Tonsur und mit ihr der geistliche Stand in hohem Grade verunehrt und der Verachtung preisgegeben werden mußte; — daher fing schon die frühere Gesetzgebung an, dergleichen Leuten das Tragen der Tonsur zu erlassen und ihnen zugleich die Befähigung zum Besitze eines Beneficiums (c. 7. 9. X de cleric. conjugat. 3. 3) und das Privilegium des befreiten Gerichtsstandes (c. 27. X de privileg. 5. 33) zu entziehen. Um aber dem Unfuge, sich bloß die Tonsur ertheilen zu lassen, noch wirksamer entgegenzutreten, verpflichtete das Tridentinum (Sess. XXIII. c. 4 de ref.) die Bischöfe, nur solche mit dem königlichen Zeichen des Priesterthums zu schmücken, von welchen sie die begründete Vermuthung haben könnten, daß sie nachher wirklich in den geistlichen Stand treten würden. Außerdem verlangt das Tridentinum (l. c.) von dem Empfänger der Tonsur: a. daß er in den Anfangsgründen des Glaubens unterrichtet, b. des Lesens und Schreibens kundig sei, c. daß er bereits das Sacrament der Firmung empfangen habe und zwar ist dieß eine so wesentliche Bedingung, daß die Congregatio Concilii erklärte: „prima tonsura initiatum non suscepto Chrismate, ac postea ad minores ordines eo suscepto esse male promotum, beneficia minus legitime acquisivisse et non posse ad majores ordines ascendere, nisi praevia Sedis apostolicae dispensatione“ (Fagnani, Comment. ad c. 11. X de aetate et qualit. 1. 14. n. 96); d. über das Alter der Candidaten hat das Tridentinum nichts Näheres bestimmt, es gilt also in diesem Puncte die ältere Gesetzgebung, die das siebente Jahr verlangt, denn c. 4 de tempor. ordinat. in VI. 1. 9. verordnet Bonifaz VIII: „nullus Episcopus vel quivis alius infanti . . . clericalem praesumat conferre tonsuram,“ die infantia aber erstreckt sich gesetzlich bis zum siebenten Jahre (c. 18 Cod. de jure deliber. 6. 30). Auch das Tridentinum bezeichnet indirect das siebente Jahr als den möglichen Zeitpunct für den Empfang der Tonsur, indem es nur Gefirmte zu derselben zuläßt, die Firmung aber nach der Regel vor dem siebenten Jahre nicht ertheilt werden soll (Benedict. XIV, de synodo dioeces. L. VII. c. 10). Uebrigens reicht für die Tonsur das erst angetretene siebente Lebensjahr nicht hin, sondern es muß bereits vollendet sein (Fagnani, Comment. ad. c. 35. X de praebendis, 3. 5. n. 21); gegenwärtig wird die Tonsur gewöhnlich mit den niedern Weihen ertheilt. — V. Der Minister der Tonsur, welche früher auch von Priestern, Diaconen, sogar von Laien ertheilt wurde (Mabillon, Annal. Benedict. praefat. ad saec. III), ist nach gegenwärtiger Disciplin der für Ertheilung der Weihen competente Bischof (Van-Espen, J. E. P. II. tit. IX. c. 2. n. 34). Indessen sind entweder schon vermöge des gemeinen Rechts oder eines speciellen päpstlichen Privilegiums oder in Folge einer Delegation auch andere kirchliche Personen berechtigt, die Tonsur zu ertheilen. Hieher gehören: a. die Cardinalpriester, welche nach einer allgemeinen Observanz der römischen Kirche den Geistlichen ihrer Titel die prima tonsura conferiren können (Benedict. XIV. Bull. ad audientiam); b. des nämlichen Rechtes erfreuen sich die Aebte. Die weite Entfernung mancher Klöster von den Bischofssitzen, welche die Regularen hinderte, die Tonsur aus den Händen des competenten Bischofs zu empfangen, gab schon sehr frühe Veranlassung zu der Gewohnheit, daß die Aebte, welche die Mönche ins Kloster aufnahmen, zugleich auch die Tonsur ertheilten, was um so weniger Bedenken erregte, je näher sich die Tonsur der Cleriker und Mönche damals noch standen (Thomassin, P. I. L. III. c. 36. n. 16). Das zweite Concil von Nicäa (787) ertheilte dieses Recht den Aebten ausdrücklich, welches sodann auch mit einzelnen Modificationen ins Corpus jur. can. überging (c. 1 Dist. 69; c. 11. X de aetate et qualit. 1. 14; c. 3 de privileg. in VI. 5. 7) und vom Tridentinum (Sess. XXIII. c. 10 de ref.) mit einigen Beschränkungen bestätigt wurde. Diese reduciren sich auf folgende Puncte: der Abt

kann nur dann die Tonsur ertheilen, wenn er Priester, benedicirt und infulirt ist; jedoch dürfen auch nicht benedicirte Aebte das in Rede stehende Recht ausüben, wenn ihnen vom competenten Bischofe ohne Grund und trotz ihrer dreimaligen geziemenden Bitte die Benediction verweigert wurde (c. 1. X de supplend. negligent. praelat. 1. 10) oder wenn ihnen durch ein päpstliches Privilegium die Vorrechte der benedicirten Aebte ausdrücklich verliehen worden sind, wie dieß z. B. im J. 1437 von Seiten Eugens IV. in Betreff der Aebte des Cistercienserordens geschehen ist. — Außerdem beschränkt sich das Recht der Aebte, die Tonsur zu ertheilen, auf die Regularen ihrer Klöster, so daß sie dieselbe den Angehörigen eines fremden Klosters, selbst wenn von dem eigenen Prälaten Dimissorien vorliegen, nicht licite conferiren können (vgl. Benedict. XIV., de synodo dioeces. L. II. c. 11. n. 13. und Seitz, Recht des Pfarramtes II. 1. S. 476. m.). c) Neben den genannten Prälaten können auch einfache Presbyter die Tonsur ertheilen, wenn sie dazu die specielle päpstliche Ermächtigung erhalten haben (Thomassin, P. I. L. II. c. 23. n. 11.). — Für die wirkliche Ertheilung der Tonsur wird nicht, wie bei den höhern Weihen, eine geweihte Stätte erfordert, sie kann in der bischöflichen Wohnung und an jedem andern Orte gespendet werden, wenn dieser nur überhaupt nicht mit der Würde der Handlung im Widerspruche steht (c. 6. Dist. 75); ebenso ist sie weder an bestimmte Tage, noch besondere Tageszeiten gebunden. Ueber den Act der Ertheilung selbst, der nicht nothwendig während der hl. Messe vorgenommen werden muß, vgl. Pontificale Rom. tit. de Clerico faciendo. — VI. Endlich berühren wir noch die unter Theologen und Canonisten sehr controverse Frage: ob die Tonsur ein wirklicher, selbstständiger Ordo oder wie der Noviciat vor der Profeßleistung nur die Vorbereitung zum Empfange der Ordines sei? Ohne den zahlreichen gegentheiligen Argumenten alle Berechtigung absprechen zu wollen, halten wir doch die letztere Meinung für die richtigere. Die hauptsächlichsten Gründe für dieselbe sind folgende: a) ursprünglich war die Tonsur von der ersten Weihe nicht getrennt, und hatte bloß die Bedeutung einer sie begleitenden Ceremonie, — mag sie später immerhin von ihr abgetrennt worden sein, so kann doch diese lediglich durch äußere Verhältnisse hervorgerufene Aenderung an ihrer innern Bedeutung nichts alterirt haben, d. h. sie wurde dadurch kein selbstständiger Ordo, sondern blieb nach wie vor ein auf die eigentlichen Weihen vorbereitender Ritus; b) wo in den kirchlichen Gesetzen die ordines speciell aufgezählt werden, geschieht der Tonsur nie Erwähnung, überall erscheint der Ostiariat als die erste und unterste Weihe z. B. c. 1. Dist. 77: „si quis episcopus esse meretur, sit primum Ostiarius, deinde Lector etc." vgl. c. 5. Dist. 93; — c) mit jedem Ordo werden gewisse gottesdienstliche, zur hl. Eucharistie in näherer oder entfernterer Beziehung stehende Functionen übertragen, — daß dieß auch bei der Tonsur der Fall sei, läßt sich nicht nachweisen; d) das Tridentinum unterscheidet von den ordines minores die Tonsur ausdrücklich: Sess. XXIII. c. 6. de ref. sagt es: nullus prima tonsura initiatus aut etiam in minoribus ordinibus constitutus etc. Ebenso bemerkt die Synode Sess. XXIII. c. 2. de sacrament. ord., es haben von jeher zur Verrichtung der hl. Handlungen mehrere ordines bestanden, ita distributi, ut, qui jam clericali tonsura insigniti essent, per minores ad majores ascenderent. An derselben Stelle werden die Ordines ausdrücklich aufgezählt, ohne daß der Tonsur Erwähnung geschieht; e) derselben Meinung folgt auch die Congregatio Concilii: ein Bischof, der einem Angehörigen einer fremden Diöcese die Tonsur ertheilt hatte, stellte an sie die Frage: ob er in Folge dieser Handlung der Trid. Sess. XXIII. c. 8. de ref. ausgesprochenen Suspension verfallen sei. Die Congregation antwortete verneinend, weil an jener Stelle des Tridentinums bloß von der Verleihung der Ordines die Rede sei, zu welchen die Tonsur nicht gehöre. f) Auf demselben Standpuncte

steht der Catechismus Rom., wenn er P. II. c. VII. quaest. 13. sagt: „Incipiendum est a prima tonsura, quam quidem docere oportet, quandam praeparationem esse ad ordines accipiendos. Ut enim homines ad baptismum exorcismis, ad matrimonium sponsalibus praeparari solent: ita, quum tonso capite Deo dedicantur, tanquam aditus ad ordinis sacramentum illis aperitur.“ So nennt auch Thomas von Aquin die Tonsur bloß praeambulum ad ordines und ihre anderweitige Bezeichnung als janua ad ordines ist allgemein bekannt. Vgl. über die ganze Frage die ausführliche Darlegung der verschiedenen Argumente bei Fagnani, Comment. ad c. 11. X. de aetate et qualit. 1. 14. n. 10 seqq. und Reiffenstuel, J. C. P. I. tit. XI. § 1. n. 10—25. Ueber die Geschichte der Tonsur Thomassin, P. I. L. II. c. 37—42. — Vergl. hierzu den Art. Ordines. [Kober.]

Torgauer Artikel. Als im J. 1530 von Kaiser Carl V. der Reichstag nach Augsburg war ausgeschrieben worden (s. d. Art. Augsburg, Reichstag daselbst), trug der Churfürst von Sachsen seinen Theologen, Luthern nämlich, Jonas, Bugenhagen und Melanchthon auf, ein Memorandum über die streitigen Religionsartikel zu verfassen, damit er vorläufig sich entschließen könne, „ob, oder welcher Gestalt, auch wie weit er und andre Stände, so die reine Lehre bei ihnen angenommen, oder zugelassen, mit Gott, Gewissen und gutem Fug, auch ohne beschwerliche Aergerniß, Handlung leiden mögen und können.“ Die Theologen nun verfaßten ein solches Gutachten, indem sie dabei die Schwabacher Artikel (s. d. Art.) zu Grunde legten, dieselben in einigen Puncten modificirend und übergaben solches dem Churfürsten in Torgau, woher dann der Name „Torgauer Artikel.“ (Vergl. Luthers Werke. Walch'sche Ausg. Thl. XVI. S. 681 ff.)

Torgauer Buch oder Formel, s. Symbolische Bücher Bd. X. S. 569 und Chyträus.

Toribius, s. Priscillianisten.

Torquemada, Johannes, s. Johannes von Turrecremata.

Torquemada, Thomas, s. Inquisition.

Toscana, s. Italien.

Toscanische Eremiten, s. Augustiner-Eremiten.

Tostatus, s. Alfonsus Tostatus.

Totilas, König der Ostgothen, s. Gothen.

Toul, Bisthum, s. Tull.

Toulouse (Tolosa). Bisthum, Synode, Universität. Toulouse ist eine sehr alte Stadt; unbezweifelt war sie fünf Jahrhunderte vor Christus der Hauptsitz der Tectosagen. Die Römer nach ihren Siegen über die Carthager, bemächtigten sich derselben, erhoben sie zum Rang einer freien Stadt der Republik und zum Hauptort der Gallia Narbonnensis. Sie blühete schnelle heran, Künste und Wissenschaften wurden gepflegt bis zur Zeit der Völkerwanderung. Zuerst erlag sie den Cimbren und Teutonen; später den Vandalen und Westgothen; letztere besonders brachten ihr Unheil. Chlodwig vertrieb sie, Toulouse wurde Hauptstadt von Aquitanien, und unter fränkischer Oberherrschaft durch einen Grafen regiert. Bis ins 13. Jahrhundert stand die Provinz abwechselnd unter den Königen Frankreichs, unter Herzögen, auch unter Markgrafen und Grafen, die sich endlich von der Krone unabhängig machten. Von den Grafen thaten sich besonders hervor Raimund von St. Gilles, der Kreuzfahrer, den Tasso und die Chroniker in die Wette preisen; ferner Raimund VI., der den Albigensern großen Vorschub leistete, und dadurch seinem Hause den Untergang brachte. Der berühmte Simon von Montfort befehligte das Heer der Kreuzfahrer, zwang Raimund zur Unterwerfung; des letztern Sohn Raimund VII. unterzeichnete den Frieden mit Ludwig dem Heiligen, unter der Bedingniß, daß seine Tochter Johanna des Königs Bruder Alphons ehelichen und in Ermangelung männlicher Erben die

Grafschaft an Frankreich fallen solle, was 1271 geschah. Toulouse ward nach dieser Einverleibung die Hauptstadt der Provinz Languedoc und seine frühere Größe ward ihm wieder unter der Zeiten Gunst. Die Generalstaaten dieser schönen Provinz waren berühmt, Künste und Handel blüheten, und im J. 1789 bestanden die Provincialstände aus drei Erzbischöfen, zwanzig Bischöfen, drei und zwanzig Baronen und 68 städtischen Deputirten. — Bisthum. Der bischöfliche Sitz von Toulouse reicht in die Mitte des dritten Jahrhunderts hinauf. Der hl. Papst Fabian hatte um 245 sieben Bischöfe nach Gallien gesandt, um den dort ausgestreuten Samen des Christenthums zu ordnen und im Wachsthume zu befördern (Gregor. Turon. hist. franc. l. 1. c. 28.) Darunter war Saturninus, der unter dem Consulat des Decius und Gratus, (250) seinen Sitz nach Toulouse verlegte, und von da aus segenvoll im Lande wirkte. Er ist der erste Bischof. Die authentischen Acten seines Martyrthums (Ruinart Acta Mart. — Tillemont t. III. p. 297. — Rivet, hist. litter. T. I.) erzählen, daß wenn der hl. Bischof nach seiner kleinen Kirche ging, die Orakel des Capitols verstummten. Darob ward er ergriffen, vor den Richter gebracht, nach einem muthvollen Bekenntnisse vielfach gepeinigt, endlich an die Füße eines wilden Stiers gebunden und so zu Tode geschleift. Ueber seinem hl. Leibe erhob sich gegen Ende des vierten Jahrhunderts eine prächtige Kirche, St. Sernin (Saturnin) und ein kunstreich gearbeiteter Schrein deckt seine Gebeine. Diese Kirche war lange der Sitz des Bischofs, bis derselbe nach der neuen Cathedrale St. Stephan verlegt ward. Toulouse war ehemals reich an Denkmälern; man zählte achtzig Kirchen, was der Stadt wohl den Namen Rom der Garonne mag gewonnen haben. Außer den beiden genannten Kirchen verdienen die der Dalbade und der Daurade Erwähnung; letztere zumal, deren Inneres früher sehr reich mit Mosaikbildern geziert war, die großentheils in den Stürmen der französischen Revolution zerstört wurden. Darunter befand sich das Steinbild der Clemence Isaure, Gründerin der Académie des Jeux-Floraux. — Ferner die Dominicanerkirche, eine der schönsten ehemals und reichsten an Denkmälern jeder Art. Da ruhete der Leib des Doctor Angelicus, Thomas von Aquino (s. d. A.), in goldenem Kasten mit einem prächtigen vierseitigen Mausoleum überwölbt. Die Denkmäler sind verschwunden, die Kirche ist Caserne, und des hl. Thomas Ueberreste werden in der Domkirche bewahrt. — Als Nachfolger des hl. Saturnin wird 2) der hl. Honoratus genannt, dessen Leib neben dem seines Vorfahrs ruhet und heute noch verehrt wird. 3) Der hl. Hilarius folgte und ließ über dem Grab des ersten Bischofs eine Capelle errichten. Der Catalog der Hirten nennt als 4) Bischof Mamertin. Ein Bischof dieses Namens war auf dem Concil zu Arles 313 anwesend. Als 5) Bischof wird Rhodanius genannt, der wider den grassirenden Arianismus entschieden in die Schranken trat, die Kirchenlehre auf dem Concil zu Béziers verfocht und darob mit Hilarius von Poitiers nach Phrygien verbannt wurde. Die Tolosaner zeigten sich ihres Bischofs werth. Hilarius erzählt, daß Kaiser Constantius umsonst alle Zwangsmittel gegen Priester und Gläubige erschöpfte, einen Arianer als Bischof wählen zu lassen; Clerus und Volk verharrten in der Treue gegen Rhodanius. Auf diesen kam 6) der hl. Silvius; die Priscillianisten breiten sich im südlichen Gallien aus und huldigen namentlich auch den Manichäischen Irrthümern. Sie konnten nie völlig ausgerottet werden und sehr wahrscheinlich waren die spätern Albigenser nur deren Nachkömmlinge und diese die Vorfahren der Reformatoren. 7) Der hl. Exuperius; er war einer der Leuchten der gallischen Kirche. Gregor Tur. erwähnt seiner in hohem Lob (hist. II. 13); wegen des Irrlehrers Vigilantius, der unweit Toulouse wohnte und dogmatisirte, schrieb er an Innocenz I., dessen Antwort ein Anathema gegen den Ketzer war. Sicinius, ein Mönch von Toulouse, zog in den Orient gen Bethlehem zum hl. Hieronymus und brachte von ihm die schriftliche Widerlegung des Vigilantius

nach Gallien zurück. Die Stadt hatte sich auch der Anwesenheit des Sulpitius Severus zu erfreuen. Der Bischof vollendete den Bau der unter Silvius begonnenen herrlichen Basilica des hl. Saturnin und als die Vandalen 406 verheerend in Gallien eingedrungen waren, so rettete Exuperius durch sein Ansehen die Bischofsstadt (S. Hieron.). Bald darauf bemächtigten sich die Gothen derselben. — Maximus, dessen Episcopat in Zweifel gezogen wird. Nach einem Raum von 50 Jahren findet man 8) Heraclianus, 506 dem Concil zu Agde beiwohnen, wo die jährliche Abhaltung einer Synode beschlossen und die nächste nach Toulouse bestimmt ward. Alarichs, des Gothenkönigs, Tod vereitelte dieß. 9) Germer starb gegen die Mitte des sechsten Jahrhunderts; ihm wird die Gründung des Klosters Muret zugeschrieben. 10) Magnulf stand der Kirche zu Toulouse vor, als Gundowald den Thron der Franken gegen die rechten Besitzer erstreben wollte. Der Bischof widersetzte sich (Greg. Tur. hist.), litt Gewalt und ward verbannt; kam nach Gundowalds Tod wieder nach Toulouse und wohnte dem Concil von Macon bei. Nach ihm wird 11) Willegiselus genannt; auf dem Concil zu Reims 625 anwesend. Der Wunsch des Volkes rief nach ihm aus der berühmten Abtei Fontanella in Nordmannien 12) den hl. Erembert. Er wollte nicht als Bischof sterben, legte seine Würde nieder und kehrte in seine Einsamkeit zurück, † 671 (Bolland. vita SS.). 13) Arricho regierte um 785 und unterzeichnete die Acten der Synode zu Narbonne 791. Nach ihm 14) Mancio kaum anders als durch einige Verse des berühmten Bischofs Theodulph von Orleans der Geschichte bekannt. 15) Samuel, macht sich um die Schulen verdient, unter denen die der Klöster des hl. Saturnin und unserer lieben Frau sich auszeichnen. Gegen König Carl den Kahlen, der Toulouse belagerte (843—44) und durch Verrath den Herzog Bernhard von Septimanien meuchelte, zeigte sich der Bischof entschieden. 829 ward die zweite Synode zu Toulouse abgehalten, deren Acten nicht erhalten sind. Bischof Samuel war in aller Rücksicht ein erleuchteter Hirt. Auf ihn lassen Einige Salomon folgen, dessen 859 ein Diplom erwähnt; andere meinen es sei hier Samuel gemeint. 16) Elisachar saß auf dem Bischofstuhl 861. 17) Bernard I., auch Berno erscheint 883 als Bischof von Toulouse; 886 wohnte er der Synode zu Nimes bei; er lebte noch 890. Nach ihm wird 18) Armanus genannt, 905. Den Synoden zu St. Tiberi und Fontecouverte wohnte er bei 910, 911, und sein Name kommt noch 922 in einer Charte vor. Ihm folgte 19) Hugo I., von dem ein Schreiben an Papst Johann X. erhalten ist; er war beim Concil zu Ausède 937. Zwischen beide vorigen setzen Einige Bischof Islo. 20) 972 ward Ato I. gewählt, starb 974 und hatte als Nachfolger 21) Islus, der bis 986 regierte. Nach diesem kam 22) Attus, dessen Todesjahr unbestimmt ist. 1004 findet man 23) Raimund I. als Bischof. Er berief die Bischöfe zur dritten Synode nach Toulouse, um wider die Bedrückungen der Großen zu handeln; und erhielt von Papst Johann XVIII. für St. Stephan, St. Saturnin und die Abtei Daurade eine Bestätigungsbulle deren Güter. 24) Peter I. fromm und wenn es galt kriegerisch, unterstützt den Nordmann Rogerius wider die Mauren. 25) Arnald I. wohnt 1032 der Weihe der Kirche zu Ripoll bei. 26) Bernard II. erscheint in einem Diplom von 1035 (Mabill. dipl. 615). 27) Hugo II. unterzeichnet die Acten des Concils zu Narbonne 1043. 28) Arnald II. findet man 1045 bei der Weihe der Martinskirche, und 1056 beim vierten Concil zu Toulouse durch Papst Victor II. angeordnet. In 13 Canones erheben sich die Väter gegen die Simonie, schärfen den Cölibat dem Clerus ein, zügeln die Gelüste der Toulouser Grafen und bestimmen als Alter zur Episcopalwürde 30 Jahre. Arnald starb bald nachher, gegen 1059. Im Juni 1059 hatte 29) Durandus de Dome, Abt zu Moissac, schon den bischöflichen Stuhl von Toulouse inne und stand dem Sprengel sehr verdienstlich vor. Fünftes Concil zu Toulouse, auf welchem der berühmte

hl. Hugo von Cluni den Vorsitz führte. Bald darauf, 1068, ein anderes, wovon die Acten bestentheils verloren sind. Durand starb im Mai 1071. Er behielt den Titel und die Leitung der Abtei Moissac als Bischof bei. 30) Isarn, als Reformator der Klosterdisciplin thätig; Notre Dame de la Daurade ward den Cluniacensern unter dem hl. Hugo unterstellt; auch St. Saturnin. Die Canoniker der Hauptkirche wurden zu gemeinschaftlichem Leben verpflichtet, wobei Graf Wilhelm dem Bischof hilfreich war. Bischof Isarn erntete dafür Verläumdung und rechtfertigte sich auf einer Synode zu Toulouse 1090; war beim Concil zu Narbonne 1091 anwesend, und empfing zu Toulouse Papst Urban II., der die neuerrichtete Kirche St. Sernin einweihete, 24. Mai 1096. Concil zu Clermont, Kreuzzüge. Der erste, der das Kreuz nahm, war der streitbare Raimund von St. Gilles, Graf von Toulouse. Isarn widerstand nur mit Mühe dem allgemeinen Eifer und hatte den Trost, die Einnahme Jerusalems und die Heldenthaten Raimunds zu erfahren; starb gegen 1106. 31) Amélius Raimond de Puy (1106), stiftete die Hospitalbrüder (Johanniter) zu Toulouse; wohnte dem durch Richard von Albano als päpstlichen Legaten geleiteten achten Concil zu Toulouse bei, leistete dem sel. Robert d'Arbrissel von Fontevrault bei Gründung eines Klosters nahe bei Toulouse Vorschub, das mehrere andere ins Leben rief; starb gegen 1139. 32) Raimund II. de Lautra (1140) erscheint in mehreren Diplomen, starb 1163. 33) Bernard III. Bonhomme zuerst Propst zu St. Stephan; im Necrolog steht sein Tod im März 1164. 34) Gerald de la Barthe erscheint in vielen Urkunden bis 1172. 35) Hugo III. ward als Abt von St. Saturnin auf den bischöflichen Sitz erhoben; seine Regierung war kurz, denn schon 1175 war sie an 36) Bertrand I. de Villemur gekommen. Diesem folgte 37) Gozzelin, und letzterm 38) Fulcrand im December 1179. Die Gewalt der Bischöfe war durch der Großen Eingriffe sehr geschmälert und Wilhelm von Puylaurens sagt, daß es dem Bischof ohne eigene Erlaubniß derselben nicht gestattet war, die Pfarreien zu besuchen. Er starb im October 1200 und hatte zum Nachfolger 39) den Archidiacon von Agen, Raimund III. de Rabastens. Dieser wurde von Rom aus wegen Simonie seiner Würde entsetzt. Gewählt ward 40) Fulco von Marseille, der zuerst als Poet in den Reihen der südfränkischen Troubadours geglänzt, dann Cistercienermönch geworden war. Seine Amtsführung war eine äußerst bewegte. Die Ketzerei der Albigenser hatte sich seit geraumer Zeit, nicht ohne Vorschub des Grafen Raimund, in den südlichen Theilen Frankreichs umgethan, und namentlich unter den Edelleuten zahlreiche und mächtige Schützer gefunden. Das Volk selber, insbesondere die Einwohner von Toulouse, sollen nach du Mège (hist. des instit. de Toul.) nie für den Irrthum zahlreich eingestanden sein. (Ueber die Secte siehe den Art. Albigenser; auch besonders Hurter, Innocenz III. 2 Thl. ꝛc.) Bischof Fulco wird je nach der Parteiansicht der Historiker als das Muster eines eifervollen Hirten und als ein blutdürstiger Tyrann, der seinen Sprengel an den Rand des Verderbens brachte, geschildert. Die Wahrheit scheint in der Mitte zu liegen. Das unstäte, ränkevolle Benehmen Raimunds VI., die Hartnäckigkeit der Grafen von Foix und von Comminges thaten wohl das Meiste zum Ruin des gesegneten Landes. Bischof Fulco war thätig, ging dem Grafen von Montfort kräftig an die Hand, sachwaltete dessen Interesse auf dem Concil im Lateran unter Innocenz III. und brachte seine bischöfl. Stadt dahin, sich Montfort zu unterwerfen, predigte dann die Fortsetzung des Kreuzzuges gegen die Irrlehrer, mußte Toulouse bei Raimunds Wiederkehr verlassen und starb an Weihnachten 1231. Geistliche Dichtungen aus seinen letzten Lebensjahren sind noch erhalten (Catel, hist. du Languedoc). 41) Raimund IV. de Felgar, ein entschiedener Gegner der Häresie, Provincial der Dominicaner. Er regierte 39 Jahre und machte sich um das Bisthum durch seinen Eifer verdient. 1234 ward die Canonisation des hl. Dominik feierlich begangen; erhoben wurden

die Reliquien des hl. Saturnin 1258; viele Stiftungen gemacht; die Orden des hl. Franciscus und des hl. Bernardus großmüthig begünstigt. Starb 19. October 1279. 42) Das Domcapitel wählte seinen Propst Bertrand de l'Isle als Nachfolger. Er erbaute den jetzigen Chor der Cathedrale im Ogivalstyl, der endlich auch in Südfrankreich Boden gewann. Sein Testament ist sehr bemerkenswerth, sein bedeutendes Vermögen wurde ganz zu milden Gaben verwendet. (Catel, hist. du Lang.) Zum Haupterben setzt er Christus ein, dem er namentlich seine Seele und seinen Leib vermacht, dann die Armen, dann dürftige Mädchen zur Ausstattung, dann Kirchen und Klöster. 43) Hugo Mascaron folgte, starb zu Rom 1296, nachdem er befohlen seinen Leib nach Toulouse zu bringen. 44) Ludwig von Sicilien, Nachneffe Ludwigs IX., aus der königl. Familie von Neapel. Verzichtet auf die Krone Siciliens, tritt in den Orden des hl. Franciscus und wird Bischof von Toulouse. Sein Ordenskleid trug er als Bischof fortwährend, predigte eifrig, wirkte und lebte als ein Heiliger, und starb in seinem Geburtsort Brignole am Jahrestag seiner Geburt, 19. August 1297, nur 23 Jahre alt. Papst Johann XXII. zählte ihn den Heiligen bei. Ein Steinbild von ihm ist im Musäum zu Toulouse. 45) Arnald Rogerius de Comminges, Propst des Capitels, folgte ihm; ward vom Papste geweiht, starb bald und auf ihn 46) kam Peter II. de la Capelle Taillefer durch Zuthun Papst Bonifacius VIII., Clemens V. ernannte ihn zum Cardinal, er starb 1312. 47) Gaillard de Pressac war der letzte Bischof von Toulouse, er erhielt diese Würde von Papst Clemens V. dessen Oheim. — Päpste zu Avignon. Toulouse ward nun durch Johann XXII. zum Metropolitansitze erhoben, das Bisthum in mehrere Suffragansprengel getheilt; der Titular Pressac sollte nach Riez versetzt werden, wogegen er Einsprache that. 48) Der erste Erzbischof war Johann Raimund de Comminges, Bischof von Maguelonne, ernannt im Juni 1317; Cardinal 1327. Ciaconius erzählt, daß nach Johann XXII. Tod die Cardinäle dem Erzbischof die päpstliche Würde anboten, unter der Bedingung, daß er zu Avignon residire, was er ablehnte. Ihm verdankt Toulouse das Kloster der Canonissinnen des hl. Augustin. Concil zu Toulouse 1319; er legte seine Würde nieder und starb zu Avignon 20. Nov. 1348. 49) Wilhelm de Laudun 1327, legt auch die Würde nieder und zieht sich zu den Dominicanern nach Avignon zurück. 50) Raimund de Canillac, geweiht 1345; Cardinalpriester vom Titel des hl. Kreuzes zu Jerusalem 1350; erhält den Titel als Bischof zu Präneste 1351; stirbt zu Avignon 1373. 51) Stephan Aldebrandi, Erzbischof von Arles, Erzbischof von Toulouse 1350, als Raimund zum Cardinalat erhoben ward. Bulle Clemens VI. zu Gunsten des Erzbischofs 1352. 52) Gaufred (Godfried) de Virlox 1368, wohnt dem Concil zu Lavaur bei. Dominicanerinnen zu Toulouse; starb 1378. 53) Johann de Cardaillac, durch Urban V. 1378 auf den Erzbischöflichen Stuhl erhoben. Ließ die große Glocke, die unter seinem Namen lange berühmt war, gießen; starb 1390. Ihm ernannte zum Nachfolger Papst Clemens VII. 54) Franz de Conzié, Erzbischof von Arles, bald von Toulouse nach Narbonne versetzt. 55) Peter de St. Martial, Bischof von Carcassonne wurde vom nämlichen Papste ernannt; das hl. Schweißtuch in der neuen St. Rochuskirche der Verehrung ausgesetzt; Petern verdankt Toulouse mehrere Stiftungen, werthvolle Reliquienschreine; starb 1401. 56) Vitalis de Castelmauron. Dem canonisch erwählten Erzbischofe opponirte Peter von Luna (Benedict XIII.) den Bischof von St. Pons, was zu manchen Wirren Anlaß gab. Erzbischof Vitalis behielt die Oberhand, starb aber schon 1410, da man der Dienste, die sein Eifer gewiß der Kirche geleistet hätte, erst gewärtig war. 57) Dominik von Florenz, aus dem Dominicanerorden; zuerst Bischof von St. Pons. Wohnte dem Concil zu Constanz bei 1414; starb 1422. Das Capitel wählte zum Nachfolger 58) Dionys Dumoulin, der das Erzbisthum seinem

Bruder 59) Peter Dumoulin überließ und Bischof von Paris ward. Peter war thätig im Amte, er starb den 3. October 1451 und sein Epitaphium nennt ihn Poetarum Monarcha. 60) Bernard de Rosergio (Rozier) Bischof von Montauban, als Gelehrter bekannt, 20 Jahre Rector der Universität Toulouse; starb 18. März 1474. 61) Peter de Leo, zum Erzbischof ernannt durch Papst Sixtus IV., sein Amt war segenreich; starb 1491. 62) Hector de Bourbon, von Lavaur nach Toulouse versetzt. Das Capitel opponirte ihm den Dompropst Durozier; der hl. Stuhl entschied für jenen, was nicht ohne Spaltung unter dem Clerus abging; starb 1502. 63) Johann II. von Orleans, Cardinal von Longueville 1533. Er hatte erst 18 Jahre, und später erlaubte ihm Leo X. ein zweites Bisthum, das von Orleans zugleich zu besitzen. Klug und eifervoll; seine Synodalstatuten wurden lange Zeit beobachtet; das Metropolitancapitel ward säcularisirt, so wollte es der Geist der Zeit. 64) Nach ihm kam der Erzbischof von Bordeaux Gabriel von Grammont, Cardinal vom Titel der hl. Cäcilia; Gesandter Franz I. am Hofe Clemens VIII. und Kaiser Carls V. Starb 7. Juni 1534. Während dieses Episcopats tauchte der Protestantismus in Languedoc auf und dessen Schützerin war Margaretha von Valois, Königin von Navarra. Melanchthon soll 1530 zu ihr gereiset sein. Die Irrlehre machte zu Toulouse 1552 große Fortschritte, bald verdrängte indessen der Calvinismus Luthers Symbol. Calvin aus Paris verjagt, fand Schutz bei Margaretha im Schlosse zu Nerac; Theodor von Beza am Hofe zu Navarra. In Béarn zumal fand die Neuerung gelenkigen Vorschub, namentlich in Johanna von Albret, die es nicht verschmähete die Kanzel zu besteigen und die Leute ihr Credo zu lehren. 65) Odet de Chatillon Coligny. Sehr bewegte Zeit. Der Erzbischof, Bruder des Admirals Coligny, folgte diesem auf dem Weg der Irrlehre und gab seinem Vaterlande das Aergerniß seiner Apostasie; heirathete Isabelle von Hauteville. Ein Sittengemälde dasiger Zeit mag aus dem sich ergeben, daß gegen den Erzbischof keine canonische Procedur eingeleitet, die Metze, die er sich zugelegt, am Hofe gelitten und Madame la Cardinale genannt wurde. Papst Pius IV. setzte den Erzbischof ab und that ihn in den Bann; später auch das Concil zu Trient. Unter diesen Mißständen dehnte der Calvinismus sich im Toulouser Sprengel sehr aus und die Stadt Toulouse wäre wohl die ihrige geworden, ohne den Eifer des treuen Clerus, in dessen Reihen als Glaubensredner Melchior Flavin und Albin de Serés einen harten Kampf gegen die Neuerer bestanden. Sie retteten die Stadt und den Glauben der Kirche. Der Apostat Odet hatte eine Zeitlang dem Erzbischof 66) Anton Saguin weichen müssen 1550; behauptete sich aber wieder unter dem Schutz der protestantischen Truppen und dem Ansehen seiner Familie; man fand sich endlich mit ihm ab, und 1562 bestieg 67) der Cardinal Georg d'Armagnac den erzbischöflichen Stuhl. Gelehrt, entschieden, eifervoll, hob er seinen Stuhl wieder aus den Trümmern hervor. Bald griffen die Protestanten in Toulouse, durch den Fanatiker Barelles aufgestachelt, zu den Waffen, die Katholiken deßgleichen. Mehrere Tage und Nächte dauerte der Straßenkampf in großer Erbitterung; jene auf mehreren Puncten Sieger ließen ihre Wuth an Kirchen und Klöstern in namenloser Weise aus — die Klosterfrauen zu St. Pantaleon wurden geschändet und dann niedergemetzelt. Doch blieb der endliche Sieg dem Rechte, und es ward schreckliche Wiedervergeltung geübt. Das war der Wendepunct zum Bessern; die Katholiken bei der Nothwendigkeit engen Zusammenhaltens bildeten die bald so berühmt gewordene Liga. Toulouse schloß sich enge den Guisen an um der Neuerung kräftig zu widerstehen. Ihrerseits rief Johanna von Albret die Engländer, die unter Montgomery die südlichen Provinzen verheerten und Gräuel verübten, gegen die die Bartholomäusnacht kaum ein Gedanke ist. Cardinal Georg war beim Colloquium von Poissy einer der Sprecher; eben so gewandt in weltlichem Regiment wie im geistlichen, verwaltete

er die Provinz im Namen des Königs. Er rief die Jesuiten und Carthäuser nach Toulouse und die Kirche ehret in ihm eine der bischöflichen Zierden des 16. Jahrhunderts. Ward Erzbischof und Mitlegat zu Avignon 1577, und übergab das Erzbisthum Toulouse in die Hände 68) Pauls de Foix, der ausgezeichnet als Gelehrter in vielen Fächern war. Carl IX. bediente sich seiner als Gesandter in England, Venedig, Rom. Er hatte nie vom Erzbischöflichen Stuhle Besitz genommen; starb 1584 zu Rom im Geruche hoher Frömmigkeit. 69) Ihm folgte Franz II. de Joyeuse, Erzbischof von Narbonne. Er war thätig in Wiederherstellung der clericalischen Disciplin und hielt 1590 eine Synode zu demselben Zweck. Er behielt beide Sprengel bei, bis er 1614 den Stuhl zu Toulouse 70) dem Cardinal Nogaret de Lavalette resignirte. Unter diesem siedelten sich in Toulouse die Carmeliter und Theatiner an. Derselbe war mehr Soldat als Erzbischof, eine Creatur Richelieu's, der ihn an die Spitze der Heere stellte. Starb an seinen Wunden zu Rivoli in Italien 1639. Das Beste was er that, war, seinem Erzieher 71) Carl von Monchal das Erzbisthum zu überlassen. Dieser war der hebräischen und griechischen Sprache völlig Meister und reinigte den Text des Eusebius. Als Bischof war er auf's löblichste beschäftigt die Sitten der Gläubigen zu verbessern, auch die kleinsten Gemeinden des Sprengels zu besuchen, den Clerus zu veredlen. Sein weites theologisches Wissen fand allgemeine Anerkennung bei seinen Collegen, deren Versammlungen er oft beiwohnte und der er von 1645 vorstand. Auf Richelieu war er nicht gut zu sprechen. Starb zu Carcassonne 11. September 1651 und hatte zum Nachfolger den gefeierten Gelehrten 72) Peter de Marca. Dieser war zuerst Rechtsgelehrter und verheirathet; aber kinderlos nahm er nach der Ehefrau Tod die hl. Weihen und ward zuerst Bischof von Conserans. Den geschichtlichen Studien lag Marca eifrigst ob (s. d. Art.), ward Erzbischof von Toulouse, später wegen vielfach geleisteter Dienste Erzbischof von Paris, starb aber am Tage da seine Einsetzung anlangte (29. Juni 1662). Er arbeitete fleißig gegen die Secte des Jansenius und das erste Concept der fünf im Sinne des Verfassers zu verdammenden Sätze rührt von Marca her. Toulouse verdankt ihm mehrere geistliche Institute; ein ganz neues der Brüder Schuster, die gemeinschaftlich arbeiteten; das Seminar der Irländer und das Kloster der Heimsuchung Mariä. 73) Carl Franz Ludwig d'Anglure de Bourlemont, von Aire und Castres nach Toulouse versetzt, regierte nur bis 25. Nov. 1669. Seine Grabschrift lobt seinen Eifer in Zügelung der Irrlehrer. 74) Peter de Bonzi, ein Florentiner, Cardinal, ward Erzbischof 1672 und schon 1673 nach Narbonne versetzt. 75) Joseph de Montpezat de Carbon ernannt 1674, starb im Juni 1687; mehrere milde Stiftungen überlebten ihn. 76) Johann Baptist Michael Colbert de Villacerf, Bischof von Montauban, Erzbischof 15. August 1687, nahm Besitz 1694. Glücklicher in den Werken der Liebe als in denen der Baukunst, wo er den damals gangbaren Mansart'schen Styl einführte. 77) Renatus Franz de Bauveau, hatte zuerst die Bisthümer Bayonne und Tournay administrirt; man rühmte seine hohe Weisheit und Würde; er war ein Beschützer der Wissenschaften und ein gewandter Fürst. Die beiden bekannten Historiker Dom de Vic und Dom Vaissete erfreuten sich besonderer Gunst; transferirt nach Narbonne 1719. 78) Heinrich de Nesmond von Albi nach Toulouse berufen, starb 27. Mai 1727. Er ersetzte den berühmten Fléchier in der französischen Academie. Als Redner war er geschätzt, predigte einen Advent und eine Fasten vor Ludwig XIV. und sprach sonst vor dem König in den Provincialständen. Einsmals stockte das Gedächtniß, da sprach der König: „Es ist mir lieb, Herr Erzbischof, daß Sie mir Zeit geben, das Schöne, so Sie mir sagen, zu verkosten.“ Die Hospitäler von Toulouse erbten seine sämmtliche Hinterlassenschaft. 79) Johann Ludwig de Balbis de Berton de Crillon, 30. Juli 1727 ernannt; hielt eine Synode zu Toulouse 1728;

transferirt nach Narbonne 1739 und ersetzt durch 80) Carl Anton de la Roche-Aymon, vorher Bischof zu Tarbes; Cardinal, Großalmosenier von Frankreich, versetzt nach Narbonne, später nach Reims; er taufte, firmte, reichte die erste Communion, segnete die Ehe und salbte Ludwig XVI. 81) Franz de Crussol, von Blois nach Toulouse versetzt 18. August 1753, leitete die Generalversammlung des Clerus 1755 und starb 3. April 1758. 82) Arthur Richard Dillon, Bischof von Evreux, Erzbischof von Toulouse den 3. Sept. 1758. Dessen Name ist noch im Munde seiner Diöcesanen und die Stadt Toulouse dankt ihm sehr viel. Er ward auf den Stuhl von Narbonne berufen und ihm folgte 83) Cardinal Loménie de Brienne (1763), Bischof von Condom, später Staatsminister und der einzige Bischof außer Talleyrand (s. d. A.), der den Eid der Civilconstitution leistete; seit 1789 war er Erzbischof von Sens. Die Geschichte hat Gericht über ihn gehalten. Als Erzbischof von Toulouse machte er sich um die Stadt verdient. Es folgte 84) Franz de Fontanges wenige Monate vor der Staatsumwälzung (s. d. Art. Revolution). Der treue Hirt war Zeuge der Wirren seiner Diöcese und mußte flüchten. Bald (27. März 1791) wurde ein constitutioneller Bischof in der Person des Carmeliterpaters Hyacinth Sermet gewählt, dessen Wirksamkeit war was sie sein konnte. Doch sank er nicht so tief wie mehrere andere. In den schweren Zeiten fehlten auch die pflichttreuen Priester nicht, mehrere starben auf dem Blutgerüste, namentlich vier zu Castres, deren Richter beinahe lediglich aus protest. Pfarrern bestanden. (Du Mège, III. 173.) Die dankbare Diöcese nennt den Abbé Dubourg, der gleichsam der Mittelpunct aller kirchlichen Bestrebungen war. In Folge des Concordats verzichtete Franz de Fontanges auf den Sitz von Toulouse und nahm ganz im Geiste der Demuth das Bisthum Autun an, wo er 1814 als Schlachtopfer des Hirteneifers starb, da er selber den durch ansteckende Krankheit behafteten Kriegsgefangenen die Heilmittel der Religion spendete. Es ward nach Toulouse ernannt 85) Claudius Franz Primat 1801. Er suchte die Wunden seiner Kirche auszuheilen, ohne daß dieß ihm völlig gelungen wäre; starb 1816. 86) Franz de Bovet, Propst zu Arras und Bischof zu Sisteron 1791, nach Toulouse ernannt 1816. Seine schwache Gesundheit erlaubte ihm nicht Besitz von seinem Bisthume zu nehmen; reichte seine Entlassung ein 1820. 87) Anna Anton Julius de Clermont Tonnerre zuerst Bischof von Chalons sur Marne. Cardinal 1822; wohnte dem Conclave 1823 bei, wo Leo XII. gewählt ward. 88) Paul Theresia David d'Astros, Generalvicar zu Paris, Bischof von Bayonne 1820, Erzbischof von Toulouse 1830, Cardinal 1850. Der Kirche leistete er große Dienste beim Ausgang der Revolution, widerstand kräftig den despotischen Gelüsten des Kaisers. September 1850 (10. — 19.) celebrirte er nach langer Zeit eine Provincialsynode mit den Suffraganen von Montauban, Pamiers und Carcassonne, und im Beisein des Erzbischofs von Auch und des Bischofs von Bayonne. Die Decrete sind vom hl. Stuhl genehmigt. Weniger glücklich war er in Erörterung der liturgischen Frage gegen Dom Guéranger. 89) Endlich der jetzt mit weiser Kraft die Erzdiöcese leitet Johann Maria Mioland, geb. zu Lyon 1788, Bischof von Amiens 1838, Coadjutor des Erzbischofs d'Astros 1849, Erzbischof von Toulouse seit 29. Sept. 1851. Der Bischöfe waren seit St. Saturnin 47, der Erzbischöfe bis jetzt 42. — Synoden. Zwölf namhafte Concilien sind zu Toulouse gehalten worden, sie stehen zum Theil im obigen Catalog der Bischöfe angegeben. Hier sind noch einzuschalten das sechste vom J. 1079, präsidirt durch den apostolischen Legat Hugo von Die, gegen die Kirchenräuber. Das neunte wurde 1118 gehalten, dessen Acten sind verschwunden, nur ist bekannt, daß der Kreuzzug gegen die Mauren Spaniens gutgeheißen und befördert ward. Das zehnte vom J. 1119 wurde von Papst Calixt II. in Person geleitet und wurden jene Irrlehrer anathematisirt, die wider

das hl. Sacrament dogmatisirten; es waren dieß noch Manichäische Ueberreste, die bald den Albigensern die Hand boten oder richtiger sie ins Dasein riefen. Unter Raimund II. 1161 fand das eilfte statt. Die Legaten Alexanders III. und des Gegenpapstes Victor III., die Könige von Frankreich und England, 100 Bischöfe und Aebte wohnten bei. Alexander ward bestätigt, sein Gegner in den Bann gethan. Außer den angegebenen nennen die Acta concilii provinciae Tolosanae 1851 mehrere andere von minderm Belang. In neuester Zeit, September 1850, ward unter des Erzbischofs d'Astros Vorsitz ein sehr wichtiges Provincialconcil zu Toulouse unter förmlicher Zustimmung des Papstes celebrirt und seitdem dessen Beschlüsse bestätigt. In 4 Sitzungen handelten die Väter über die kirchliche Hierarchie, über Glauben und Lehre, über Cultus und Disciplin. Die Maßnahmen umfassen alle bedeutenden Kirchenfragen, namentlich auch werden die Irrlehren neuerer Zeit — Rationalismus, Pantheismus, Indifferentismus und Socialismus formell verworfen. Es wehet in diesen Acten ein ächt kirchlicher Geist, was auch der apostolische Stuhl mit Trost anerkennt. Unterzeichnet haben sie außer dem Erzbischof d'Astros die Suffragane von Montauban, Pamiers und Carcassonne und der damalige Coadjutor jetzt Erzbischof von Toulouse. — Capitel und Abteien. Neben dem Metropolitancapitel besaß das Bisthum Toulouse noch das Capitel von Ile-en-Jourdain und das des hl. Felix zu Caraman, beide durch Papst Johann XXII. fundirt; sie gingen in der Revolution ein. — Das Bisthum zählte 1790 9 Abteien, darunter die berühmteste die des hl. Saturnin mit einem Capitel, 4 Benedictinerpriorate, 18 Männerklöster von eben so viel verschiedenen Orden, 12 Frauenklöster in Toulouse selber. Pfarreien waren 230. — Jetziger Stand der Erzdiöcese. Nur drei Suffraganbisthümer zählt jetzt die Erzdiöcese, Montauban, Pamiers, Carcassonne. Ehemals waren außer den beiden ersten noch Lavaur, Lombez, Mirepoix, Rieu, St. Papoul. Das Bisthum ist in 3 Archidiaconate, 4 Archipresbyterate, 39 Decanate getheilt. Ein Clericalseminar und zwei kleine Seminare, Esquille und Polignan, sind in Thätigkeit. Pfarreien 1. Classe sind 7, 2. Classe 35; Succursalen 415, Vicariate 98. — Geistliche Genossenschaften: Schulbrüder; Frauenklöster des s. Peter Forerius, der Heimsuchung Mariä, Carmeliterinnen zu Toulouse, Benedictinerinnen zu Toulouse, Hospitalinnen und Lehrerinnen des hl. Maurus zu Toulouse, Lehrschwestern der Schmerzen Mariä, Lehrschwestern Mariä, Schwestern des hl. Namens Jesu, Barmherzige Schwestern an mehrern Orten; Schwestern des Kreuzes zum hl. Andreas sehr verbreitet, Mariäschwestern du Refuge zu Toulouse, Hospital- und Lehrschwestern von Nevers, Kreuzschwestern von Lavaur, des hl. Joseph, der Hoffnung für Krankenpflege in Privathäusern. — Universität. Zuerst ein Wort über die dichterische Anlage der Einwohner von Toulouse. Die Poesie hatte frühe ihre Vertreter in diesem Volke gefunden und sie bildete sich im Mittelalter zu bedeutender Höhe aus. Schon im zwölften Jahrhundert belobte Peter der Ehrwürdige die Dichter Tolosa's. Die dem Lande eigenthümliche Sprache war die romanische, und bevor der italienische und spanische Dialect sich zur Schriftsprache erhoben hatten, war dieß mit dem romanischen von Toulouse geschehen, und geschichtlich steht fest, daß in Italien damals derselbe Dialect gesprochen und geschrieben ward. (Du Mège.) Die Troubadours von Toulouse waren zahlreich und berühmt, auch muß zugegeben werden, daß das romanische an Zartheit und Empfindung wohl kaum durch eine andere Sprache übertroffen wird, nicht bloß in den Minneliedern, sondern namentlich in den religiösen Dichtungen, unter welchen die Andacht zur Gottesmutter zu den tiefgefühltesten Ergüssen begeisterte. Wir erinnern nur an Bischof Fulco. Viele derselben sind erhalten. Bald bildeten sich die Sänger zu einer Corporation, zuerst in einem Baumgarten der Stadt (Verger de la gaie-science); später (1323) erließen die sieben Troubadours von Toulouse einen Aufruf an alle Dichter romanischer

Zunge, und ein jährlicher Gesangstreit wurde eingeführt. Dem Sieger ward ein goldenes Veilchen oder Heckenröschen zuerkannt. Im 15. Jahrhundert beförderte durch Stiftungen die berühmte Dame Clemence Isaure die Sängerzunft, und sie gilt bis heute der Academie des Jeux floraux als Patronin. Viele Documente sind hierüber erhalten worden, das anziehendste hat Du Mège bekannt gemacht. Mit dieser Zunft stand indessen die Universität in keiner Berührung, selbst nicht ein Mal in bestem Vernehmen. Die Universität war in Folge des Friedenstractats zwischen Raimund VII. und Königin Blanca von Frankreich den Tolosanern als Bedingniß aufgelegt worden; mehrere Professoren der Theologie mußte der Graf, der Irrlehren wegen, anstellen (1229). Für die Stadt scheint auf die Länge diese Anstalt nicht segenreich gewesen zu sein. Der Schulen hatte Toulouse zahlreiche in jedem Kloster, und den neuen Studirenden machte man bald ein unruhiges Treiben, endlosen Hader, unbeugsamen Unabhängigkeitssinn, ziemlich allgemeine Unsittlichkeit zum Vorwurf. Ob ihrer Vorrechte setzte sich die Universität in schroffen Gegensatz zur Stadtbehörde, behauptete nur vom Papste und Könige Befehle erhalten zu müssen, und das alte Municipium der Capitouls ward sehr unangenehm dadurch angeregt. Die Studenten waren auch von den ersten, die 1559 von dem Parlamentspräsidenten eine Kirche verlangten, wo man predigte wie zu Genf; sie waren die ersten Zuhörer der neuen Prediger, und 1562 kämpften sie in den Reihen der Hugenotten. Die Annalen von Toulouse sind nicht gut auf sie zu sprechen. Doch hat natürlich die Universität ihre gute Seite. Sie zählte eine Reihe großer Gelehrter, war stark besucht — vor der Reform stieg die Schülerzahl auf 10,000; — vier Päpste, Johann XXII., Benedict XII., Innocenz VI., Urban V. hatten da studirt, viele Cardinäle und Bischöfe ebenfalls. Unter den Theologen thaten sich hervor Johann d'Alerio, Carmelit; Gerald de Donatio, Dominicaner; Simon de Berenguier und Bertrand de Pastoris, Augustiner; Wilhelm Petri, Dominicaner, in der Philosophie: Arnald Ruffi, Augustiner; der Exeget Wilhelm de Rupé, Arnald Santio, Martin Corbennis, Bernard de Rozier und viele andere vom 14. zum 18. Jahrhundert. Die Lehrer waren durchgehends Mönche; selbst noch zu Ende des vorigen Jahrhunderts theilten sie mit dem secularen Clerus die theologischen Kanzeln, und unter den letzten Professoren waren zwei Dominicaner, ein Cistercienser, ein Carmeliter, ein Franciscaner und ein Augustiner. In dem Schisma Peters von Luna hatte die Universität Partei für diesen genommen, so auch Montpellier, ihnen entgegen stand Paris. Die Studenten unterstützten auch den von Peter von Luna ernannten Erzbischof gegen Vitalis von Castelmauron; es floß Blut, sie befestigten das Jacobiner- und Franciscanerkloster und wollten die Stadt in Brand stecken. Papst und König traten in's Mittel, um den störrigen Geist zu zügeln, die Universität verlor von ihren Vorrechten und es ward ruhiger. — Literatur: Gregor Turon. Gesch. der Franken. Gallia Christiana. Dom de Vic et Dom de Vaissete, hist. gener. du Languedoc. Catel, hist. des Comtes de Tolose. Hugo, France pittoresque, art. Languedoc, Gascogne etc. De Montlezun (abbé), hist. de la Gascogne. Insbesondere aber Du Mège, hist. des Institutiones de Toulouse. Almanach du Clergé de France, 1853. Vergl. hierzu den Artikel Frankreich. [B. Guerber.]

Tournely, Honoratus, Mitglied der Sorbonne, ausgezeichneter Dogmatiker, königl. Professor Emeritus und Canonicus der königl. Schloßcapelle, war zu Antibes in der Provence von geringen Eltern im J. 1658 geboren. Wie Sixtus V. hütete er die Schweine. Eines Tags sah er eine Kutsche des Wegs nach Paris daher kommen, da ergriff den Knaben die Lust, einen seiner Oheime zu besuchen, welcher eine kleine Anstellung bei St. Germain-l'Auxerrois hatte. Dieser gute Priester war es, dem Tournely seine Erziehung verdankte. Er betrieb seine Studien zu Paris. Sein lebhafter Geist und seine reiche Begabung gewannen ihm auch andere Gönner. Im J. 1686 ward er Doctor der

Sorbonne, und 1688 wegen seiner theologischen Gelehrsamkeit Professor der Theologie zu Douay. Einige Zeit hernach (1692) rief man ihn nach Paris zurück, wo er an der Sorbonne die Theologie mit großem Beifall lehrte. Schon früher erhielt er an der Capelle des königl. Palastes ein Canonicat und die Würde eines Abtes. Das öffentliche Lehramt begleitete Tournely 24 Jahre lang mit glänzendem Erfolge; im J. 1716 legte er dasselbe nieder, um seine begonnenen Werke in den Druck zu geben. Er war ein eifriger Gegner der Jansenisten und erklärte sich bei jeder Gelegenheit gegen die Verächter der kirchlichen Entscheidungen. Nach dem Brauche aller Sectirer antworteten ihm diese mit den gröbsten Schmähungen und mit der Verdächtigung, als schreibe er wider seine Ueberzeugung gegen sie, nur um sein Glück zu machen. Ein Schlaganfall nahm ihm das Augenlicht, und brachte ihn in's Grab im J. 1729 in einem Alter von 71 Jahren. Als Schriftsteller zeichnet sich Tournely auf's Vortheilhafteste aus, sowohl durch Geist und Wissen, als auch durch die Klarheit der Darstellung und durch eine gute Methode. Man hat von ihm einen in zierlichem Latein geschriebenen Cursus theologiae, 16 Bde. in 8., Paris. Eine zweite Auflage davon erschien zu Venedig in 16 Bde. in 4. Diese Ausgabe erlaubte sich, vornämlich im Abschnitte „über die Kirche", mehrere Weglassungen, welche dem Herausgeber keine Ehre machen. Die Cölner Edition ist ein Nachdruck der Venediger. Zum Gebrauche junger Geistlicher unternahm Tournely die Ausarbeitung eines Compendiums unter dem Titel: Praelectiones theologicae ad usum Seminariorum, wovon in seinem Todesjahre der 4. Bd. unter der Presse war. Der 1. Bd. von diesen „theologischen Vorlesungen" ist fast ganz historisch, da er bloß die verschiedenen Meinungen von der Gnade mit den daraus fließenden Folgerungen angibt. Im 2. Bde. aber widerlegt Tournely die irrigen Meinungen, und vertheidigt mit ungemeiner Gelehrsamkeit die Wahrheiten. In einem Anhange zum 2. Bde. behandelt er gründlich die Lehre von der Freiheit des Menschen. Wegen seiner Abhandlung über die Gnade bekam Tournely einen gelehrten Streit, weil er darin das Systema delectationis victoriosae widerlegt hatte. Einer seiner Freunde besorgte nachher ein noch kürzeres Compendium in drei Octavbänden. Man hat drei verschiedene Auszüge von Tournely's Werken: den dritten und besten Auszug (vom J. 1744) verdankt man Peter Collet, Priester der Congregation von St. Lazarus. Nach Tournely's Tod hat ein Ungenannter die Moraltheologie auf ähnliche Art abgehandelt, wie Tournely die speculative Theologie behandelt hatte. Der Titel dieser Arbeit ist: Continuatio praelectionum theologicarum Honorati Tournely sive tractatus de universa Theologia morali. Par. 1733. — Vgl. Zedlers Universallexicon 44. Bd. u. s. w. [Dür.]

Tournemine, Rene-Joseph, ein berühmter Jesuit, geb. zu Rennes den 26. April 1661, gest. den 16. Mai zu Paris 1739, stammte von einem angesehenen altadeligen Geschlechte in der Bretagne ab. Schon in seiner Jugend bemerkte man an ihm ein auffallend starkes Gedächtniß, lebhafte Einbildungskraft und guten Geschmack, und vermuthete, daß er einst im Gebiete der Wissenschaften einen großen Namen erlangen werde, was auch in hohem Grade geschah. Im Alter von 19 Jahren trat er am 30. August 1680 in den Jesuitenorden, und legte am 2. Februar 1695 die vier Gelübde feierlich ab. Darauf lehrte er sieben Jahre lang die sog. Humaniora, dann zwei Jahre lang Philosophie und sechs Jahre lang Theologie. Gegen das Ende des Jahres 1701 aber wurde ihm ein anderer Wirkungskreis angewiesen und er in das Jesuitencollegium zu Paris berufen, um die Herausgabe der Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des beaux arts, bekannt unter dem Titel Mémoires de Trevoux, zu leiten. In dieser wichtigen Stellung blieb er eine Reihe von Jahren und bekam durch sie Veranlassung zu einer Menge wissenschaftlicher Arbeiten und zu Correspondenzen mit den namhaftesten Gelehrten Europa's. Im J. 1718 endlich wurde er Biblio-

thecar in dem Profeßhause seines Ordens zu Paris, wo er seinen Eifer für die Wissenschaften auch dadurch bethätigte, daß er neben seiner Besorgung der Bibliothek des Hauses auch noch eine schöne ausgesuchte Privatbibliothek anlegte. Als Gelehrter erfreute sich Tournemine eines großen Ansehens und Rufes, und selbst der berühmte Hardouin, sein Ordensgenosse, legte Gewicht darauf, ihn für seine eigenthümlichen, zum Theil barocken, Ansichten zu gewinnen, und sein Talent für sie dienstbar zu machen; allein Tournemine erkannte leicht das Unhaltbare und Verkehrte in den Grundsätzen und Behauptungen Hardouins, und wurde, anstatt sie zu vertheidigen, ihr beharrlicher Gegner. Sein großes Ansehen unter den Gelehrten hatte sich Tournemine durch eine lange Reihe wissenschaftlicher Abhandlungen und Werke erworben, von denen sich in den Mémoires de Niceron, t. 42. und im Dictionnaire de Chauffepié (Supplem. zu Bayles Diction.) t. 4. Verzeichnisse finden. Besonders bemerkenswerth sind darunter: Dissertation sur le systême des dynasties d'Egypte par le Chevalier Marsham, in den Mém. de Trevoux, Avril 1702. — Dissertation sur l'origine de divers peuples d'Afrique à l'occasion d'un passage de Salluste (mém. de Trev. Juin 1702). — Conjecture sur l'origine de la difference du texte Hebreu, de l'edition Samaritaine, et de la version de Septante, dans la manière de compter les années des Patriarches (mém. de Trev. Août 1703). — Tabulae chronologicae sacrae Veteris et Novi Testamenti in der lateinischen Bibel von du Hamel, 1706. — Reflexions sur l'Atheisme, gedruckt mit Fenelons Demonstration de l'existence de Dieu, tirée de la connaissance de la nature. — Dissertations et Eclaircissemens sur quelques endroits de l'histoire de Juifs de Mr. Prideaux (mém. de Trev. Dec. 1725), darunter eine Abhandlung über die deuterocanonischen Bücher. — De la liberté de penser sur la religion mém. de Trev. Janv. 1736). — Besondere Verdienste hat sich Tournemine um das Bibelstudium erworben sowohl durch seine vielen darauf bezüglichen Dissertationen, als auch besonders durch eine neue Ausgabe des Bibelcommentars von Menochius, unter dem Titel: Joannis Stephani Menochii S. J. Commentarii totius S. Scripturae. Editio novissima. Accessit Supplementum, quo continetur quidquid ad plenam Sacrae Scripturae intelligentiam facile parandam desideratur. Paris 1719. 2 voll. in fol. Das Supplementum besteht aus einer Reihe von Abhandlungen z. B. über die Jahre der Patriarchen, über das Zeitalter des Sesostris, über die Chronologie der Könige von Israel und Juda, über die Chronologie der assyrischen Könige, soweit ihre Geschichte mit der israelitischen zusammenhängt, über die medischen Könige, die in der hl. Schrift erwähnt werden, über die chaldäischen Könige und Nebucadnezar insbesondere, über Cyrus, über die 70 Wochen Daniels u. s. w. — Die Freunde Tournemine's rühmen an ihm außer seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit besonders noch seine große Freundlichkeit und Leutseligkeit, und seine stete Bereitwilligkeit, aufstrebende Talente durch Rath und That zu unterstützen; dabei sprechen sie ihn aber auch nicht frei von einer gewissen Eigenliebe und Selbstgefälligkeit, die es ihm schwer machte, Widerspruch von andern zu ertragen. Und darauf mag wohl der Vers zielen: C'est notre père Tournemine, Qui croit tout ce qu'il imagine. cf. Biographie universelle, s. v.; Niceron, mémoires, t. 42; Chauffepié, dictionnaire, s. v. [Welte.]

Tours. Bisthum und Synoden. (Turones.) Die Bischofsstadt, deren Name sogleich an den hl. Martin erinnert, eine Leuchte der Kirche Galliens im vierten Jahrhundert, war bis zu deren Besitznahme durch die Römer, der Hauptsitz des celtischen, kriegerischen Volksstammes der Turones, wonach auch der heutige Name sich bildete. Sie traten in den Bund des Vercingetorix, der den Eroberungen der Römer ein Ziel setzen sollte, wurden aber durch Cäsar besiegt, der ihre Stadt Cäsarodunum hieß. Unter Honorius war sie die Hauptstadt der dritten Lugdunensis. Bald darauf nahmen sie die Westgothen, und blieben in deren Besitz, bis Chlodwig sie verdrängte, und die Stadt nebst dem Gebiete abwechselnd

durch austrasische und neustrische Fürsten verwaltet wurde. Im zehnten Jahrhundert finden wir sie in den Händen der Grafen von Blois; im eilften in denen der Grafen von Anjou, durch die sie an England kam; denen sie erst Philipp August im 13. Jahrhundert abnahm, und mit der französischen Krone vereinigte. Stadt und Gebiet wurden nun Apanage französischer Prinzen und Prinzessinnen bis tief in's 16. Jahrhundert; ihr letzter Fürst war der Herzog von Alençon, Bruder König Heinrich's II. — Die Touraine bildete vor 1790 eine der 32 großen Provinzen Frankreichs und eine der 25 Generalitäten, die Anjou, Maine und theilweise das untere Poitou umfaßte. Geschichtlicher Erinnerung ist die große Schlacht werth, die den Eroberungen der aus Spanien gekommenen Sarazenen unter Abd-El-Rhaman, ein Ende machte. Carl Martel (der Hammer) griff sie beim Dorfe Miré an, und vertilgte sie. In der alten Kirche der hl. Catharina zu Fierbois barg das Grab eines Ritters das Schwert Carl Martels. Dahin sandte die Jungfrau von Orleans es zu holen und bediente sich dessen im Streite (s. d. A. Orleans). Als geistliche Provinz war Tours die Metropole von eilf Bisthümern; vier gingen ein 1802, Dol, Saint-Malo, St. Paul de Lèon, Trèguier; sieben sind geblieben, Angers, Le Mans, Nantes, Quimper, Rennes, St. Brieuc, Vannes. Ueber die Reihe der 19 ersten Bischöfe gibt Gregor vor Tours, er selbst der 19., in seiner Geschichte der Franken die sicherste Kunde; auch Sulpicius Severus (vita B. Mart.). Das Christenthum ward zum ersten Male gegen die Mitte des dritten Jahrhunderts in Touraine geprediget. Der 1) Bischof ist der hl. Gatianus, gesandt durch den hl. Papst Fabianus (250—251) in Gesellschaft mehrerer andern Glaubensprediger (s. Toulouse). Von ihm bis zum jetzigen Erzbischof Morlot zählt diese Kirche 119 Bischöfe. Gatianus starb 304 und ward auf dem Kirchhofe der Christen beigesetzt, unweit einer Capelle unserer Lieben Frau der Armen (paupercula). Nach dessen Tod blieb der Stuhl 37 Jahre unbesetzt, was Gregor Turonensis durch das Widerstreben der Heiden erklärt (Gesch. der Franken, I. 43). Es folgte endlich 2) der hl. Littovius † 371, der die erste Kirche innerhalb der Stadt erbaute, die sein Nachfolger vergrößerte und unter Anrufung des hl. Mauritius und Gefährten weihete. 3) Der hl. Martinus, wohl der berühmteste Bischof der fränkischen Kirche, ward den 12. Juni 371 gewählt und am 12. Juli geweihet (dessen Geschichte siehe Martin von Tours). Er mußte dem Andrange des Volkes nachgeben, und sein geliebtes Kloster Ligugé (Locogiacum) in der Diöcese Poitiers, das anerkannt älteste Frankreichs, verlassen, um die Herde zu Turones zu weiden. Bei Gelegenheit seiner Weihe ward zu Tours die erste Synode gehalten (Conc. Turon. in ord. St. Marlini 371). Seine Wirksamkeit war die segenvollste. Er erbaute viele Kirchen; namentlich die oben genannte des hl. Mauritius, heute die Metropole des hl. Gatianus; die zu Chinon; eine andere zu Candes (Condate); ferner die so berühmt gewordene Abtei Marmoutier (Majus monasterium) nahe bei Tours. Er erhielt und verdiente den Namen des fränkischen Wunderthäters (s. d. Art. Martin von Tours). Er starb zu Candes; (397—400) sein hl. Leib ward nach der Bischofsstadt gebracht, und über demselben ließ 4) der hl. Briccius, sein Nachfolger, eine Capelle errichten. Der Nachfolger war als Schüler des hl. Martin seines Meisters würdig; die Kirche nahm zu; Briccius mußte zwar wegen böser Verläumdung seinen Stuhl verlassen, kehrte aber, nachdem seine Unschuld offenkundig geworden, wieder zurück, starb 444. 5) Der hl. Eustochius regierte 17 Jahre, gründete namentlich die Kirche zu Loches und leitete das Concil zu Angers 453; starb den 19. September 461. 6) Der hl. Perpetuus, gewählt 461, starb den 8. April 491; einer der ausgezeichnetsten Bischöfe Galliens. Er leitete eine Synode zu Tours 461; eine andere zu Vannes 465; erstere bei Gelegenheit der Weihe der Basilica des hl. Martin, wo der Leib des Wunderthäters ruhete. Die ursprüngliche Capelle des hl. Briccius wurde zur

Basilica umgeschaffen und dabei die ganze Kunst der damaligen Zeit erschöpft. Bischof Gregor gibt die Beschreibung derselben, und läßt einen klaren Blick in die Bauweise des fünften Jahrhunderts thun (lib. 2. c. 14). Perpetuus gründete ferner die Kirche zum hl. Symphorian zu Tours. Ihm folgte 7) der hl. Volusianus, gewählt im November 491, gestorben 18. Januar 499. 8) Verus, Bischof bis 507. 9) Licinius bis 520. 10) Theodorus und Proculus Bischöfe, flüchteten nach Tours, wo auf Befehl der hl. Clotildis sie dieser Kirche zwei Jahre vorstanden. 11) Dionysius gewählt durch König Clodomir, regiert nur zehn Monate, stirbt 523. 12) Ommatius, stirbt nach drei Jahren, fünf Monaten, 526. 13) Leo, Abt zu St. Martin, gewählt 526, stirbt schon nach sechs Monaten. Die Künste blüheten in der Abtei St. Martin, Leo selber war ein sehr geschickter Bildhauer in Holz (Greg. Tur. III, 17). 14) Francilius, wird geweiht im Juni 527 und stirbt 25. December 529. 15) Injuriosus, regiert ein Jahr. 16) Der hl. Baldus, Referendar des Königs Clotar, wird 546 gewählt und stirbt 551. 17) Guntarius, Abt zu St. Venantius, regiert vier Jahre. 18) Euphronius, gewählt 556, starb 573. Unter ihm ward in der Basilica des hl. Martin die dritte Turonensische Synode gehalten, 567. 19) Der hl. Gregor der Geschichtschreiber; wird gewählt den 12. August 573, und regierte bis 595 den 17. November. Seine Verdienste nicht bloß um seinen Sprengel, sondern um die Kirche überhaupt, sind bedeutend. Auch für die Kunst that er Manches, und ließ unter andern die durch Brand zerstörte Hauptkirche wieder erbauen. 581 hielt er eine Synode zu Tours, wo der Presbyter Riculf wegen seiner Gewaltthätigkeiten gegen Bischof und Kirche entsetzt wurde (s. Greg. Tur. l. 5). Ihm folgte 20) Pelagius, starb 602. 21) Leuparius, starb 614. 22) Agiricus, starb 617. 23) Ginialdus, starb 618. 24) Valarius regierte nur kurze Zeit. 25) Sigilaïcus, gewählt 619, stirbt 622. 26) Leobald, starb 624. 27) Modegisilus, gewählt 625, stirbt 639. 28) Latinus, starb 652. 29) Carigisilus lebte nur kurz als Bischof. 30) Rigobert war Bischof 653 und 657, wie durch zwei historische Titel erwiesen ist. 31) Papolenus, starb 665, nachdem er fünf Jahre zwei Monate Bischof gewesen. 32) Chrotbert regierte volle dreißig Jahre, stirbt 695. 33) Pelagius II., starb 700. 34) Evartius, starb 709. 35) Ibbo, starb 717, regierte 16 Jahre. 36) Guntram, starb 732. 37) Dido (Dado), starb 733. 38) Raimbert gewählt 733, stirbt 752. 39) Albert (Aubert), starb 754. 40) Ostald, gewählt 754, sein Todesjahr unbestimmt. 41) Eusebius, unterzeichnet die gerichtliche Verhandlung von Attigny 765. 42) Garienus, wohnt dem Concil zu Rom 769 bei. 43) Herlingus, starb 792, dessen Wahljahr ist nicht ermittelt. 44) Joseph I., gewählt 792, gestorben 815; hält zwei Synoden 800 und 813. Im neunten Jahrhundert sind selbe zahlreich zu Tours, und betreffen gewöhnlich die Kirchendisciplin, was dem kräftigen Einfluß des ersten Carolingers und der Frömmigkeit der nächstfolgenden Fürsten zuzumessen ist. 45) Laudran gewählt 816, legt sein Amt nieder 836 und behält sich seinen erzbischöflichen Titel vor. Er ist der erste, der mit dem Namen Erzbischof erscheint; vor dem siebten Jahrhundert war es bekanntlich nicht Sitte der Metropoliten, sich Erzbischöfe zu nennen. 46) Ursmarus, starb 846 oder 847; er hält eine Synode zu Tours 846. 47) Amalrich, starb 855; Synode 849. 48) Hérard, gewählt 856, starb 871, Verfasser der Capitularien, die seinen Namen tragen. — Synode 856. Die Nordmannen erscheinen in der Touraine 853. 49) Actard, als Bischof von Nantes nach Tours versetzt 871; ruft ein Concil im nämlichen Jahre zusammen und stirbt 874 oder 875. 50) Adelard stirbt um 891 nach 17 Jahren Amtsführung; Concil zu Tours 887. 51) Herbert, Abt zu Marmoutier. Als solcher flüchtete er die Reliquien des hl. Martin nach Auxerre, als die Nordmannen das Land verheerten, und brachte sie wieder zurück. Er war einer der bedeutenden Erz-

bischöfe. Synode 902. 52) Robert I. gewählt 917, stirbt 931. Synode zu Tours 925. Die Basilica des hl. Martin war in Asche gelegt worden; der Erzbischof erbaut sie wieder; obschon schön, kam sie an Glanz der alten, nach dem Zeugniß des hl. Odo von Cluny, Capitulars zu St. Martin, nicht bei. 53) Théotolon, Benedictinermönch im Kloster Palma, läßt die durch die Nordmannen eingeäscherte St. Julianskirche wieder herstellen, stirbt 942 oder 944. 54) Joseph II., starb 957. 55) Froterius, Abt zu St. Julian, Erzbischof 957, starb 960. Unter seiner Amtsführung hatte der conventus Verronensis statt 958. 56) Harduin, regiert 20 Jahre, stirbt 980. 57) Erchenbald von Sully, gewählt 981, stirbt 1005. Synode zu Tours 997. 58) Hugo I. von Chateaudun, starb 1023. Synode 1014. 59) Arnulf, gewählt 23. Nov. 1023, starb 1052. Concil zu Tours gegen Berengar, der zur Zeit dogmatisirte. Er war Archidiacon zu Angers und Scolaster der Abtei St. Martin zu Tours. Er läugnete zwar die wesentliche Gegenwart als solche nicht, sondern die Transsubstantiation (s. d. Art. Berengar), und brachte viele und lange Wirren in die fränkische Kirche. Er ward namentlich auf dem Concil zu Tours 1050 anathematisirt. 60) Bartholomäus I. gewählt 1052, gestorben am 11. April 1068. Während seines Episcopats kam der apostolische Legat Hildebrand, Subdiacon der römischen Kirche, später Gregor VII., nach Tours, hielt eine Synode in Sachen Berengars, 1055. Der Häresiarch widerrief und unterwarf sich mehrmals, fiel aber immer wieder in den Irrthum zurück; starb endlich 1088 versöhnt auf der Insel St. Cosmas in der Loire unweit Tours. — Andere Synoden wurden zur Zeit zu Tours gehalten, 1060, dann sede vacante 1069 de cellâ Bairiacâ, was in den dasigen Streitigkeiten als eine Nothwendigkeit erscheint. 61) Rudolph I. von Langeais, gewählt 1072, starb 1086; hielt eine Synode 1077, und weihet die wiedererbaute Kirche St. Julian. 62) Rudolph II. von Orléans. Sein Wahljahr ist unbestimmt, er starb den 26. April 1117, wegen seines Streites mit der Abtei Marmoutier ward er excommunicirt. Synoden 1096 und 1104. Damals kam Urban II. mit den Prälaten des Concils zu Clermont nach Tours zur Förderung des ersten Kreuzzuges. Tours ward später noch durch Pascalis II. Calix II. und Alexander III. der Gegenwart beehrt, und sie ermangelten nicht Marmoutier zu besuchen. 63) Gislebert, Neffe des vorigen und wie er in Streit mit dem Abt zu Marmoutier verwickelt, wird 1118 gewählt, starb 1125. 64) Hildebert von Lavardin vom Stuhl zu Mans auf den Metropolitensitz Tours erhoben 1125, stirbt 1134 oder 1136. Ein gelehrter Schüler des hl. Hugo von Cluny. Seine Schriften gab P. Beaugendre 1 vol. fol. heraus, und selbe bilden, was die theologischen Tractate betrifft, eine ziemlich vollständige Theologie. Er ist der erste, der das Wort Transsubstantiation im scharfen kirchlichen Sinne anwendet, was wieder durch die Berengarischen Dispute veranlaßt worden war. 65) Hildebert II. von Etambes, der Rothe genannt, erscheint als Erzbischof 1137, stirbt 1148. Synode zu Tours 1144. 66) Engelbald, starb 1157. 67) Joscion, starb 1174. Unter ihm kommt Papst Alexander III. bei Gelegenheit seiner gezwungenen Anwesenheit in Frankreich nach Tours und leitet eine Synode 1163. Joscion eine andere zu Chinon 1167; er beginnt den Neubau der Metropolitankirche St. Gatian. 68) Bartholomäus II. von Vendôme, gewählt 1174, stirbt 1202 den 15. October. Zwei Synoden zu Tours 1187 und 1201, eine dritte in der Abtei Marmoutier 1187 werden gehalten. 69) Godfrid I. von Lalande, gewählt 15. Januar 1207, stirbt den 12. April 1208. 70) Johann I. de la Faye, starb den 23. April 1228; während seines Amtes leitet er die Synode von 1215 zu Tours, eine zweite zu Preuilly 1224. 71) Joël von Malefelon, gewählt 1229 ward 1244 nach Reims versetzt, starb 1249. Drei Synoden 1230, 1236, 1239 wurden durch ihn gehalten. 72) Godfrid II. Martel, geweiht 1245, stirbt 10. Juli 1251. 73) Peter I. von Lambale, starb

1256; Concil zu Langesi Bisthum Tours 1255. 74) Vincenz von Pirmil, gewählt 1257, starb 1270. 75) Johann II. von Montsoreau, gewählt 16. Januar 1271, starb 1285; Synode zu Tours 1282. 76) Burkhard (Bouchard) Dain, gewählt 20. December 1285, starb 1290. 77) Renald von Montbazon, gewählt 29. April 1291, starb 1312. Synode zu Tours 1309. 78) Godfrid III. von Lahaye, gewählt 1312, starb 1323; zweite Concil zu Langesi 1321, ein anderes zu Tours 1323. 79) Stephan I. von Bourgueil, starb 1335. 80) Peter II. von Frétaud, gewählt 12. August 1335, starb 21. Mai 1357. 81) Philipp I. Blanche, gewählt 4. Juli 1357, starb 1363. 82) Simon I. von Renoul, starb 1379. 83) Seguin d'Anton ernannt durch König Carl V. den Weisen, begibt sich seiner Würde 1380. 84) Alelmus Boistel, stirbt 1383. 85) Guido von Roye 1384 nach Reims versetzt, worauf Seguin d'Anton wieder als Erzbischof eintritt 1385 und bis 1395 regiert. Synode zu Tours 1392. 86) Ameil von Breuil, starb 1414. 87) Jakob Gelu, ernannt 7. November 1414, nach Embrun versetzt 1427. 88) Philipp II. von Koëtkis, von St. Leon auf den Stuhl zu Tours erhoben 1427, starb 12. Juli 1441. 89) Johann III. von Bernard, starb 1466; Synode zu Tours 1448. Ludwig XI. bewohnt das Schloß du Plessis nächst Tours. 90) Gerald von Crussol, stirbt 28. August 1472; nach Valence versetzt 1468. 91) Elias von Bourdeille zuerst Bischof von Perigueux, nach Tours ernannt 1468, durch Sixtus IV. zum Cardinalat erhoben, starb 6. Juli 1484; gleich ausgezeichnet durch Wissenschaft und Tugend; sein Canonisationsproceß ward eingeleitet aber nicht vollendet. 92) Robert II. von Lenoncourt 1509 nach Reims versetzt, wo er 1531 im Geruche der Heiligkeit starb; er hatte Franz I. gesalbt. 93) Carl Dominik de Careto, von Reims nach Tours versetzt 1509, und nochmals nach Cahors 1512. Synode zu Tours 1510. 94) Christoph von Brilhac, zuerst Bischof von Orléans, 1514 nach Tours ernannt, starb 1520. 95) Martin von Beaune, starb 1529 aus Gram wegen des schmählichen Todes, den sein Vater unter König Franz erlitt. 96) Anton de Labarre, zuerst Bischof von Angoulême, stirbt 1547. Synode zu Tours 1528. 97) Gregor von Armagnac, demittirt 1551. 98) Stephan II. von Poncher, von Bayonne nach Tours ernannt, starb 1552. 99) Alexander Farnese, ernannt 1553, legt 1554 seine Würde nieder, Cardinal aus der Familie Paul's III. 100) Simon II. de Maillé-Brézé, von Viviers versetzt 1554. Synoden zu Tours 1565 und 1583. Ein äußerst verdienter Oberhirt; begleitet den Cardinal von Lothringen zum Concil von Trient. Er war in den durch den Protestantismus veranlaßten Kriegen die Vorsehung der Provinz. Die Neuerer fielen in den Sprengel ein, nahmen die bischöfl. Stadt 1562, brannten und plünderten in unersättlicher Wuth. Der reiche Kirchenschatz der Basilica St. Martin ward ihre Beute, das größte Kleinod, den Leib des Heiligen übergaben sie den Flammen. Nur kleine Ueberreste wurden gerettet. 101) Franz de la Guesle, starb 1614; das Bisthum ist noch unruhig. 102) Sebastian Dori-Galigaï, nominirt 1616, legt die Würde nieder 1617. Er war durch die Gunst seiner Schwester, Frau des unglücklichen Marschals d'Aucre zu der Würde gekommen. Starb in Italien, wo er von dem Leibgeding seines Sprengels und der Abtei Marmoutier lebte. 103) Bertrand d'Eschaux, von Bayonne transferirt, starb 1641; Synode zu Tours 1626. 104) Victor Le Bouthillier, Coadjutor des Vorigen seit 1630, stirbt 1670. Er war nahe mit dem berühmten Abbe de Rancé verwandt; gründete das Seminar 1640, und leitete eine Synode 1653. 105) Carl v. Rosmadec, von Vannes versetzt 1671, starb 1672. 106) Michael Amelot de Gournay, von Vaur transferirt 1673, starb 1687. Die Gesellschaft Jesu dehnt sich aus. 107) Claudius von St. George, wird 1693 auf den Stuhl zu Lyon erhoben. 108) Mattheus Ysoré d'Hervault, starb 1716. Synode zu Tours bei Gelegenheit der Censur

des Buches Maximes des Saints 1699; bischöfliche Provincialversammlung zu Tours 1710. 109) Armand Peter de la Croix de Castries, nach Albi versetzt vor seiner Besitznahme. 110) Heinrich Oswald de la Tour d'Auvergne, nach Vienne versetzt 1721. 111) Franz Blouet de Camilly, von Tulle versetzt, starb 1723. 112) Ludwig Jacob Chapt de Rastignac, Bischof von Tulle 1721; Erzbischof von Tours 1723, starb 1750; Stifter des großen Hospitals zu Tours. Einflußreich durch Tugend, Geist und Wohlthätigkeit; er leitete das Generalcapitel der Mauriner zu Marmoutier, und führte den Vorsitz in den Generalversammlungen der Bischöfe 1747, 1748. Zeigte sich als regen Vertheidiger der Bulle Unigenitus gegen den Jansenismus. 113) Heinrich Maria Bernardin de Rosset de Fleuri, nach Cambrai versetzt 1774. 114) Ludwig Franz Marcus Hilarius von Conzié, lebte bis zur französischen Revolution, emigrirte und starb im Exil. 1780 hatte er zu Tours eine Provincialsynode versammelt. Ein constitutioneller Bischof, Peter Suzor, hatte den Stuhl des hl. Martin bestiegen und übte nach Art dieser Eindringlinge bischöfliche Amtsgewalt aus. 115) Johannes de Deo Raimund v. Boisgelin von Cicé, ehemaliger Erzbischof von Aix, ward bei Gelegenheit des Concordats 1802 zum Erzbisthume Tours befördert, starb aber schon 1805. Jener Sprengel wird noch lange dessen Andenken segnen. Er zog sich nach England zurück während der Schreckenszeit. Als Erzbischof von Tours ward er zum Cardinal ernannt, die französische Academie nahm ihn in ihre Mitte auf, und er ist durch mehrere literarische Arbeiten, namentlich durch eine Uebersetzung der Psalmen bekannt. Als Kanzelredner war er ausgezeichnet; hielt die Trauerreden beim Tode des Dauphins Sohn's Ludwigs XV., auch die des Königs Stanislaus von Polen, der Dauphine, die Rede bei der Krönung Ludwig's XVI. ꝛc. 116) Ludwig Mathias von Barral folgte ihm 1805, mußte aber 1816 seinen Stuhl verlassen. Vor der Revolution war er Bischof von Troyes; 1802 erhielt er das Bisthum Meaux und 1804 das Erzbisthum Tours. Seine Gewandtheit und Wissenschaft machten ihn zum tauglichen Werkzeuge Napoleons dem Papste Pius VII. gegenüber; über die Verdienste, die er dabei gewann, freute sich die Kirche nicht. In den hundert Tagen pflichtete er dem Eroberer allzuwillig bei, und mußte bei der Rückkehr des Königs seinen Sitz verlassen. 117) Johann Baptist du Chillau regierte von 1817 bis 1824. 118) Augustin Ludwig de Montblem, Coadjutor des Vorigen seit 1821 folgte ihm und starb erst 1841; sein Name wird mit Ehrfurcht genannt. 119) Franz Nicolaus Magdalena Morlot, geboren zu Langers 28. December 1795; Bischof von Orléans am 18. August 1839; präconisirt als Erzbischof von Tours am 27. Januar 1843, als solcher in seine Würde eingeführt am 10. März desselben Jahres. Er ist einer der verdientesten Bischöfe Frankreichs, und wird demnächst zur Cardinalswürde erhoben werden, die Zusage gab ihm förmlich der Kaiser selbst. — Capitel, Abteien, religiöse Denkmäler. Das alte Erzbisthum Tours besaß 16 Capitel und Collegialkirchen, 17 Abteien, 4 Commanderien des Malteserordens, 98 Priorate, 450 fundirte Capellen, 46 Männer- und 29 Frauenklöster, in Allem 493 religiöse Institute. Capitel: das Metropolitancapitel zu St. Gatian durch den hl. Baldus im sechsten Jahrhundert gestiftet (Gre. Tur.); das Capitel der Martinischen Basilica, wohl das älteste; das von St. Venant; das zu St. Pierre le Puellier; La Basoche; das zu Plessis les Tours; das des hl. Florentin zu Amboise; das von Bueil; das des hl. Martin zu Candes; das des hl. Maximus (Mexme) zu Chinon; des hl. Johann zu Langeais; Notre Dame zu Loches; Montrésor und Pressigny. Die meisten waren ursprünglich Abteien und wurden im Verlauf der Zeit in Collegialkirchen umgeändert. Einige dieser Klöster, namentlich St. Martin, Chinon und Loches reichen in die Wiege des christlichen Zeitalters hinauf und stellen sich Marmoutier an die Seite (Chalmel, hist. de Tours t. III.). — Abteien: Vor

der Revolution zählte die Diöcese noch 17 Abteien, meistens Benedictiner- und Cistercienserordens: Marmoutier (Majus monasterium) fundirt 372; Aigue-Vive (S. Mar. de Aqua vivâ) eilften Jahrh.; Baugerais (Beaugesiaco) eilften Jahrh.; Beaulieu S. Trinitas de bello loco, eilften Jahrh.; Beaumont les Tours (de bello monte), eilften Jahrh.; Bois aubry, S. Michael de Bosco-Alberico, zwölften Jahrh.; Cormery, S. Paulus de Cormeriaco, achten Jahrh.; Fontaines-les-blanches, S. Mar. de fontanis albis, zwölften Jahrh.; Gatines, S. Mar. de Gastinâ, zwölften Jahrh.; La Clarté-Dieu, S. Mar. de claritate Dei, 13. Jahrh.; Moncé, Monceium, 13. Jahrh.; Noyers, S. Mar. de Nucaeis, eilften Jahrh.; Preuilly, S. Pet. de Brulliaco, eilften Jahrh.; St. Julien, zu Tours, achten Jahrh.; Seuilly, S. Mar. de Sulleio, eilften Jahrh.; Turpenay; Villeloin. (S. Chalmel III; Mémoires etc. de M. de Busserolle.) — Da dieser Theil Frankreichs als die Wiege der klösterlichen Institute des Landes anzusehen ist, so muß er auch in religiöser Kunst bedeutend sein. Die Einfälle der Nordmannen thaten aber den Denkmälern starken Eintrag, und es muß leider zugestanden werden, daß nur wenig über die zweitromanische Epoche hinaufreichet. Die Metropolitankirche, wie sie jetzt ist, gehört dem 12., 13. und 14. Jahrhundert an; sie bietet großes Interesse, ohne in sehr großem Maßstab gebaut zu sein; die beiden westlichen Thürme sind englischen Ursprungs; das große Portal zieren schöne Steinfiguren, den Chor trefflich gemalte Fenster. Ihr stellt sich würdig zur Seite die Julianuskirche zu Tours, 13. Jahrhundert, in sehr reinem Ogivalstyl gehalten. Ferner die Collegialkirche St. Moriz zu Candes, Sterbeort des hl. Martin, 12. und 13 Jahrhundert, sehr classisch. Dieß ist das Kleeblatt religiöser Architectur der Touraine. Als dem eilften Jahrhundert angehörig ist namentlich die Abteikirche Preuilly bemerkbar; aus dem zwölften Jahrhundert ist die bedeutende Kirche zu Chinon. In der Schloßcapelle zu Champagny sind eine Reihe gemalter Fenster vom großen Meister Robert Pinaigrier zu sehen (1543), die an Schönheit und Vollendung alles bekannte derartige übertreffen; nebst biblischen Darstellungen, enthalten sie die Geschichte des hl. Ludwig. Einzig in seiner Art war der vom hl. Eligius gefertigte Reliquienkasten des hl. Martin in der Basilica zu Tours; und wohl das schönste Werk der Goldschmiedekunst der christlichen Zeiten. Wo derselbe hingekommen, mögen uns vielleicht die Protestanten sagen, die 1562 den Kirchenschatz plünderten. Bis zur Revolution waren die in jeder Hinsicht anziehendsten Kirchen die Basilica des hl. Martin in der Stadt, von der nur mehr zwei romanische Thürme übrig sind, und die Abteikirche Marmoutier, unweit Tours jenseits der Loire. Die ursprüngliche Abteikirche zerstörten die Nordmannen 853; im eilften Jahrhundert weihete Urban II. die zweite ein, und die dritte erhob sich im 13. Jahrhundert unter dem Abt Hugo von Rochecorbon. Sie war eine der größten und schönsten Kirchen Frankreichs und stand bis in die neunziger Jahre. Ueberreste des berühmten Klosters sind nur noch wenige da, eine lebendige Reliquie, der letzte Mauriner, lebt noch als Canonicus zu Tours, Herr Chabbert. In letzter Zeit wurden die überlebenden Gebäude zu einem Institut des Sacré Coeur eingerichtet. Marmoutier war eine Pflanzschule fränkischer Bischöfe, die Mönche hielten durch alle Zeiten an ihren Regeln fest; ihr Ansehen war sehr groß; zwei Mal, im 12. und 13. Jahrhundert wurden die Aebte als Schiedsrichter zwischen Frankreich und England erkoren. Es wurde auch da ein Heiligölfläschlein (s. ampoule) aufbewahrt, und damit Heinrich IV. gesalbt. — Jetziger Stand der Diöcese. Die jetzige Diöcese begreift das Departement Indre et Loire. Sie zählt 282 Pfarreien, worunter 34 erster und zweiter Classe, 248 sog. Succursalen, mit 315,641 Einwohnern. Tours mit 33,530 Einwohnern zählt 7 Pfarreien. Das Metropolitancapitel zählt 10 Domherrn. An geistlichen Erziehungshäusern besitzt Tours ein bischöfliches großes und ein kleines Seminar und ein Institut der Lazaristen. An geistlichen Genossenschaften besitzt die Diöcese ein

Ursulinenkloster, ein Carmelitinnenkloster, die Schwestern Mariä Opferung, die Religiosinnen von Notre Dame de charité, die Töchter de la charité, die Damen du sacré coeur, die Frauen der ewigen Anbetung, die Frauen zum hl. Geist, die Töchter der Hoffnung, die Religiosinnen Mariä Reinigung, die Töchter des hl. Martin, Augustinerinnen zu Chinon. Die Hospitäler, Schulen und überhaupt die weiblichen Erziehungsanstalten stehen unter ihrer Leitung. (Literatur: Neben den schon genannten Quellen besonders: Maan, Ecclesia Metropolitana Turonensis, 1 fol. Rituel de Tours. Chalmel, histoire de Touraine 4 v. 8. Gallia christiana. Hugo, France pittoresque, art. Indre et Loire. Guide pittoresque en Touraine. Des Moulins: Marmoutier en 1847. Bourassé: Notice histor. du dioc. de Tours; de S. Julien; de Preuilly etc.) Vergl. hierzu den Art. Frankreich. [V. Guerber.]

Trachonitis, ein Bezirk der palästinensischen Provinz Peräa, s. den Art. Palästina VIII. Bd., S. 50 und 51.

Tractarianismus oder **Puseyismus**. Dr. Edward Bouverin Pusey (sprich: Pjusi), geb. 1800, aus einer altadeligen englischen Familie stammend, Canonicus des Christchurch Collegs und Professor der hebräischen Sprache an der Universität zu Oxford, ist als einer der vornehmsten Begründer und Vertreter einer katholisirenden Richtung im Schooße der englischen Staatskirche bekannt, welche gewöhnlich Puseyismus oder Tractarianismus, von den Anhängern selbst Anglokatholicismus genannt, eine hohe Bedeutung in der anglicanischen Kirche erlangt und seit vielen Jahren die Aufmerksamkeit des Continents auf sich gezogen hat. Im Zusammenhange der Geschichte des Anglicanismus aufgefaßt, ist der Puseyismus nichts anderes als eine neue Phase jener Reaction des katholischen Elementes in der englischen Hochkirche gegen das protestantische, welche in wechselnder Gestalt und mit größerer oder geringerer Entschiedenheit — wir erinnern an die Namen Laud, Goodman, Hooker, Andrews, Montague, Dodwell u. A. — mit wenigen Unterbrechungen durch die Geschichte dieser Kirche sich hindurchzieht. Zur Entstehung und näheren Gestaltung des Puseyismus haben indessen mehrere Factoren zusammengewirkt. Neben der innern, sehr gefahrdrohenden Corruption des Hochkirchenthums selbst — können als die wirksamsten betrachtet werden: das Umsichgreifen des Dissentismus, welcher den seit einiger Zeit in England vor sich gehenden neuen religiösen Aufschwung ganz in die Hände zu nehmen drohte; ferner die seit der Emanzipation in stetem Zunehmen begriffene Macht des Katholicismus, wodurch zahlreiche Uebertritte aus der Hochkirche veranlaßt wurden, und wohl am meisten endlich die feindselige, jedenfalls unzuverlässige Stellung, welche die in Folge der französischen Julirevolution ans Ruder gelangte Whig-Regierung gegen die an freundliche Bevormundung gewöhnte Staatskirche einnahm. Mußte mit Rücksicht auf die beiden erstgenannten Erscheinungen das Streben der eifrigen Episcopalen vornämlich dahin gerichtet sein, einen lebendigen religiös-kirchlichen Sinn in den Angehörigen ihrer Kirche zu wecken, um dem Dissentismus und Katholicismus die Spitze bieten zu können, so kam es in letzterer Hinsicht hauptsächlich darauf an, die Nationalkirche von der Verschlingung mit dem Staate und ihrer durchgängigen Abhängigkeit von der Staatsgewalt zu lösen und ihr ein eigenes solides, dem Wechsel der Politik entrücktes Fundament zu sichern, als welches sich von selbst die schon bereit liegende Idee des auf göttlicher Institution ruhenden und in apostolischer Succession sich fortsetzenden Episcopates darbot. Von solchen Gedanken und Interessen beseelt, traten gegen das Ende des Jahres 1833 mehrere Mitglieder der Oxforder Universität im Hause des Hugh James Roses, damaligen Hauscaplans des Erzbischofes von Canterbury, zu einer Berathung zusammen. Einer der eifrigsten und tüchtigsten Theilnehmer, Dr. J. H. Newman, Fellow des Orielcollegs und Pfarrer an der St. Marienkirche zu Oxford, stellte als Ergebniß jener Berathung

folgende Grundsätze zusammen, die wir hier möglichst nach ihrem Wortlaute wiedergeben: Der einzige Weg des Heiles ist die Theilnahme an dem Fleische und Blute Christi durch das ausdrücklich hiezu von ihm angeordnete Mittel, das hl. Sacrament des Abendmahles; die nicht weniger ausdrücklich auctorisirte Bürgschaft für die Fortdauer und die richtige Verwaltung des Sacramentes aber ist der apostolische Auftrag der Bischöfe und der diesen untergeordneten Priester der Kirche. Auf Grund dieses Glaubensbekenntnisses, wenn man es so nennen will, machten sich die Versammelten, unter Vorbehalt ihres canonischen Gehorsames, verbindlich, mit Wachsamkeit alle Gelegenheiten wahrzunehmen, um den ihrer Sorge Anvertrauten ein angemessenes Bewußtsein von dem Werthe der Communion beizubringen, durch Anschaffung und Verbreitung von Büchern und Tractaten die Gedanken der Menschen mit der Idee eines apostolischen Auftrages zu befreunden, die Glieder der Kirche zu täglichem gemeinsamen Gebete und zu häufigerer Theilnahme am Abendmahle anzuhalten, jeder unauctorisirten Neuerung im Gottesdienste und der Liturgie entgegenzutreten und die Disciplin und den Cult der Kirche gegen Mißverständnisse und Geringschätzung in Schutz zu nehmen. — Auf diese Principien hin, deren Tragweite wohl keiner der damals Anwesenden ermessen mochte, wurde anfänglich beabsichtigt, eine eigene Association zu bilden, dieser Plan jedoch als ein unkirchlicher wieder aufgegeben. Dagegen begannen nun die Männer dieser Richtung, eine ungemeine Thätigkeit in Predigten, Adressen, Briefen, Correspondenzen und größeren Schriften zu entwickeln. Unter den letztern sind die bekanntesten und bedeutendsten die tracts for the times (Tractate für die Zeit, zeitgemäße, woher der Puseyismus auch tractarianische Controverse und die Puseyiten **Tractarianer** genannt werden). Diese Tractate, verfaßt von Pusey, Newman, Keble in Verbindung mit mehreren Gesinnungsgenossen, worunter Hook, Williams, Christie, Palmer, Perceval sich auszeichneten, sind zum Theil sehr umfangreiche, für das größere Publicum berechnete Abhandlungen, welche Gegenstände der Glaubenslehre, der Kirchenverfassung und der religiösen Controverse in einer ansprechenden und allgemein verständlichen Weise zur Sprache bringen. Sie erschienen vom Jahre 1833 bis April 1841, wo sie auf den Wunsch des Bischofs von Oxford mit dem 90. Tractate schlossen, erlebten der Mehrzahl nach schnell wiederholte Auflagen und machen zusammen 6 starke Bände aus. Die Darstellung der in diesen Schriften niedergelegten puseyitischen Doctrinen unterliegt indessen ziemlichen Schwierigkeiten; denn einmal ist der Puseyismus als System noch nicht zum Abschlusse gekommen, vielmehr noch gegenwärtig in der Entwicklung begriffen; fürs andere haben sich die Vertreter desselben über mehrere, und zwar sehr wichtige Puncte nicht völlig geeinigt und sehen sich zudem durch leicht begreifliche Rücksichten genöthigt, ihre eigenthümlichen Ansichten in möglichster Schwebe zu halten. Indem wir versuchen, das allen Gemeinsame oder Dasjenige, worüber wenigstens die größt mögliche Uebereinstimmung herrscht, in gedrängtem Umrisse darzustellen, so begegnen wir zunächst dem die ganze puseyitische Richtung charakterisirenden Streben, allen und jeden inneren Zusammenhang der anglicanischen Kirche mit dem Protestantismus in Abrede zu ziehen und, wo ein solcher factisch bestünde, abzubrechen. In den stärksten Ausdrücken zum Theil und in nichts weniger als glimpflichen Ausfällen gegen Luther und die übrigen Häupter der Reformation legen sie Verwahrnng gegen jede Gemeinschaft ihrer Kirche mit den Reformatoren und dem Protestantismus ein, welch' letzterer, wie einer ihrer Tractate ausführt, ein bloß negativer, genau genommen gar kein Glaube, sondern bloßen Widerspruch voraussetzender Ausdruck sei. Die englische Kirche betrachten sie als einen integrirenden Theil der von Christus gestifteten katholischen Kirche, welche in England, sei es unter der Auctorität des römischen Patriarchates, sei es „vermöge einer noch ältern unabhängigen Verfassung" gegründet worden, in der Reformation bloß die eingeschli-

chenen Irrthümer und Mißbräuche abgestreift, dagegen die ächte altkatholische Lehre nach Bibel und Tradition, Weihordnung und hierarchischer Verfassung bewahrt habe. Aus dieser Auffassung der Kirche als einer von Christus gestifteten, auf göttlicher Grundlage ruhenden Anstalt ergibt sich von selbst die practische Folgerung, auf welche es den Puseyiten vornehmlich ankam, daß die Kirche vom Staate unabhängig und nur zufällig mit einer politischen Regierung oder mit Nationalinteressen verbunden, daher nicht bloß berechtigt, sondern verpflichtet sei, die Einmischung der Staatsgewalt in ihre inneren Angelegenheiten mit aller Entschiedenheit abzuweisen. Das Fundament der Kirche ist die apostolische Succession und die bischöfliche Ordination, der Episcopat eine schlechthin nothwendige, von Gott angeordnete Einrichtung der Kirche — eine Lehre, worauf die Puseyiten den größten Nachdruck legen. Hieraus folgt unmittelbar, daß nur diejenige Kirche die wahre ist, welche einen Episcopat hat, der in ununterbrochener Reihenfolge seine Ordination auf die Apostel zurückführen kann, und weiterhin daß nur in einer solchen Kirche das Heil zu finden ist. Durch die Händeauflegung wird nämlich dem Bischofe der hl. Geist und die Macht verliehen, denselben wieder mitzutheilen; die Gnadenmittel können somit nur von Männern giltig und wirksam gespendet werden, welche durch die Weihe des Bischofes die Gewalt dazu erhalten haben; daher die Puseyiten die Christen auf dem Continente, welche die Gnadenmittel genießen wollen, an die anglokatholische oder auch an die römischkatholische Kirche weisen, da es sonst keinen wirksamen Genuß gebe. Dem protestantischen Formalprincipe der freien Forschung gegenüber vindicirt dann folgerichtig die puseyitische Schule der Kirche das Recht der authentischen Auslegung der Schrift, womit im Zusammenhange steht, daß sie auch die Tradition wenigstens theilweise wieder zu Rechte kommen läßt. Während Viele sogar mit dem bekannten Schibboleth der Traditionslehre, dem Lerinensischen *Quod semper etc.* sich haben befreunden können, so ist die ganze Schule darüber einig, wenigstens die fünf ersten Jahrhunderte der Kirche vor der Trennung des Ostens und Westens, wo noch ein Geist und ein ununterbrochener Strom der Ueberlieferung von den Aposteln her durch die Christenheit sich ergossen habe, als Norm für alle folgenden Zeiten gelten zu lassen. In Verbindung mit dieser Anschauung steht ihre Vorliebe für die patristische Schriftauslegung und die Mühe, welche die Puseyiten sich geben, durch Uebersetzungen patristischer Werke — unter diesen auch der catena aurea des hl. Thomas von Aquin — die Kenntniß und das Studium derselben zu fördern und in weitern Kreisen zu verbreiten. Ebenso negativ, wie gegen das Formalprincip des Protestantismus, verhält sich der Puseyismus weiterhin gegen das protestantische Materialprincip der Rechtfertigung durch den Glauben mit Ausschluß der Werke. Gegenüber dieser von Newman in einer besondern Schrift bekämpften Lehre wird eine andere, dem tridentinischen Lehrbegriffe sehr nahe kommende, ja kaum in etwas Anderem als in den Ausdrücken sich davon unterscheidende Theorie aufgestellt, wornach auch den guten Werken eine rechtfertigende Kraft zukomme, so zwar, daß Beides, Glaube und Werke, jedes nur in anderer Weise rechtfertige. Hierin ist implicite schon enthalten, daß die Rechtfertigung nicht in einer bloßen Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern auch in der Erweckung der eigenen Gerechtigkeit bestehe, somit etwas Progressives, der Ab- und Zunahme Fähiges und durch schwere Sünde, nicht bloß durch Unglaube, Verlierbares sei, wie dieß auch mit ausdrücklichen Worten von der puseyitischen Schule gelehrt wird. Näherhin denken sich die Puseyiten die Rechtfertigung als ein geheimnißvolles Einwohnen und Gegenwärtigsein Christi durch den hl. Geist in der Seele des Menschen, und dieses Einwohnen selbst lassen sie durch die Sacramente der Taufe und der Eucharistie bewirkt werden. Hieraus ist zugleich ersichtlich, daß sie die Sacramente nicht nach dem calvinischen Begriffe als bloße Zeichen, sondern als wirkliche Conductoren oder,

wie sie selbst sich ausdrücken, als Canäle der Gnade auffassen. So schreiben sie — auch hierin mit dem katholischen Dogma ganz in Uebereinstimmung — der Taufe als Gnadenwirkung die Nachlassung der Sünden und die Wiedergeburt zu. Die Eucharistie anlangend lehren sie die reale, „von unserem Glauben unabhängige" Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, sowie daß der Mensch durch den Genuß derselben in die innigste Verbindung mit Christus trete und der Segnungen seines Opfertodes sich theilhaftig mache, weßhalb sie auch zu häufiger, wenigstens alle Sonntage wiederkehrender Communion dringend auffordern. Stehen soweit die Puseyiten ganz auf dem Boden der katholischen Doctrin, so kann dieß nicht ebenso ihrer Ansicht von der Transsubstantiation und dem hl. Meßopfer nach gerühmt werden. Pusey selbst legt es (in seinem Rechtfertigungsschreiben an den Bischof von Oxford) der katholischen Kirche als eine unerträgliche Anmaßung aus, über die Art und Weise der Gegenwart Christi im Sacramente etwas Näheres bestimmen zu wollen, erklärt sich gegen die Anbetung des Sacramentes und bezeichnet mit den 39 Artikeln das Opfer der Messe als eine gotteslästerliche Fabel und einen gefährlichen Betrug. Andere Männer aus dieser Schule, wie Newman, Palmer, zeigten sich jedoch, obwohl auch sie gegen das Wort Transsubstantiation protestiren zu müssen glaubten, schon frühe geneigt, wenigstens irgend eine Verwandlung der Elemente von Brod und Wein anzunehmen, ohne indeß zu wagen, über das Wie derselben sich genauer auszusprechen; hinsichtlich des Meßopfers aber ging Newman in seiner berühmten 90. Abhandlung soweit, daß er das Verdammungsurtheil der 39 Artikel nicht auf das Opfer als solches, sondern bloß auf die Privatmessen und die an diese sich hängende Gewinnsucht (!) beziehen zu dürfen glaubte, und noch weiter gehend wollten Andere die Messe mit ihrem ganzen Ceremoniell wieder eingeführt wissen. Außer den beiden Sacramenten der Taufe und der Eucharistie, welche die Puseyiten auf Grund ihrer unbestreitbaren Einsetzung durch Christus „evangelische" nennen, sind sie keineswegs abgeneigt, auch die 5 übrigen, als von der Kirche, welcher hiezu ihrer Ansicht nach die Macht und das Recht zukomme, eingesetzte, anzuerkennen oder denselben, wie der vorsichtige Pusey, wenigstens den Charakter von Sacramentalien zu vindiciren. Am meisten noch hat sich die puseyitische Schule, geleitet von der richtigen Erkenntniß der Schwierigkeit, für die nach der Taufe begangenen Sünden Verzeihung zu erhalten, der katholischen Lehre vom hl. Bußsacramente genähert. Viele haben sogar die Ohrenbeichte factisch unter sich eingeführt und damit steht im Zusammenhange, daß auch die Wiedereinführung des Cölibates der Geistlichen ist bevorwortet worden. Selbst zur Annäherung an einen Punct, welcher unter den obwaltenden Verhältnissen der schwierigste ist, sind frühe schon Schritte geschehen, zur Anerkennung der Auctorität des Papstes nämlich, indem Einige dem Papste wenigstens den primatus honoris zugestehen, Andere den 37. Artikel, welcher dem Papste jegliche Auctorität in England abspricht, dahin erklären, daß damit bloß die factische, nicht aber auch die Rechtsfrage entschieden sein solle. Anlangend endlich die katholische Lehre von der Anrufung der Heiligen, vom Fegfeuer und der Fürbitte für die Abgestorbenen, von der Verehrung der Bilder und Reliquien und vom Ablasse, so sprechen sich zwar die Puseyiten mit äußerster Vorsicht und Zurückhaltung über diese Puncte aus, hüllen ihre Ansichten darüber, wie es scheint absichtlich, in ein gewisses Dunkel und können kaum Worte genug finden, um die angeblichen Mißbräuche und Uebertreibungen in der römischkatholischen Kirche zu verdammen. Deßungeachtet zeigt der erste Blick in ihre hierauf bezüglichen Erörterungen, daß sie der richtig verstandenen katholischen Lehre sehr nahe stehen, wie denn Newman in seiner schon erwähnten Abhandlung keinen Anstand nahm, die tridentinischen Bestimmungen über diese Materien, freilich in etwas schwankender Weise, zur Annahme zu empfehlen, womit er indessen bei der Mehrzahl

nicht durchgedrungen zu sein scheint. — Eine ebenso entschiedene katholisirende Richtung wie im Dogma hat die puseyitische Schule auch im **Culte** und der **Liturgie** eingeschlagen. In diesem Streben kommt ihr das von den orthodoxen Anglicanern hoch in Ehren gehaltene Common-Prayer-book, welches sehr viel vom altkatholischen Geiste und Wesen bewahrt hat und so dem Protestantismus der 39 Artikel das Gegengewicht hält, trefflich zu statten. Dabei sucht sie noch durch Ausmerzung derjenigen Elemente, welche die Reformation hineingetragen, und durch Aufnahme älterer liturgischer Elemente, soweit es angeht, nachzuhelfen. Jüngere Männer aus dieser Schule haben sogar Andachtsbücher mit langen Auszügen aus dem römischen Brevier, namentlich dem hymnischen Theile desselben herausgegeben. Als Haupttheil und Wesen des Cultes betrachten die Puseyiten, dem Geiste des Protestantismus ganz zuwiderlaufend, nicht die Predigt, sondern den Opfercult der Gemeinde, welcher in der Abendmahlsfeier seinen Gipfel erreiche. Nebstdem haben sie eine Menge von den Protestanten perhorrescirter katholischer Gebräuche und Einrichtungen wieder adoptirt. So schmücken sie den Communiontisch, den sie Altar nennen, wieder mit Bildern und Crucifixen und lassen Kerzen auf demselben brennen. Den Wechselchor lassen sie lateinisch singen, wenden sich bei Recitirung des Glaubensbekenntnisses, einer alten canonischen Vorschrift gemäß, nach Osten u. dgl. Auch den Gebrauch des Kreuzeszeichens haben sie erneuert, manche katholische Festtage, sowie das freitägliche Fasten und tägliche Morgen- und Abendgottesdienste wiedereingeführt und haben dadurch, wie auch durch die hohe Werthschätzung, in welcher sie die Werke der practischen Nächstenliebe, der Religiosität, der Buße, Selbstverläugnung und Abtödtung halten, zur Erneuerung des religiösen Lebens und des werkthätigen Christenthums sehr Anerkennenswerthes geleistet. — Die unbestreitbaren Verdienste, welche sich die puseyitische Schule in letzterer Hinsicht erwarb, die Gelehrsamkeit und das hervorragende Talent ihrer Häupter, die Stellung der letzteren an der bedeutendsten Universität Englands, welche von jeher einen großen Einfluß auf das ganze Land, namentlich die höhern Stände desselben ausübt, in Verbindung mit dem schon oben berührten Umstande, daß ihre Bestrebungen nichts weniger als isolirt und anknüpfungslos an den Geist und die Geschichte der anglicanischen Kirche dastehen, — all' dieß zusammengenommen bewirkte, daß die puseyitischen Lehren alsbald großen Anklang fanden und von ihrem Herde Oxford (s. d. A.) aus mit reißender Schnelligkeit über das Land sich verbreiteten. Selbst der Episcopat, voran der Bischof von Oxford, war anfänglich durchgehends für die neue Schule günstig gestimmt, da man an ihr eine, in der damals bedrohten Lage der Kirche nicht zu verschmähende Stütze der Episcopalgewalt gewonnen zu haben glaubte. Erst allmählig, da der Puseyismus in seiner Fortentwicklung seine gegen das Princip des Protestantismus gerichtete Spitze deutlicher herauskehrte und aus seinem Schooße Uebertritte zur katholischen Kirche erfolgten, begannen, wiewohl noch immer vereinzelt, entgegengesetzte Stimmen sich vernehmen zu lassen. Dieß änderte sich mit dem Erscheinen des von Dr. Newman verfaßten 90. Tractates, worin eine ausgleichende Concordanz zwischen den 39 Artikeln der anglicanischen Kirche und den Entscheidungen des Concils von Trient angestrebt, d. h. an den antikatholischen Artikeln nachzuweisen versucht wird, daß alle Verdammungsurtheile gegen die Lehre der römischen Kirche nicht die eigentliche katholische Fassung derselben treffen, sondern nur populäre Uebertreibungen, die nie zur eigentlichen Kirchenlehre geworden. Dieser allerdings gänzlich mißlungene, weil an sich schon unausführbare Versuch, ein Meisterstück von Sophistik, beschwor einen furchtbaren Sturm gegen die Puseyiten herauf. Mit Ausnahme der Bischöfe von Oxford und London, die auch jetzt noch eine mehr vermittelnde Stellung einnahmen, erklärte sich nunmehr fast der ganze Episcopat, obenan die Bischöfe von Chester und Winchester, auf das Entschiedenste und zum Theil in sehr heftiger Weise

gegen die Lehren der neuen Schule und die von derselben eingeführten kirchlichen Gebräuche, mit der Drohung, Theologen, welche sich der puseyitischen Grundsätze verdächtig machten, zur Ordination nicht zuzulassen. Auch im Schooße der Universität stießen die neuen Ansichten auf starken Widerspruch, und Pusey selbst wurde im J. 1843 aus Veranlassung einer Predigt, in welcher er angeblich die Transsubstantiation gelehrt haben sollte und allerdings zahlreiche Abweichungen von der anglicanischen Kirchenlehre sich hatte beikommen lassen, auf 2 Jahre von seiner Professur und der Ausübung des Predigtamtes im Bereiche der Universität suspendirt. Noch lebhafter wurde der Kampf auf religiösen Meetings, in Predigten und Controversschriften geführt, und selbst die Hauptorgane der Presse nahmen für und wider den Puseyismus Partei, letzteres vorherrschend die Whig-Journale, während die Tory-Presse wenigstens anfangs auf Seite der neuen Doctrin stand. Trotz der heftigen, häufig in den gemeinsten Schmähungen und beleidigendsten Ausfällen zu Tage tretenden Opposition, ja zum Theil gerade in Folge der leidenschaftlichen, unwürdigen Weise, in welcher bekämpft wurde, brach sich der Puseyismus immer mehr Bahn und drang in die höchsten wie in die niedrigsten Schichten der Gesellschaft ein. Der jüngere Theil des Clerus namentlich, welcher in Oxford seine Bildung erhalten, gehört, wenn man der Versicherung der Times Glauben schenkt, beinahe allgemein dieser Schule an, und auch unter dem älteren Theile soll es ihr an Anhängern nicht fehlen. Der teutsche protestantische Theolog Uhden, der die puseyitische Bewegung durch längern Aufenthalt in England kennen gelernt, sieht sich schon im J. 1843 zu dem Geständnisse genöthigt, daß wenigstens 1000 Geistliche derselben sich angeschlossen, und um die nämliche Zeit berichtet ein Correspondent der Sun als zuverläßig, daß unter 12,000 Pfarrgeistlichen 9000 Puseyiten seien. Auch die Universität Cambridge (s. d. A.) ist der Bewegung nicht fremd geblieben; selbst in Schottland und Nordamerica, sogar in Ostindien hat dieselbe Eingang gefunden, während der anglicanische Clerus in Irland aus nahe liegenden Gründen sich mit ihr weniger hat befreunden können. — Fragt man endlich nach der Stellung, welche der Puseyismus zur katholischen Lehre und Kirche eingenommen hat, so genügt ein Blick auf seine Lehrentwicklung, um uns zu überzeugen, daß derselbe ganz entschieden eine zum Katholicismus zurücklenkende Bahn eingeschlagen hat. Jedoch würde man sich sehr täuschen, wollte man glauben, daß diejenigen, von welchen diese Bewegung ausgegangen, am Anfange oder auch nur im Verlaufe derselben irgend eine Annäherung zum Katholicismus beabsichtigt hätten. Gerade im Gegentheile ist, wie bereits bemerkt worden, das Streben, die anglicanische Kirche gegen die wachsende Macht der katholischen sicher zu stellen, ja ihr selbst wo möglich den Charakter der Katholicität zu vindiciren, eines der Hauptmotive gewesen, welches zu der puseyitischen Bewegung den Anstoß gegeben. Gibt ja Pusey selbst mit der größten Unbefangenheit die ausdrückliche Versicherung, der Zweck ihrer Tractate sei kein anderer gewesen, als den Anglicanern tüchtige Waffen gegen die „Romanisten" an die Hand zu geben, und dieser Versicherung Glauben zu schenken, können wir durchaus keinen Anstand nehmen, wenn wir auf den gehässigen, wegwerfenden Ton hinsehen, in welchem die Puseyiten wenigstens da, wo sie sich ex professo über ihr Verhältniß zum „Romanismus" erklären, gegen die katholische Kirche sich auslassen. Können trotzdem auch die entschiedensten Puseyiten sich nicht wohl verhehlen, daß sie, von der Consequenz ihrer Principien getrieben, den Boden der anglicanischen Kirche factisch verlassen haben und an der Schwelle des Katholicismus angelangt seien, so sind sie in zweifacher Weise bestrebt, diesem nothgedrungenen Zugeständnisse die Spitze abzubrechen und der daraus sich ergebenden practischen Folgerung auszuweichen. Einerseits nämlich suchen sie die Ueberzeugung festzustellen, daß die katholischen Lehrsätze, auf welche ihre Forschungen sie geführt, durchaus nicht specifisches Eigenthum der römischkatholischen Kirche seien; vielmehr

seien dieselben von Anfang an ebensowohl Eigenthum der anglicanischen Kirche als eines selbstständigen Zweiges der katholischen Kirche gewesen, stets in derselben bewahrt und nur zeitweilig durch das Vorherrschen des protestantischen Elementes in ihr so zu sagen verdunkelt und in den Hintergrund gedrängt worden, und eben das sei das Ziel der von ihnen angeregten religiösen Bewegung, dieselben wieder ans Licht zu ziehen und in den Vordergrund zu stellen. Dieß nachzuweisen und dadurch ängstliche Gemüther zu beruhigen, welche es mit ihrem Gewissen nicht vereinbaren könnten, wegen der Unkatholicität der 39 Artikel in der anglicanischen Kirche zu verbleiben, ist der Zweck des mehrmals erwähnten 90. Tractates. Das Aeußerste, was in diesem Tractate bezüglich des protestantischen Charakters der 39 Artikel zugestanden wird, ist, daß sie in einem antikatholischen Zeitalter abgefaßt seien und die Redactoren derselben sich Mühe gegeben hätten, einen gewissen Schein des Protestantismus um sich zu verbreiten. Auf der andern Seite wird von den Puseyiten behauptet, daß die von ihnen hervorgehobenen katholischen Wahrheiten in der römischkatholischen Kirche durch arge Mißbräuche zum Theil entstellt und verdunkelt und nur von der anglicanischen Kirche in Folge der Reformation in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder hergestellt worden seien. Als solche factische Mißbräuche werden namentlich aufgeführt die Entziehung des Laienkelches, der Gebrauch der lateinischen Sprache in der Messe, angebliche Uebertreibungen im Marienculte, in der Anrufung der Heiligen, der Verehrung der Reliquien und Bilder, die Vorstellungen vom Fegfeuer, die Ablässe u. dgl. mehr untergeordnete Puncte. Hiebei darf allerdings nicht unbemerkt bleiben, daß wenigstens die besonnenern Männer der Partei bekennen, ihr Tadel treffe nicht so fast die hierauf bezüglichen Bestimmungen des Tridentiner Concils, welche immerhin eine vernünftige Auslegung zulassen, als vielmehr die thatsächlich bestehenden und von der römischen Kirche nicht verhinderten abergläubischen Gewohnheiten und heidnischen Irrthümer des gemeinen Volkes in einigen katholischen Ländern. Aus dem Gesagten wird uns begreiflich, warum die strengen Puseyiten im Allgemeinen so wenig Neigung zeigen, die römische Kirche als eine der, in ihrem Sinne aufgefaßten, anglicanischen ebenbürtige Schwesterkirche, geschweige denn als eine der letztern übergeordnete Mutterkirche anzuerkennen (einer ihrer bedeutendsten Schriftsteller ließ als Beilage zu seinem Compendium der Kirchengeschichte eine Landkarte stechen, auf welcher dem Papste als der ihm gebührende Patriarchensprengel Italien nebst den benachbarten Inseln angewiesen, England aber daneben als unabhängige kirchliche Macht aufgeführt wird) und wird ferner begreiflich, daß sie an die römischkatholischen Theologen alles Ernstes das Ansinnen stellen mögen, die römischen Irrthümer einmal aufzugeben und der anglokatholischen Kirche sich anzuschließen. Während im Gegensatze zu diesen die Gemäßigteren aus der Partei zugestehen, daß nicht Principien, sondern gewisse Facta, mehr nur die Praxis von der römischen Kirche sie scheiden, und in dem Credo des Papstes Pius IV. höchstens „verderbte Zusätze zu dem katholischen Glauben und daraus entstandene derartige Gebräuche" erkennen, so sehen dagegen die entschlossensten Männer und die klarsten und consequentesten Köpfe der puseyitischen Schule die völlige Unhaltbarkeit ihrer vermittelnden Stellung ein. Ganz richtig hat ein Anhänger derselben geäußert: „Wo wir jetzt sind, können wir nicht stehen bleiben; wir müssen entweder vorwärts oder rückwärts," und nicht minder treffend bemerkt ein zur katholischen Kirche bereits zurückgetretener Puseyit Sibthorp: „Wenn Rom Recht hat, so gehen diese Männer nicht weit genug; hat aber Rom Unrecht, so sind sie schon viel zu weit gegangen." Getrieben von der innern Consequenz ihrer Principien und vollends überzeugt durch die Ergebnisse tiefer gehender historischer Forschung, wodurch dem Anglicanismus der Nimbus der Katholicität, den katholischen Lehren und Institutionen die Tünche von Mißbräuchen abgestreift wird, traten daher und treten noch immer

eine Menge von Puseyiten, Geistliche sowohl als Laien aus den höchsten Ständen, in den Schooß der katholischen Kirche zurück. Den Clerus insbesondere anlangend kann unbedenklich behauptet werden, daß in gegenwärtiger Zeit ein namhafter Theil desselben zum Rücktritte völlig reif ist und nur durch die nothgedrungene und allerdings schwer zu beseitigende Rücksicht auf ihre und ihrer Familien materielle Existenz davon sich zurückhalten läßt. Darauf weiset unter Anderem auch die bemerkenswerthe Erscheinung hin, daß von Denjenigen, die bisher aus den Reihen des anglicanisch-puseyitischen Clerus übergetreten sind, die meisten entweder eigenes Vermögen besitzen, oder aber unverehlicht oder Wittwer sind. Einer der ersten übrigens, der den entscheidenden Schritt gethan, ist der anerkannt bedeutendste und talentvollste Stimmführer, wenn man will, der eigentliche Begründer der puseyitischen Richtung, Dr. Newman, der seinen Uebertritt in einer gelehrten und geistreichen Schrift (über die Entwicklung der christlichen Lehre; teutsch von Dr. M. Brühl, Schaffh. 1846) gerechtfertigt hat. Ist so der Puseyismus seit den 20 Jahren seines Bestandes schon für Viele die Brücke zum Katholicismus geworden, so werden wir wohl schwerlich uns täuschen, wenn wir in Erwägung der nicht bloß numerischen, sondern auch moralischen Macht, welche der Puseyismus selbst nach dem Geständnisse seiner Gegner erlangt hat und, wenn nicht alle Zeichen trügen, noch zu erlangen im Begriffe steht, denselben als eines der Werkzeuge in der Hand der Vorsehung betrachten, um ihre derzeit sichtbar hervortretenden Pläne mit England zu vollführen. Die frühern katholisirenden Bewegungen in der englischen Kirche sind zwar insgesammt ohne bedeutende, jedenfalls ohne nachhaltige Folgen geblieben, weil sie theils an ihrer eigenen Principlosigkeit, theils an dem Umstande scheitern mußten, daß der Katholicismus in England sich in dem Zustande der kläglichsten Erniedrigung befand, indeß der Protestantismus, durch blutige Gesetze geschützt, in der vollen Kraft und Blüthe seiner Entwicklung stand. Der gegenwärtigen Bewegung dagegen kommt nebst ihrer eigenen Principienhaftigkeit und Consequenz noch vornehmlich das Doppelte zustatten, daß wie anderwärts so auch in England das Geschick des Protestantismus sich zu erfüllen beginnt, während gerade in neuester Zeit die katholische Kirche einen staunenswerthen Aufschwung in diesem Lande genommen hat und unaufhaltsam zu einer Macht heranwächst, deren geistigen Schlägen das morsche Gebäude des englischen Staatskirchenthums, trotz des neuaufgestachelten Fanatismus der Massen und trotz all' der Bollwerke, womit eine in ihren eigenen Schlingen sich fangende Politik dasselbe zu stützen bemüht ist, voraussichtlich nicht auf die Länge mehr wird widerstehen können. Erst wenn dieser Kampf entschieden sein wird, wird auch ein abschließendes Urtheil über die Bedeutung des Puseyismus möglich sein. — Literatur, katholische: Eller, die anglican. Kirchenzustände mit besonderer Berücksichtigung der kathol. Bewegung in derselben und des Puseyismus. Schaffh. 1844; Schleyer, der Puseyismus nach seinem Ursprung und als Lehrsystem, Freiburg 1845; Gondon, die religiöse Bewegung in England, Mainz 1845; vergl. Historisch-politische Blätter, Bd. VIII. S. 688 ff., Bd. IX. S. 65 ff., Bd. XI. S. 329 ff.; Tübing. theol. Quartalschrift, Jahrg. 1844. S. 417 ff.; Süddeutsches Kirchenblatt, Jahrg. 1842, S. 285 ff.; protestantische: Uhden, die Zustände der anglican. Kirche, Leipzig 1843. S. 80 ff.; Gerlach, über den relig. Zustand der anglicanischen Kirche, Potsdam 1845. S. 101 ff.; M. Petri, Beiträge zur bessern Würdigung des Wesens und der Bedeutung des Puseyismus durch Uebertragung einiger der wichtigsten betr. engl. Schriften. Göttingen 1843; Schwegler, Jahrb. der Gegenwart. Tübingen 1844. S. 742 ff. Vergl. auch die Art. Hochkirche S. 251 f., und Ordination. [Hitzfelder.]

Tractus, s. Allelujagesang und Graduale.

Tradition (teutsch Ueberlieferung, griech. παράδοσις, heb. מסורה oder

קַבָּלָה) bedeutet in der Theologie sowohl die eigenthümliche, aus dem Wesen des Christenthumes hervorgehende Weise, wie die christliche Lehre fortgepflanzt wird, als auch die in solcher Weise fortgepflanzte Lehre selbst. Wir fassen zunächst den ersteren Begriff ins Auge, wobei freilich nicht übersehen werden darf, daß die Tradition als formelles Princip der Erhaltung und Fortpflanzung der christlichen Lehre nie ohne den Inhalt gedacht werden kann. Der Begriff von Tradition schließt ein Doppeltes in sich; er drückt aus, einmal, daß das Christenthum etwas geschichtlich Gegebenes, dann, daß es etwas in seiner objectiven Wahrheit und Wirklichkeit aus der Vergangenheit in die Gegenwart gewissermaßen von Hand zu Hand Hinübergetragenes und mit der Gegenwart Vermitteltes ist. Vorbereitet durch Gott vom Anbeginne der Welt ward es durch Christus, den menschgewordenen Sohn Gottes in seiner ganzen vollen Wahrheit und objectiven Wirklichkeit in die Welt eingeführt. Es war und ist eine Gottesthat, an der die Menschen nichts ändern, von der sie nichts abnehmen, zu der sie nichts hinzufügen sollen. Die Lehre des Christenthumes besteht nicht in philosophischen Sätzen, in angeregten Ideen, die von den Menschen geprüft, die durch ihre eigene Zuthat verarbeitet und fortentwickelt, denen gegenüber menschlichem Meinen, menschlichen Ansichten freier Spielraum gestattet werden sollte; sondern sie sind Aussprüche der ewigen Wahrheit selbst, denen der Mensch sich unbedingt unterwerfen, vor denen er bei Verlust der Seligkeit seinen eigenen Verstand im Glauben gefangen geben und so zur Erlösung aus den Fesseln des Irrthums und einer falschen Subjectivität gelangen soll. Nur die im Glauben aufgenommene göttliche Wahrheit macht den Menschen frei und führt ihn zu einer sicheren und klaren Erkenntniß der ewigen Dinge. Eben so sind die Gebote des Christenthumes ganz bestimmte Forderungen Gottes an die Menschen, denen diese, ohne ihr Heil in Gefahr zu setzen, sich nicht entziehen können. An die Sacramente des Christenthumes ist die Gnade Gottes geknüpft; die Menschen haben sie aufzunehmen und zu gebrauchen, wie Gott sie eingesetzt hat; die menschliche Willkür kann nichts an ihnen ändern. Seine Apostel sandte der Heiland aus mit den Worten: Gehet in alle Welt, machet alle Menschen zu euren Jüngern, indem ihr sie taufet im Namen des Vaters, und des Sohnes und des hl. Geistes, und lehret sie Alles beobachten, was auch immer Ich euch anvertraut habe, Matth. 28, 19—20. — Wer glaubt und getauft wird, soll selig, wer nicht glaubt, soll verdammt werden, Marc. 16, 16. Es sollte also das Christenthum mit allen seinen Lehren, Geboten und Gnadenmitteln als ein heiliges Vermächtniß, das der Sohn Gottes während Seines Erdenwandels für die Menschen gestiftet hatte, fortbestehen, die von Gott bestellten Verwalter und Ueberlieferer desselben sollten es als unveränderliches Depositum heilig halten und es vor jeder Minderung oder menschlichen Zuthat bewahren. Das Ueberlieferte, und nichts als das Ueberlieferte ist das Christliche; alles neu Entstandene ist Menschenerfindung und kann keine göttliche Authorität für sich in Anspruch nehmen. An dem vom Anfange an Dagewesenen und zu jeder Zeit Verkündigten und Geglaubten ist der einzig untrügbare Prüfstein der Wahrheit, d. h. der Christlichkeit einer Lehre gegeben. O Timothee, depositum custodi, devitans profanas vocum novitates et oppositiones falsi nominis scientiae. 1 Timoth. 6, 20. — Scio, cui credidi, et certus sum, quia potens est, depositum meum servare in illum diem. Formam habe sanorum verborum, quae a me audisti in fide et in dilectione in Christo Jesu. Bonum depositum custodi etc. 2 Tim. 1, 12—14. — Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus, qui idonei sunt et alios docere 2 Tim. 2, 2. — State et tenete traditiones sive per sermones sive per epistolam nostram 2 Thessalon. 2, 14. — Sed licet nos aut angelus de coelo evangelizet vobis praeterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit. Sicut praediximus et nunc iterum dico, „Siquis vobis evangelizaverit praeter id, quod accepistis, anathema sit“, Galat. 1, 8—9. Vergl. 1 Thessal. 2, 13.

2 Thessal. 3, 6. 1 Cor. 11, 2. 1 Joh. 1, 3. 2 Joh. 6. So stellt die hl. Schrift an unzähligen Stellen nicht nur das ganze Christenthum als eine Tradition dar, sondern weiset auch auf das Traditionsprincip als das untrügliche Mittel hin, Wahres vom Falschen, Christliches vom Nichtchristlichen in Lehre und Sitte zu unterscheiden. — Ist aber die christliche Lehre eine Gottesthat, die als solche von den Menschen im Glauben aufgenommen werden muß, so kommt es darauf an, näher die Weise anzugeben, in welcher dieselbe von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzen könne, ohne ihren höheren Charakter zu verlieren. Denn zu jeder Zeit und auch gegenwärtig noch muß das Christenthum als göttliche Authorität dem Menschen entgegentreten und sich selbst mit dem ganzen Inhalte seiner Lehre dem Verständnisse der Menschen erschließen; sonst kann es keinen Glauben fordern und bewirken. Die Behauptung der Protestanten, die christliche Lehre solle sich mittelst der hl. Schrift fortpflanzen, ist unbiblisch und unchristlich zugleich und zeugt von einer merkwürdigen Verkennung des ganzen Wesens des Christenthumes. Denn abgesehen von dem Einwande, der weiter unten besprochen werden soll, daß die hl. Schrift sich selbst kein Zeugniß gibt und geben kann und daß mit der Leugnung der Tradition die Schrift sogar der Präsumption einer göttlichen Inspiration entkleidet wird und rein menschlicher Prüfung anheimfällt, so ist ja in der hl. Schrift nirgends gesagt worden, daß Christus Seinen Aposteln den Auftrag gegeben habe, durch Schriften Seine Lehre zu verbreiten, oder daß Er auf ein Buch als auf das Fundament Seiner Kirche hingewiesen habe. Vielmehr hebt die hl. Schrift mit klaren Worten hervor, daß der todte Buchstabe nicht im Stande sei, den Reichthum des christlichen Geistes zu fassen. Nirgends begegnet uns ein schriftlicher Lehrtypus, den der Heiland oder Seine Apostel zum Unterrichte der Gläubigen verfaßt hätten. Die hl. Schriften erscheinen nur als Gelegenheitsschriften, die zerstreut in die Hände der Gläubigen kamen und erst allmählig, zum Theil erst nach Jahrhunderten vollständig gesammelt wurden. Ob sie die vollständige Lehre enthalten, oder nicht, wird nirgends gesagt; von Vorn herein muß aber die mannigfaltige Form, worin sie verfaßt sind, der Mangel an einem Zusammenwirken der Verfasser und die Zerstreutheit, worin sie so lange Zeit unter den Christen fortexistirten, gegen die Vollständigkeit der in ihnen enthaltenen Lehren zeugen. Dazu kommt noch, daß der eigentlich dogmatische Lehrinhalt größtentheils in eine historisch referirende Form eingekleidet erscheint, wo die Darstellung oft dunkel, die Erzählung kurz und abgebrochen, der Zusammenhang nicht erläutert ist. Gesetzt nun auch, die Inspiration der Schrift könnte ohne Tradition genügend dargethan werden, so würden doch über den Sinn der in ihr enthaltenen Lehren Ungewißheiten und Zweifel entstehen, welche den Glauben in seinem Wesen zerstörten. Denn sich selbst kann die Schrift ja nicht erklären. Es ist die fehlbare, in ihren Ansichten und Ueberzeugungen schwankende und wechselnde Subjectivität des Lesers, die hier dem göttlich inspirirten Buche gegenübersteht und nie zu der göttlich vermittelten Gewißheit gelangt, daß sie den wirklichen Inhalt des Buches in sich aufnehme und nicht vielmehr wegen vorgefaßter irriger Meinung, wegen Mangels an hermeneutischen Mitteln oder aus natürlicher menschlicher Befangenheit und Schwäche statt der vermeintlichen göttlichen Wahrheit den Irrthum sich aneigne, der um so gefährlicher ist, weil hier der Geist der Lüge sich in das Lichtkleid göttlicher Wahrheit einhüllt. Denn dem Einzelnen, der mit Verleugnung der göttlichen Authorität der Kirche sich auf die Erklärung der Bibel verlegt, ist keines Weges der Beistand des hl. Geistes verheißen, wie ja auch die unzähligen Verirrungen, worin die Privaterklärer der hl. Schrift verfallen sind, sattsam beweisen. Ja selbst dann, wenn eine solche Erklärung in einzelnen Fällen das Richtige trifft, führt sie, wie Möhler ganz wahr bemerkt, nur zur Meinung, zum subjectiven Dafürhalten oder Ueberzeugtsein, nicht aber zum Glauben. Denn der Glaube verlangt außer dem entsprechenden materiellen

Objecte auch eine göttliche Vermittlung; wo diese fehlt, da mag die Ueberzeugung, daß dieses oder jenes göttliche Lehre sei, noch so fest begründet sein, von einem Glauben, wie er zur Erlangung der Seligkeit nothwendig ist, kann keine Rede sein. — Außerdem darf nicht übersehen werden, daß die Ansicht, die Schrift sei es, welche das Christenthum in der Welt erhalte, und seinen Inhalt allen kommenden Geschlechtern der Menschen vermittle, eine überaus dürftige Auffassung vom Christenthum selbst voraussetzt. Die christlichen Wahrheiten bilden nicht eine Summe abstracter Lehren, sondern sie sind göttliche Geheimnisse, welche die unendliche Fülle ihres Inhaltes erst im Leben der Kirche erschließen. Christus würde die Welt nicht zum Glauben geführt und die Menschen zu Seinen Jüngern gemacht haben, wenn Er ihnen die Summe Seiner Lehren, in einem Buch geschrieben, als Sein Testament hinterlassen und für eine noch so große Vervielfältigung dieses Buches gesorgt hätte. Das wäre kein Christenthum gewesen, was Jeder sich aus einem sich selbst nicht erklärenden Buche herausgelesen hätte. Er trat vielmehr selbst als Lehrer auf und führte Seine Lehren ins Leben ein. Er erschloß Seinen Jüngern durch persönliche Verständigung ihren verborgenen Sinn. Er gab ihnen Seinen Geist, damit sie durch diesen erleuchtet eindringen möchten in ihre sich selbst nicht erschließenden Geheimnisse, und gründete Seine Kirche, die in ihrem geheimnißvollen Leben in Ihm und aus Ihm, in ihren Sacramenten und in ihrer Gemeinschaft der Heiligen die lebendige Ausstattung und der allein wahrhaftige Commentar der Lehre Christi ist. Was wäre die Lehre Christi ohne die Kirche, ohne Ihn selbst? Nur in ihr ist Seine Lehre Wahrheit und Wirklichkeit. Ohne die Kirche ist dieselbe für die Menschen gar nicht mehr vorhanden, eben so wenig, als Christus selbst außer der Kirche und ohne sie für die Menschen in Seiner objectiven Wahrheit und Wirklichkeit noch auf Erden zu finden ist. Die Lehre Christi kann darum nicht als eine Summe von Lehrsätzen durch ein Buch erhalten werden, sondern sie muß sich fortpflanzen zugleich mit dem Leben, welches sie in der Welt erzeugt hat, worin sie ihren geheimnißvollen Sinn erschlossen hat und fortwährend ihre wahre Erklärung findet. Für eine Fortpflanzung des Christenthumes durch sich selbst, für eine Selbsterhaltung, Selbstverkündigung und Selbsterklärung hat Christus gesorgt durch die Gründung Seiner Kirche. Er hat die Menschen, als Er Seine sichtbare Gegenwart ihnen entzog, nicht als Waisen zurückgelassen, denen irgend ein Buch in die Hände fiel, aus welchem Jeder, der Lust dazu verspürt, sich seinen vermeintlichen Christenglauben durch subjective Vermittlung hervorsuchen sollte, ohne je zum wirklichen Glauben zu gelangen; sondern Er ist unsichtbar in der Kirche, die Sein sichtbarer Leib, gewissermaßen die Fortsetzung Seiner Menschwerdung ist, auf Erden geblieben und vermittelt selbst mit göttlicher Authorität die Predigt und das Verständniß Seiner Lehre. Das Wort Gottes braucht nicht gesucht zu werden von den Menschen, sondern es sucht selbst die Menschen auf und führt sie in das Heiligthum der Kirche ein. Wer es gläubig aufnimmt, dem gibt es die Macht, ein Kind Gottes zu werden und erschließt ihm im Leben der Kirche, je treuer und fester er sich ihr anschließt, um so voller und tiefer, seinen geheimnißvollen Sinn. Die Kirche kann, weil Christus, dessen Leib sie ist, als belebendes Princip in ihr bleibt, weil Sein Geist sie leitet, nichts vergessen von alle dem, was sie vom Anfange an gewußt, was sie ursprünglich aus dem Munde Christi gehört hat. Der hl. Geist muß sie an Alles erinnern Joh. 14, 26. 16, 13. Auch kann ihre Erkenntniß der Wahrheit sich nicht ändern; ihr Bewußtsein (*ἐκκλησιαστικὸν φρόνημα* Euseb. h. e. V. 27) ist in jedem Jahrhundert wesentlich dasselbe, weil Christus, der ihr Bewußtsein substantiirt, heute, und gestern und allezeit derselbe ist. Das einzelne Glied der Kirche mag mehr oder weniger vollständig diesen Sinn der Kirche in sich aufgenommen haben; von dem Mehr oder Weniger im Erkennen und Leben des Einzelnen hängt die Erhaltung und Geltendmachung der

Wahrheit in letzter Instanz nicht ab. Christus ist es, der sie, wo es immer erforderlich ist, durch Seine entsprechenden Organe in der Kirche zur Aussprache und zur Anerkennung bringt. Dabei ist aber die selbstständige Mitwirkung der kirchlichen Organe nicht ausgeschlossen, sondern wie überhaupt im Leben der Kirche Göttliches und Menschliches gleichwie in der Person Christi zur Einheit sich verbinden, so greifen auch hier göttliches und menschliches Thun, ohne in ihrer Eigenthümlichkeit sich aufzuheben, harmonisch in einander. Durch vertrauensvolles Anschließen an das fortwährende Apostolat — sagt Möhler — durch die Erziehung in der Kirche, durch das Hören, Lernen und Leben in ihr, durch die Aufnahme des sie ewig befruchtenden Principes wird ein tiefinnerlicher Sinn gebildet, der zu einem immer selbstständigeren Eindringen in den Geist der Kirche befähigt. Aus so gebildetem Stoffe wählt dann die Kirche ihre Organe, welche durch die Gnade der Weihe von Oben ihren Beruf bekommen, auf daß sie das, was in ihnen selbst Wahrheit und Leben geworden ist, auch wieder auf Andere übertragen. Gottes Geist aber waltet schützend und leitend über dieser beständigen Lebensbewegung im Innern der Kirche, damit der Strom nie aus seiner Bahn gleite, damit bei den sich erhebenden Fragen immer die ursprünglich hinterlegte Wahrheit zur Aussprache oder zur consequenten Entwicklung komme und so jede kommende Zeitperiode der Kirche in allen vorhergehenden sich wiedererkenne und die Gegenwart sich selbst aus der Vergangenheit bis zum Ursprunge der Kirche hinauf begreife. — So ist denn die Tradition dieser Strom, worin das Leben der Kirche sich selbst fortbewegt und in jeder Zeitperiode die nachweisbaren Spuren seines wesentlich nie veränderten Seins und Bestehens zurückläßt. Die Gesammtwahrheit des Christenthumes kann nur aus diesem Strome geschöpft werden, so wie es auch für die Wahrheit jeder einzelnen Lehre keinen unfehlbaren Prüfstein gibt, als eben das Princip dieser Tradition, welches eine Lehre für wahr, d. h. für christlich erkennt, wenn sie überall und zu jeder Zeit als Lehre der Kirche Christi angenommen und geglaubt worden ist. — Diese Tradition als Bewahrerin und Ueberbringerin der Lehre Christi wird eine mündliche genannt, nicht, als wenn von den Hilfsmitteln, deren sie sich bedient, die Schrift ausgeschlossen wäre, sondern in demselben Sinne, wie auch das Lehramt der Kirche als mündliches bezeichnet wird. Eben so wenig nämlich, wie das Lehramt der Kirche aufhört, ein wesentlich mündliches zu sein, wenn auch die Organe desselben die hl. Schrift in die Hand nehmen und auf sie sich berufen, oder wenn sie die von ihnen vorgetragenen Lehren und Beschlüsse durch Schriften verbreiten, hört auch die Tradition auf, eine mündliche zu sein, wenn auch der Inhalt derselben ganz oder zum Theile aufgeschrieben erscheint. Ihr wesentlich mündlicher Charakter beruhet vielmehr darauf, daß die Träger und Organe derselben nicht Bücher und Schriften, sondern Personen, d. h. die Apostel und ihre rechtmäßigen Nachfolger, die Bischöfe der Kirche Christi sind. Wie die christliche Gesammtlehre in Christo ein lebendiges, sich selbst verkündendes und erklärendes Wort war, so lebt dieselbe in der Kirche, getragen und verkündet durch die Bischöfe, durch alle Zeiten fort. Das Buch, worin Christus Seine Gesammtlehre und deren richtiges Verständniß niedergeschrieben hatte, waren die Apostel und ihre Nachfolger. Aus diesem Buche sollten alle Menschen die Lehre Christi lernen; wer es hier nicht liest, der ist kein Jünger und Angehöriger Jesu. Die Apostel bildeten um sich her Gemeinden, in die sie den in ihnen selbst lebenden Glauben und das in ihnen begründete höhere Leben hinüberpflanzten. Dasselbe Christenthum also, welches in den Aposteln eine Wirklichkeit geworden war, begann nun auch in den Gemeinden Wurzel zu fassen; derselbe Glaube, dieselbe Gnade der Heilung und der Heiligung durch die Sacramente, dieselbe Form des christlichen Lebens, nachgebildet nach dem Einen höchsten Urbilde und Muster, dem Leben Jesu Christi selbst, aber vermittelt durch das lebendige Beispiel Seiner Apostel (1 Cor. 11, 1.

Phil. 3, 7) pflanzte sich auf die Gemeinden hinüber. Die ganze Gemeinde, die sich um den Apostel gebildet hatte, war mit ihm gewissermaßen Eine Person geworden und nahm an dem höheren Leben, das durch Christus und Seinen hl. Geist in jenen begründet war, Theil. Aber ungeachtet dieser Gemeinsamkeit des Lebens blieb zwischen dem Apostel und der Gemeinde doch immer der Unterschied, daß der Erstere die Stelle der Vaterschaft gegen seine Gemeinde einnahm. In seiner von Gott gegründeten Authorität hatte ihr Glaube seine höhere Bürgschaft; von ihr losgerissen verlor er sein Leben und seine beseligende Kraft. Darum schreibt der Apostel an die Ephesier 2, 19—22: Estis cives sanctorum et domestici dei, superaedificati super fundamentum apostolorum et prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu etc. Conf. Ephes. 4, 11—16. Die Nachfolger der Apostel aber sind die Bischöfe. Sie bilden in ihrer rechtmäßigen Reihenfolge die ununterbrochene Kette, welche die Tradition trägt und vermittelt und dieselbe unter Verheißung des göttlichen Beistandes mit unfehlbarer Gewißheit zur Aussprache bringt. Der Zusammenhang mit dem rechtmäßigen, in der Kirche anerkannten Bischofe ist dem Christen eine sichere Bürgschaft des Zusammenhanges mit der gesammten Tradition. In dem Gehorsame gegen seinen Bischof hat er die Gewißheit, daß sein Glaube der rechte ist, und auf göttliche Authorität sich gründet. Wer diesem Gehorsame sich entzogen hat und nicht auf dem lebendigen Fundamente des in der Kirche unvergänglichen Apostolates auferbaut ist, der mag von den Lehren Christi nach seinem subjectiven Ermessen noch so Vieles annehmen, er mag die ganze Bibel zu verstehen und ihren Inhalt zu glauben vorgeben, ein Jünger Jesu ist er nicht und an dem von Ihm selbst gegründeten Heile hat er keinen Theil. Die ganze hl. Schrift enthält keine Stelle, nicht einmal eine Andeutung, daß der Besitz der hl. Schrift und ihre subjective Erklärung den Menschen zum Jünger Christi machen, oder ihm den Besitz der wahren Lehre sichern könne. Sie kennt vielmehr nur das Princip der Tradition. Die hl. Schrift kann, wie sie selbst sagt, durch subjectives Forschen nicht erklärt werden; sie bedarf zu ihrer Erklärung einer göttlichen Authorität. Hoc primum scientes, quod omnis prophetia scripturae propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata est aliquando prophetia; sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines 2 Petr. 1, 20—21. — Sie warnt nachdrucksam gegen die Privaterklärung als gegen eine Quelle der Selbsttäuschung zum eignen Verderben 2 Petr. 3, 16. Die gegen Paulus sich erhebenden Irrlehrer beriefen sich auch auf die Schrift; aber er verwies die Gläubigen, um sie bei der rechten Lehre zu erhalten, nicht auf die Bibel, sondern auf die Tradition. Vgl. die früher angeführten Stellen. Wer nicht mit dem Apostel übereinstimmte, er mochte sich berufen auf was immer für eine Authorität, der war kein Jünger Christi. Die von ihm eingesetzten Bischöfe erbten so wie die ganze von ihm überlieferte Lehre, so auch die Authorität, aus deren Händen die Gläubigen die Lehre zu empfangen hatten und deren Gemeinschaft allein ihnen den Besitz des wahren Christenthumes verbürgte. Vergl. 1 Timoth. 6, 20. 2 Tim. 3, 10—14. Titus 1, 9—11. 3, 10—11. 2 Petr. 2, 21. 1 Joh. 2, 19. 2 Joh. 6—10. Unter allen Apostelschülern pflanzte sich diese von den Aposteln empfangene Weise, sich vom Besitze der Wahrheit zu versichern, ununterbrochen fort und ging auf alle kommenden Zeiten über. Der Bischof, in rechtmäßiger, nie unterbrochener Reihenfolge von den Aposteln abstammend galt als der Inhaber der apostolischen Lehre; die Gemeinschaft mit ihm war der Prüfstein der Rechtgläubigkeit jedes Mitgliedes der Gemeinde; die Trennung von ihm war der Abfall von Christus und der geistige Tod, der Häretiker mochte sich auf die Bibel berufen oder nicht. An die Gemeinde von Tralles schreibt darum der hl. Ignatius im VII. Cap.: A talibus (haereticis) igitur vos custodite. Hoc autem fiet, si nec inflati nec avulsi fueritis a Deo Jesu Christo et episcopo et praeceptis apostolorum. Qui intra altare est, mundus est,

[qui vero extra est, non est mundus]; hoc est, qui sine episcopo et bresbyterio et diaconis quidquam agit, is non est mundus in conscientia. An die Gemeinde von Philadelphia Cap. II. schreibt derselbe Apostelschüler: Filii itaque lucis et veritatis fugite divisionem et pravas doctrinas; ubi autem pastor est, eodem et oves sequamini. — Cap. III.: Quotquot enim Dei et Jesu Christi sunt, hi sunt cum episcopo; et quotquot poenitentia ducti redierint ad unitatem Ecclesiae, et hi Dei erunt, ut secundum Jesum Christum vivant. Ne erretis fratres mei. Siquis schisma facientem sectatur, regni divini haereditatem non consequitur; siquis ambulat in aliena doctrina, is non assentitur passioni. An die Gemeinde von Smyrna Cap. VIII.: Ubi comparuerit episcopus, ibi et multitudo sit; quemadmodum, ubi fuerit Christus Jesus, ibi catholica est Ecclesia. Non licet sine episcopo neque baptizare, neque agapen celebrare; sed quodcumque ille probaverit, hoc et Deo est beneplacitum, ut firmum et validum sit omne, quod peragitur. — Cap. IX.: Bonum est, Deum et episcopum honorare. Qui honorat episcopum, a Deo honoratus est; qui clam episcopo aliquid agit, diabolo servit. — Diesem von den Aposteln empfangenen Principe blieb die Kirche immer treu; durch dieses bewahrte sie die Reinheit ihrer Lehre, und aus demselben nahm sie ihre Waffen gegen jede Neuerung und Irrlehre. So wie das Princip der Tradition vom Anfange an die Waffe des wahren Christenthumes war, so war die aus der Hand der Kirche geraubte und aus dem lebendigen Zusammenhange mit der Ueberlieferung und der bischöflichen Authorität abgerissene Bibel die Waffe der Ketzerei. Die Geschichte der Irrlehren vom ersten Gnostiker bis auf Luther und Calvin liefert hierfür die unwiderleglichsten Beweise. Mit der Bibel in der Hand traten die Gnostiker, Montanisten, Donatisten, Arianer rc. den Katholiken entgegen, um die Anschauungen und Ueberzeugungen, worin sie sich eingelebt hatten, durch das Wort Gottes zu beweisen. Ihre eigene subjective Ansicht in die hl. Schrift übertragend, die sich selbst nicht erklärenden Stellen nach ihrem Sinne erklärend fanden sie alle ihre ketzerischen Lehrsysteme, die unter einander im schneidendsten Widerspruche standen, durch göttliche Authorität bestätigt. Was sollte die Kirche thun, um solche Täuschungen zu zerstören und die Ihrigen bei dem rechten Glauben zu erhalten? Sollte sie mit den Irrlehrern über den Sinn der hl. Schrift streiten und von der persönlichen Geschicklichkeit im Erklären und Disputiren die Entscheidung abhängen lassen, was Christi Lehre, was menschlicher Irrthum sei? Dann hätte sie aufgehört, die von Gott gegründete Säule und Grundfeste der Wahrheit zu sein, und jedenfalls wäre es bei denen, die den Siegern in der Disputation folgten, höchstens zu einer auf subjectiven Gründen gestützten Ueberzeugung, nie zum Glauben gekommen. Dieselbe Täuschung nahm den Anhängern der Reformatoren den festen Boden des Glaubens unter den Füßen fort, und während sie wähnten, nur dem Worte Gottes zu folgen, folgten sie der trügerischen Authorität rein menschlicher Lehrer, wie schon der unendliche Zwiespalt in der Lehre unter denen, welche alle behaupten, nur das reine Wort Gottes anzunehmen, jedem Unbefangenen sattsam beweiset. Nur das Traditionsprincip kann dieser Auflösung des Glaubens in subjectives Annehmen und Dafürhalten vorbeugen. „Was vom Anfange, was immer, was überall in der Kirche geglaubt worden ist, das ist die Lehre Christi"; nach diesem feststehenden Lehrbegriff (consensus Patrum) muß die hl. Schrift erklärt werden. Alles mit dieser ursprünglichen Lehre im Widerspruche Stehende ist Neuerung und Ketzerei. So sagt Tertullian de praescriptione c. 19: Non enim ad scripturas provocandum est, nec in his constituendum certamen, in quibus aut nulla, aut incerta victoria est, aut par incertae. Nam etsi non ita evaderet collatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat, prius proponi, quod nunc solum disputandum — est: quibus competat fides ipsa? **Cujus sint scripturae?** A quo et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani?

Ubi enim apparuerit esse veritatem et disciplinae et fidei christianae, **illic erit veritas scripturarum.** Da aber die Bischöfe die von Gott eingesetzten Träger der Tradition sind, so ist die Uebereinstimmung mit dem rechtmäßigen, von den Aposteln herstammenden Bischofe der sichere Beweis des Zusammenhanges mit der apostolischen Ueberlieferung, oder mit der wahren, richtig verstandenen Lehre Christi. Die großen Apologeten des zweiten und dritten christlichen Jahrhunderts schließen sich hierin auf das engste an Ignatius an. So sagt Irenäus adv. haeres. III. 3.: Traditionem apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni ecclesia adest perspicere omnibus, qui vera velint audire; et habemus annumerare eos, qui ab apostolis instituti sunt episcopi in ecclesiis, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt neque cognoverunt, quale deliratur ab his. — Tantae igitur ostensionis cum sint haec, non oportet **adhuc quaerere** apud alios veritatem, quam facile est ab Ecclesia sumere; quum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam detulerint omnia, quae sint veritatis: ut omnis, quicumque velit, sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones etc. Origenes in Matth. Comm. Serm. n. 46. sagt: Sed nos illis credere non debemus, nec exire a prima et ecclesiastica traditione, nec aliter credere, nisi quemadmodum per successionem *ecclesiae Dei* tradiderunt nobis. Vortrefflich sagt Tertullian de praescrip. 32: Mea est possessio [dicit Catholicus haeretico], olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus, quorum fuit res. Ego sum haeres Apostolorum. Sicut caverunt testamento suo, sicut fidei commiserunt, sicut adjuraverunt, ita teneo. Vos certe exhaeredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos et inimicos. Vgl. Clem. Alex. Strom. VII. 17. 18. Wie Origenes, Tertullian und Irenäus die Gnostiker, so haben Athanasius, Basilius und die beiden Gregore die Arianer, und alle folgenden Kirchenlehrer die Häretiker ihrer Zeit aus der Tradition bekämpft; an ihr hat sich am Ende jede Irrlehre als ein Abfall von der Lehre Christi erwiesen. In jeder einzelnen, unmittelbar oder mittelbar von den Aposteln gegründeten Kirche setzte sich dieser lebendige Strom der Ueberlieferung, getragen durch die Reihenfolge der rechtmäßigen Bischöfe in besonderer Weise fort. *Ἐν ἑκάστῃ δε διαδοχῇ (τῶν ἐπισκόπων) καὶ ἐν ἑκάστῃ πόλει οὕτως ἔχει, ὡς ὁ νόμος κηρύττει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος*, sagt Hegesyppus beim Eusebius, hist. eccles. IV. 22. In der Uebereinstimmung aller Einzelkirchen ist ein unmittelbarer Beweis gegeben, daß jede einzelne Kirche in ihrem richtigen Gleise geblieben ist. Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est, stellt daher Vicentius von Lerin als Norm auf, woran die Aechtheit einer Lehre, d. h. ihre Herstammung von den Aposteln erkannt wird. Alle in ihrem Bischof vertretenen Einzelkirchen haben aber einen Mittelpunct in der Kirche von Rom, die in der Person ihres Gründers, des hl. Petrus als des Oberhauptes der Apostel eine ganz besondere Verheißung göttlichen Schutzes empfangen hat. In der Uebereinstimmung mit ihr hat jede besondere Kirche die unmittelbare Gewähr ihrer Uebereinstimmung mit der Gesammtkirche, und wenn irgendwo die Harmonie gestört ist, wird sie durch den Nachfolger des hl. Petrus wieder hergestellt. So sagt schon der hl. Irenäus adv. haeres. III. 3: Sed quoniam valde longum est, in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosissimis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae eam, quam habet ab apostolis traditionem et annunciatam hominibus fidem, per successionem episcoporum pervenientem usque ad nos, indicantes, confundimus omnes eos, qui . . . praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam etc. — In welche Widersprüche und Ungereimtheiten der Protestantismus durch die Leugnung des Traditionsprincipes selbst in Bezug auf die hl. Schrift, die als einzige Quelle des christlichen Glaubens

gelten soll, gerathen muß, wird am klarsten einleuchten, wenn man betrachtet, in wie wesentlichen Stücken der Protestantismus mit Verleugnung seines eigenen Principes zur katholischen Tradition seine Zuflucht nehmen muß, um selbst das Ansehen der Bibel zu retten. Woher stammt die hl. Schrift? aus welchen Büchern besteht sie, wer sind die Verfasser ihrer einzelnen Theile? welche Authorität hat sie; ist sie nur aus menschlicher Eingebung verfaßt, oder waren ihre Urheber vom hl. Geiste inspirirt ꝛc.? Das sind Fragen, von deren Beantwortung der Glaube an den Inhalt der hl. Schrift wesentlich bedingt ist. Wer aber beantwortet diese Fragen? Die hl. Schrift selbst thut es nicht; und wenn sie es thäte, welches Gewicht wäre auf das Zeugniß eines äußerlich nicht beglaubigten Buches für sich selbst zu legen? Der Protestantismus mit seiner Leugnung der Tradition hat keinen andern Weg, die Aechtheit, Unverfälschtheit und Inspiration der hl. Schrift zu beweisen, als den der subjectiven Prüfung, und zerstört darum im Principe allen objectiv vermittelten göttlichen Glauben. Höchstens bringt er es zu einer Ueberzeugung als dem Ergebniß seiner Kritik. Liefert aber die Untersuchung das entgegengesetzte Resultat, glaubt der Forscher in der hl. Schrift Gründe zu finden, die gegen ihre Aechtheit, Unverfälschtheit und Inspiration zeugen, so steht auch hier wieder die Subjectivität in ihrem Rechte, und der Protestantismus hat in seinem Principe durchaus keine Befugniß, die ungläubige Bibelkritik eines Strauß oder Wislicenus als unprotestantisch zu verdammen. Dadurch, daß er genöthigt ist, die Authorität der hl. Schrift der subjectiven Prüfung anheimzugeben, legt er selbst das Geständniß ab, daß die hl. Schrift nicht sein anerkanntes Eigenthum ist. Anders verhält es sich mit der katholischen Kirche, der beim Beginne ihrer Wanderung durch die Geschichte zu ihrer Beglaubigung von Gott die hl. Schrift in die Hand gegeben wurde. Nur in ihrer Hand hat dieselbe Authorität gleich dem Beglaubigungsschreiben eines Königs in der Hand des von ihm bevollmächtigten Gesandten. Wird die Schrift der Hand der Kirche entwendet, so kann sie nur zur Täuschung der Gemüther über die Vollmacht solcher, die von Gott keine Sendung haben, mißbraucht werden. Daß dieselbe göttlich inspirirt sei, weiß nur die Kirche; aus ihrer Tradition haben die Reformatoren, ohne es selbst sich einzugestehen, ihre Annahme einer Inspiration geschöpft. Nur die Kirche kann wissen, welche Bücher zur hl. Schrift gehören; die Bestimmung des Canons ist ihr Werk. Nur sie behandelt die hl. Schrift mit der ihr gebührenden Achtung; sie hat stets mit treuester Gewissenhaftigkeit über die Reinerhaltung ihres Textes gewacht und sie immer vor Profanation geschützt, während es der Häresie immer eigen war, den Canon durch Zusätze oder Auslassungen zu verändern, Texte und Uebersetzungen zu verfälschen, und durch Ueberlieferung der Bibel in die Hände der Profanen und Ungläubigen eine von den Christen der ersten Jahrhunderte so tief verabscheuete Profanation sich zu Schulden kommen zu lassen. Die Kirche endlich allein enthält in ihrer aus dem Munde des Heilandes empfangenen Lehre den Schlüssel zum richtigen Verständniß der hl. Schrift. Sie braucht ihre Lehre nicht erst aus verschiedenen Quellen aufzusuchen, sondern sie hat dieselbe unmittelbar aus dem Munde Christi empfangen und verkündet sie als heilige Ueberlieferung durch den Mund des ununterbrochen fortdauernden Apostolates allen kommenden Zeiten. Die Tradition ist demnach nicht etwa eine untergeordnete Quelle, woraus die Kirche, wenn etwa die hl. Schrift nicht ausreichen sollte, ihre Lehren zu schöpfen hätte, sondern sie ist die aus dem Munde Christi strömende Hauptquelle. Was nicht in dieser allgemeinen Ueberlieferung enthalten ist, d. h. was nicht vom Anfange an und überall in der Kirche ist geglaubt worden, das kann auch nicht von Christus und den Aposteln stammen. Ob eine Lehre in der hl. Schrift stehe oder nicht, das macht keinen wesentlichen Unterschied, wenn dieselbe nur durch das Princip der Tradition als apostolisch kann nachgewiesen werden. Viele Lehren des christlichen Glaubens sind in der hl. Schrift nur angedeutet;

viele werden als bekannt vorausgesetzt, und würden rein unverständlich sein, wenn sie nicht aus dem Leben der Kirche und aus der beständigen Ueberlieferung ihre Erklärung und Ergänzung fänden. Vor allem aber würde, wie schon bemerkt wurde, das Ansehen der hl. Schrift selbst zusammenfallen, wenn dieselbe nicht durch die Tradition getragen würde. Ego vero Evangelio non crederem, sagt der hl. Augustinus, nisi me Ecclesiae catholicae commoveret auctoritas. Selbst alle Häresien haben das Wahre, welches in ihrer Lehre enthalten ist, nur aus der Ueberlieferung der katholischen Kirche, das Falsche nur durch die Leugnung der traditionellen Wahrheit gewonnen, während sie die Schrift zur Erhärtung des Irrthums sowohl als der Wahrheit gebrauchen. So haben die Reformatoren außer der Lehre über die Inspiration der hl. Schrift eine Menge von Lehren aus der katholischen Tradition geschöpft, die in der Schrift entweder gar nicht enthalten oder nur so unbestimmt angedeutet sind, daß ein kühner Griff dazu gehört, dieselben aus dieser angeblich einzigen Quelle herleiten zu wollen. Gegen den klaren Sinn der hl. Schrift feiern die Protestanten nicht den Sabbath, sondern den Sonntag, haben mit den Katholiken die im alten Bunde genau vorgeschriebene Osterfeier verändert, taufen selbst unmündige Kinder, obwohl die hl. Schrift nur die Glaubenden zu taufen befiehlt ꝛc. Dagegen sind die von ihnen aufgestellten Irrlehren nur als Gegensatz zur Tradition zu begreifen, während die hl. Schrift gerade das Gegentheil dieser Irrlehren vielleicht klarer und bestimmter, als irgend welche andere Lehren ausspricht. Dahin gehören z. B. die Lehren von der realen Gegenwart Christi im Sacramente der Eucharistie, von der Nothwendigkeit guter Werke zur Seligkeit, von dem Vorrange Petri, der Unfehlbarkeit der Kirche u. dgl. m. Vergl. hierzu die Art. Bibel und Exegese. [Eduard Michelis.]

Traditores, s. Abgefallene.

Traducianer, s. Seele, Luciferianer (Bd. VI. S. 613), Manes (Bd. VI. S. 798), und Tertullian (Bd. X. S. 754).

Traghimmel, s. Baldachin.

Trägheit, s. Sünde.

Trajanus (M. Ulpius Nerva), der erste der nicht aus Italien gebürtigen Kaiser war im J. 806 n. Erb. Roms in der spanischen Stadt Italica geboren und entstammte einer angesehenen Familie. Mit seinem Vater, der schon unter Kaiser Nero zu hohen militärischen Würden sich emporgeschwungen, machte er in noch jungen Jahren einen Feldzug gegen die Parther mit und trat nach zehnjähriger Dienstzeit aus dem Militärverbande aus, um auf das Feld bürgerlicher Thätigkeit überzugehen. So erlangte er unter Domitian im J. 839 d. St. die Prätur und 844 das Consulat. Hierauf wurde Trajanus vom Kaiser (wahrscheinlich als Statthalter) nach Spanien und von dort an den Niederrhein gegen die unruhigen teutschen Grenzvölker entsendet und blieb auf dem eben genannten Posten bis zum Ende Domitians und Nervas. Das Hauptverdienst, welches Trajanus sich in dieser Bedienstung sammelte, bestand darin, daß er die ganz zerfallene Kriegszucht der römischen Truppen wiederherstellte. In dieser Zeit wurde er, nachdem er schon frühe die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gezogen hatte, vom Kaiser Nerva, mit welchem er gar nicht verwandt war, lediglich in Berücksichtigung seiner persönlichen Vorzüge adoptirt und damit zum Mitregenten und Nachfolger bestimmt. Schon im Januar 851 starb Nerva, worauf Trajanus sofort zu Cöln a. Rh., wo er sich noch immer befand, in einem Alter von 42 Jahren die Regierung antrat. In seinem ersten officiellen Acte ertheilte der neue Kaiser dem Senat alsbald die Versicherung, daß unter seiner Herrschaft kein Guter etwas zu fürchten haben solle. Um dieser Kundgebung thatsächliche Bestätigung zu verleihen, fiel er einerseits über die verhaßten Delatoren her; einige wurden für ihre Verbrechen mit dem Tode bestraft, die Mehrzahl auf Inseln des Mittelmeeres in Verbannung geschickt, andererseits traf Trajans Rache nicht weniger

die unruhigsten unter den Prätorianern, welche seinem Adoptivvater die letzte Zeit des Lebens so bitter gemacht hatten. Nachdem Trajan durch solche Maßregeln die Herrschaft sich gesichert hatte, kam er erst gegen das Ende des Jahres 852 nach Rom und befestigte die Anhänglichkeit des Heeres und des Volkes durch Congiarien und Donative. Trajan besaß durch und durch den energischen Charakter eines tüchtigen Soldaten. Es mußte darum in seinen wie in den Augen eines jeden ehrliebenden Römers ein wahrer Gräuel sein, daß Kaiser Domitian ganz und gar uneingedenk des römischen Namens sich so tief erniedrigt hatte, an das feindliche Grenzvolk der Dacier jährlich Tribut zu bezahlen. Ohne sich darum lange zu besinnen machte sich Trajan alsbald auf, die Würde des Reiches nach dieser Seite hin wieder zu Ehren zu bringen und überzog die Dacier noch im Jahre 100 n. Chr. oder 853 d. St. mit Krieg. Nach zweijährigem für die Römer glücklichen Kampfe waren die Feinde genöthigt einen Frieden anzunehmen, durch den sie unter ihrem Fürsten Decebalus zwar noch unabhängig blieben, aber zu harten und demüthigenden Bedingungen sich verstehen mußten. Die Besiegten griffen darum schon im J. 104 abermals zu den Waffen, wurden aber von den Römern unter Trajans Anführung bis 106 so vollständig überwunden, daß Decebalus seinem Leben freiwillig ein Ende machte. Jetzt konnte Trajan, im Gegensatz zu der traditionell gewordenen Maxime, Rhein und Donau als die Grenzen der römischen Herrschaft zu betrachten, dem Kitzel ein Mehrer des Reiches zu werden nicht widerstehen und verwandelte Dacien in eine römische Provinz. Fast zu gleicher Zeit ließ der Kaiser durch A. Cornelius Palma auch das steinige Arabien unterwerfen, wiewohl diese Unterwerfung mehr eine scheinbare als wirkliche gewesen zu sein scheint. Nunmehr folgte eine längere Periode des Friedens, bis Trajan 115 n. Chr. wegen Armeniens mit den Parthern in einen Krieg gerieth, dessen Einzelheiten wir hier füglich übergehen können. Es genügt zu bemerken, daß die Resultate dieses Kampfes mehr glänzend als bleibend waren, und daß die Mühen und Strapazen desselben das Leben des Kaisers wahrscheinlich verkürzt haben. Denn als er scheinbar am Ziele seiner Wünsche angekommen, sich anschickte, aus dem Orient nach Rom zurückzukehren, starb er im August 117 etwa über 63 Jahre alt zu Selinus in Cilicien. Kaum aber hatte Trajan die Augen geschlossen, als die rasch unterworfenen Länder eben so rasch wieder abfielen, während sein Nachfolger einsichtsvoll genug war, die unhaltbaren Eroberungen preiszugeben. Verrathen aber auch die orientalischen Kriege Trajans mehr die so ausgeprägt hervortretende militärische Seite des Charakters, zeigen sie mehr einen gewissen romantischen Aufschwung des Gemüthes, als den practischen Sinn des gewiegten Staatsmannes; war selbst die Erwerbung Daciens ein Zuwachs, dessen Behauptung seinen Nachfolgern theuer zu stehen kam und zuerst unter allen Reichsländern wieder aufgegeben werden mußte: so hat gleichwohl die Eroberung dieser Provinz in anderer Beziehung die bleibendsten Folgen nach sich gezogen. Denn nicht nur, daß in dem Umkreise dieses Landes eine Menge von römischen Colonien gegründet wurde, sondern in den beiläufig 150 Jahren, während deren Dacien dem Scepter der Imperatoren gehorchte, haben die Römer den Stempel ihrer Bildung den Daciern so vollkommen aufgedrückt, daß das Volk ganz und gar romanisirt wurde und die Sprache der Wallachen noch heut zu Tage nichts als eine verdorbene Form des Lateinischen ist. Es wäre aber ungerecht zu behaupten, daß Trajan seinen Namen nur durch solche aus Krieg und Eroberung hervorgegangene Erscheinungen verewigt habe. Die Kriege Trajans verschlangen große Geldsummen und doch konnte er die Steuern herabsetzen, da er ein guter Finanzmann war und für eine tüchtige Verwaltung der Provinzen sorgte. So blieb auch noch Geld übrig für Werke des Friedens. Und das ist gerade die Seite, von welcher Trajan unter der Zahl der römischen Kaiser einen so ausgezeichneten Rang behauptet. Denn auch auf diesem Gebiete schöpfe-

rischer Thätigkeit zeigte der Kaiser die ungemeine Energie seines Willens, indem er für Straßen, Brücken, Wasserleitungen, Anlagen von Seehäfen, (theilweise) Austrocknung der pontinischen Sümpfe und Hochbauten aller Art zu Rom, in Italien und in den Provinzen ungeheuere Summen ausgab, Privaten und Gemeinden durch Wort und Beispiel zur Nachahmung anfeuerte und sogar für die Verbesserung der Baupolizei besorgt war. Diese Baulust Trajans kam auch der Kunst zugute, welche, seit langer Zeit vernachläßigt, zu einer neuen Blüthe erstand und eine Menge bewunderungswürdiger Werke schuf. Besonders berühmt geworden ist in dieser Beziehung das von Trajan angelegte Forum Ulpianum mit der noch vorhandenen gegen 150 Fuß hohen Säule, auf welcher in Basreliefs die merkwürdigsten Ereignisse aus Trajans zweitem dacischen Krieg dargestellt sind. Diese Darstellungen gewähren nicht nur ein hohes antiquarisches Interesse, sondern sie liefern auch nach Niebuhrs competentem Urtheil den Beweis dafür, daß die Kunst, die schon unter Hadrian nur geschmacklose Machwerke hervorzubringen wußte, unter dem Principate Trajans sich auf der Stufe hoher Vollkommenheit befand. Nur im Vorbeigehen kann hier daran erinnert werden, was dieser Kaiser für die Beförderung des Postwesens und für die regelmäßige Beifuhr der Lebensmittel besonders für das Bedürfniß der Hauptstadt gethan hat. Waren auch die von ihm gegründeten Versorgungsanstalten für arme Kinder nicht von dem Grundsatz allgemeiner Humanität, sondern von der Rücksicht auf Heranbildung eines tüchtigen Soldatenstandes eingegeben, so dürfen sie doch keineswegs ganz mit Stillschweigen übergangen werden. Ebenso erwähnen wir nur ganz in Kürze, daß Trajan auch dem Senate einen ziemlich freien Spielraum ließ, mit der Rechtspflege sich persönlich befaßte und eine Menge wohlthätiger, das Civil- und Criminalrecht betreffender Anordnungen traf. Die gute Folge davon war, daß wieder ein fester sicherer Rechtszustand eintrat, vor dem Jedermann sich zu beugen hatte. Und wie durch die Bauunternehmungen Trajans die Kunst wieder auflebte, so war er auch, wiewohl er für seine Person tieferer Bildung ermangelte, nicht ohne Sinn für Wissenschaft und Gelehrsamkeit. Mit Nerva und Trajan athmeten die Geister aus dem lehmenden Drucke langwieriger Knechtschaft wie zu neuem Leben auf, und Trajan errichtete, um die freie Bewegung derselben zu fördern, Bibliotheken und schrieb selbst Denkwürdigkeiten über seine dacischen Feldzüge. Daher kommt es, daß die meisten und ausgezeichnetsten Schriftsteller des sogenannten silbernen Zeitalters der lateinischen Literatur in diese Periode fallen, in welcher, wie der vielbewunderte Meister der römischen Geschichtschreibung sagt, das seltene Glück der Zeiten wiedergekehrt war, zu denken und zu sprechen, was man wollte. Auch darf nicht vergessen werden, daß Plotina die Gemahlin und Marciana die Schwester Trajans unter die achtungswerthesten weiblichen Charaktere der römischen Geschichte gehören. Und das übte offenbar den wohlthätigsten Einfluß. Denn während bisher fast alle Frauen der kaiserlichen Familien von Livia an durch die Schandbarkeit ihres Lebens die Ausgelassenheit und zügellose Frechheit ihres Geschlechtes besonders unter den Frauen der höheren Stände ermuthigt und befördert hatten, trat nunmehr ohne Zweifel durch das Beispiel Plotinas und Marcianas eine überaus wohlthätige sittliche Reaction ein. So war Trajan durch seine rastlose Thätigkeit, durch biederes, leutseliges ja heiteres Wesen durch seinen überall Gerechtigkeit und Ordnung fördernden Sinn ein wahrhaft populärer und beliebter, ja ohne Frage einer der ausgezeichnetsten Kaiser des römischen Reiches. Was man an ihm mit Recht getadelt hat, ist eine gewisse, wenn auch unschuldige Eitelkeit, Liebe zum Wein und „ein unreines Interesse für Personen des eigenen Geschlechtes". Und wiewohl Trajan von dem ersten Tage seiner Regierung an sich zu dem Grundsatz bekannt hatte, daß unter seiner Herrschaft Niemanden eine Strafe ohne Verschuldung treffen solle, so ist der Kaiser doch durch seine Behandlung der Christen diesem Versprechen untreu

geworden. Es ist daher nothwendig, daß wir uns über die unter seiner Regierung erfolgte und von ihm gebilligte Christenverfolgung etwas weiter auslassen. Unter der kurzen Regierung Nervas waren die Christen unangefochten geblieben. Im J. 99 n. Chr. aber erließ Trajan ein Gesetz gegen die Hetärien oder geschlossenen Verbindungen, das auch auf die Christen angewendet werden konnte. Und das ist in der That bald geschehen. Denn als der jüngere Plinius im J. 110 Statthalter in Bithynien und Pontus wurde, kam er in Gegenden, in welchen sich sehr viele Christen befanden. Bald wurden nun ein Menge derselben vor den Richterstuhl des Landeshauptmanns gebracht. Anfänglich nun hatte Plinius unbedenklich die vor sein Tribunal gebrachten Christen zur Abschwörung ihres Glaubens aufgefordert und dieselben, falls sie nach dreimaliger Aufforderung, unerschütterlich an ihrem Glauben festhielten, zum Tode abführen lassen. Nachgerade aber wurde der Statthalter, offenbar durch die Menge dieser Fälle bedenklich gemacht und wendete sich in seiner Verlegenheit in einem uns noch erhaltenen Briefe an seinen kaiserlichen Oberherrn um weitere Verhaltungsbefehle. Wie Plinius in diesem Briefe berichtet, hatte er sich Mühe gegeben, der Sache auf den Grund zu kommen. Aber obgleich er nach dem harten Verfahren der römischen Criminaljustiz sogar die Folter angewendet, so konnte er doch nirgends ein eigentliches Verbrechen entdecken. Die ganze Schuld der Christen bestand darin, daß sie am Tage des Herrn zusammenkamen, Christo als Gott Loblieder sangen und sich gegenseitig durch ein heiliges Versprechen banden, keinen Mord, Diebstahl, Ehebruch u. s. w. zu begehen und daß sie dann Abends zu einem schuldlosen Mahle sich versammelten, ein Brauch indeß, den sie nach dem gegen die Hetärien erlassenen Gesetze aufgegeben hatten. Man möchte nun glauben, daß Trajan das Verfahren seines Statthalters gemißbilligt hätte. Doch davon das gerade Gegentheil! Einmal nämlich war Trajan sowohl als Plinius viel zu sehr in der ächt antik-heidnischen Lebensanschauung befangen, als daß sie vermocht hätten, die Berechtigung eines Sinnes anzuerkennen, der sich weigerte dem Bildniß des Kaisers durch die Darbringung von Wein und Weihrauch seine (abgöttische) Verehrung zu bezeugen. Konnte man daher den Christen kein eigentliches Verbrechen nachweisen, so schien wenigstens diese Verstockung und unbeugsame Hartnäckigkeit strafwürdig. Sodann hatte in jenen Provinzen die Zahl der Christen so sehr zugenommen, daß die Tempel mehr und mehr zu veröden, der Opfercult außer Uebung zu kommen drohte. Dazu kam weiter, daß durch die harten Maßregeln des römischen Statthalters erschreckt in der That eine Menge todter Namenchristen von dem Bekenntnisse ihres Glaubens wieder abgefallen waren. Man sieht also, einerseits eine Art von Instinct, daß dem Heidenthume durch die weitere Verbreitung der neuen Religion Gefahr erwachsen, andererseits die eitele Hoffnung, daß der christliche Glauben ohne allzugroße Mühe wieder unterdrückt werden könne, trägt die Schuld daran, daß Trajan auf die Anfrage seines Statthalters die merkwürdige, an einem unheilbaren Widerspruch leidende, Resolution erließ, durch welche er das bisherige Verfahren des Plinius in der Hauptsache billigte und doch nach zwei Seiten hin milderte. Denn einerseits lag eine den Christen zu gute kommende Ermäßigung schon darin, daß Trajan in der Rathlosigkeit seines Sinnes für einen solchen ihm ganz neuen Fall einen festen Rechtsgrundsatz aufzustellen, wenigstens das Verbot beifügte, die Christen aufzusuchen; nur wenn sie angegeben und überwiesen wären, sollten sie bestraft, die zum Heidenthum Zurückkehrenden aber außer Verfolgung gesetzt werden. Plinius hatte ferner an den Kaiser berichtet, bei einer Untersuchung gegen Christen sei ihm ein anonymes Namensverzeichniß vieler dieser neuen Religion Angehörigen eingehändigt worden. Nun mußte sich aber nach römischem Criminalverfahren der Ankläger nennen. War dieß eine wohlthätige Schutzwehr des Angeklagten, so kam dieselbe nunmehr auch den Christen zu statten, indem der Kaiser in seiner Antwort auf das Schreiben

des Plinius sich gegen die Zulässigkeit anonymer Angebereien auf's nachdrücklichste erklärte. Denn nachdem keine anonymen Libelle mehr angenommen werden durften, wurde den Privatverfolgungen ein Ziel gesetzt und damit der Verfolgung überhaupt ein mächtiger Hebel ihrer Wuth aus den Händen gewunden. Gleichwohl stand der Verfolgungssucht von Juden und Heiden auch so noch ein weiter Spielraum offen. Denn nicht nur in Bithynien und Pontus, sondern auch in Syrien und Palästina haben die Christen unter Trajan Verfolgung erlitten. Namentlich ist uns überliefert, daß der 120jährige Simeon, Bischof von Jerusalem (s. d. A.) dem Fanatismus der Juden zum Schlachtopfer gebracht und an's Kreuz geschlagen, der hl. Ignatius Bischof von Antiochia (s. d. A.) aber von Trajan selbst in Bande gelegt, nach Rom geschickt und daselbst zur Augenweide des entmenschten Pöbels von Löwen zerrissen worden ist. Vergl. hierzu den Art. Christenverfolgungen. [Allgayer.]

Trankopfer, s. Opfer.

Transfiguratio Christi (Verklärung-Christi-Fest). Es wird im Morgen- und Abendland am 6. August zum Andenken an die Verklärung Christi auf dem Berge Thabor (Matth. 17) begangen. Sehr schön findet sich der Zweck seiner Feier im folgenden Gebete der griechischen Kirche ausgedrückt: „Der Du auf dem Berge Thabor verklärt worden, Christus unser Gott, und Deine Jünger die Herrlichkeit Deiner Gottheit hast erblicken lassen, bestrahle auch uns mit dem Lichte Deiner Erkenntniß, und leite uns auf den Weg Deiner Gebote, als der allein Gute und unser bester Freund." Im Abendland ist es bloßes Chorfest, bei den Griechen eines der zwölf großen Feste im Jahre. Es hat sich nach und nach verbreitet, und ist besonders alt im Morgenlande. Im Abendlande findet es sich im Martyrologium Wandelbert's, der im neunten Jahrhundert lebte, vorgemerkt; wurde aber geraume Zeit hindurch nur hie und da begangen. Potho Prun spricht sogar noch im zwölften Jahrhunderte von seiner Einführung in einigen Klöstern als einer Neuerung, die seine Verwunderung errege (de statu dom. Dei l. 3). In der gesammten abendländischen Kirche wird es seit dem Jahre 1457 auf Anordnung des Papstes Calixtus III. begangen (Raynald. ad a. 1457 n. 23), Anlaß dazu gab ein von den Christen gegen die Türken im J. 1556 bei Belgrad erfochtener Sieg.

Transkaukasien. Man sehe insbesondere die Art.: Armenien, Iberien und Lazier. Unter Transkaukasien verstehen wir die heutigen russischen Besitzungen jenseits des Kaukasus, deren Hauptbestandtheil das alte Königreich Georgien — Grusien — mit der Hauptstadt Tiflis, und ein Theil von Armenien mit dem Nationalheiligthum dem Kloster Etschmiadsin ist. Die wichtigste Quelle der Geschichte der karthlischen Völker, zu welchen die Grusier, Imerethiner, Mingrelier, Suanen, Gurier und Lasen (Lazier) gerechnet werden, ist das Werk, welches der alte georgische König Wakhtang V. nach den im Kloster Ghelati und in der Metropolitankirche von Mzcheda aufgefundenen Chroniken herausgeben ließ. Ein Georgier übersetzte diese Geschichte in das Russische, und Klaproth übertrug diese Uebersetzung in das Teutsche. Alle späteren Forscher und Reisenden, die über die höchst verwickelte Geschichte dieser Länder schrieben, haben diese Hauptquelle benützt. Thogorma (Thargamos), Noahs Urenkel, ist Vater aller Kaukasier und Kolchier. Sein Sohn Hhaos ragt tapfer hervor. Er besiegte den König Nebrod und befreite sein Volk von den Assyrern. — Später kamen die Scythen vom Norden, und plünderten und zerstörten das karthlische Reich. Georgien kam unter Persien, Kolchis unter die Griechen. Da kam Iskander, d. i. Alexander d. Gr. Sein Statthalter Ason drückte das Volk. Der Karthler Pharnabas stürzte ihn, und dieser gründete 247 v. Chr. eine Dynastie, Kolchis trennte sich später von Georgien, und fiel um 100 v. Chr. an Mithridat von Pontus, während das stammverwandte georgische Volk in die Hand der Arsaciden fiel. Dann

eroberten die Römer Kolchis, in welchem Lande die Städte Phasis, Heraclea, Dioscurias blühten. An die Stelle des Namens Kolchis trat der Name Lasien (s. Gregorovius „Leben Hadrians" — 1851 — S. 61 f.). Der Perserkönig Chosru strebte nach diesen Gegenden, in welchen Justinians und Chosru's Heere kämpften. Die Lasen waren damals Christen und stritten an der Seite der Römer mit der größten religiösen Begeisterung, gegen die Perser, die ihnen mit Gewalt die Lehre Zoroaster's aufdringen wollten (s. „Lazier"). Das Ende des schrecklichen Krieges war ein Vergleich; der größte Theil von Kolchis blieb bei der römischen Herrschaft, und den einheimischen Fürsten. Das Volk der Suanen aber erkannte die persische Oberhoheit an. Vom J. 562 an wird die Geschichte des alten Kolchis sehr dunkel. Erst gegen Ende des zehnten Jahrhunderts wurde Kolchis wieder mit Georgien verbunden, auf dessen Thron sich seit 787 die Dynastie der Bagratiden erhoben hatte. Unter diesem Herrscherhaus hatte das Reich manche blühende und glorreiche Zeit. Der tüchtigste Herrscher der vereinigten karthlischen Völker war eine Frau. — Der Kriegsruhm der karthlischen Völker unter der Königin Thamar war damals weit verbreitet. Sie beherrschte den ganzen Isthmus zwischen dem schwarzen und kaspischen Meer, unterwarf sich Armenien bis zu den Ufern des Araxes, und besiegte selbst die Mehrzahl der streitbaren Völker des Kaukasus, welche sie zugleich zum Christenthume bekehrte. Aus dieser Zeit sollen die Capellen stammen, deren Trümmer man noch hie und da zerstreut im Gebirge findet, sowie die hölzernen Kreuze an den Stämmen der hl. Eichen im Tscherkessenlande. Fast alles Gute und Große, was in Kaukasien geschah, und unbekannten Ursprungs ist, jede Ruine ohne Namen, jedes alte Schloß und jede bedeutende Kirche wird dieser Königin zugeschrieben, deren Namen die Armenier so gut wie die Kolchier und Georgier sich aneignen. Viele Orte in Georgien streiten sich um den Besitz ihres Grabes. Eine andere Königin Thamar, die um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebte, führte ein ausschweifendes Leben, vertauschte das Christenthum mit der Lehre Mohammeds, und floh, bedroht von ihrem Gatten, zu den tartarischen Seldschuken. Damit begann eine traurige Periode dieser Länder. Bürgerkrieg, Brand und Mord verheerten das Land. Nach wiederholten Einfällen der Mongolen erschien der schreckliche Timur, der verheerend und würgend durch Asien zog, und nichts als dampfende Trümmer, Wüsteneien und Schädelpyramiden hinter sich ließ. Auch Tiflis und Kutais wurden von ihm zerstört. Der georgische König Bagrad V. bekehrte sich als Gefangener Timurs zum Islam, um sein Leben zu retten. Mit einem tartarischen Heerhaufen entließ ihn Timur in sein Land. Bagrad aber wollte sich rächen, und ließ diese Tartaren in einem Hinterhalte niedermetzeln. Durch eine zweite Verheerung nahm Timur schreckliche Rache. Zur Zeit des Königs Alexander, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts herrschte, kehrten bessere Zeiten wieder, auch die Städte erstanden aus ihrem Schutte. Aber unglücklicher Weise theilte Alexander sein Reich unter seine drei Söhne. Aus dieser Theilung folgten 300jährige Kriege im Innern, von seltener Ruhe unterbrochen. Georgien und der Westen von Transkaukasien kamen so allmählig unter die Oberhoheit Persiens, während die Türken über die kolchischen Länder herrschten. Bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts bezahlten die Dadiane (Häuptlinge) von Mingrelien und die Fürsten von Gurien an die Türken jährlichen Tribut an Geld und Sclavinnen. Mit dem Anfange dieses Jahrhunderts kamen diese Länder an Rußland, und zwar kamen Georgien, Imerethien und Gurien direct unter Rußlands Scepter, während diese Macht die Dadiane oder Häuptlinge in Mingrelien unter ihrer Oberhoheit fortbestehen ließ. Durch Manifeste vom 18. Januar und 24. September 1801 erklärte Rußland sich zum Herrn dieser Länder. „Nicht zur Vergrößerung unserer Macht, nicht aus Eigennutz, sagte das letztere Manifest, nicht zur Erweiterung der Grenzen des ohnedem schon so ausgebreiteten Reichs, haben

wir die Last der Regierung des Grusinischen Staats übernommen. — Jedermann wird in den Vorrechten seines Standes, in der freien Ausübung seines Glaubens und in seinem Eigenthum ungestört bleiben" (Allg. Zeitung vom 27. u. 28. November 1801). Unter diesen neuen Unterthanen Rußlands befanden sich auch eine Anzahl von Katholiken. — In der Hauptstadt Tiflis, welche 3662 Häuser zählt, wovon 372 dem (griechischen) Clerus gehören, besitzen die katholischen Armenier nur eine Kirche, die Cathedrale Sion im reinsten georgischen Styl, gehört den Russen. Ihr Grundbau steht seit dem sechsten Jahrhundert. Sie wurde aber von den Persern zerstört und erst im Anfang des 18. Jahrhunderts unter Wakhtang V. wieder gebaut. Im Ganzen gibt es 42 Kirchen, davon haben die schismatischen Armenier 23, die Georgier des griechischen Ritus 12, die Russen 4, die eigentlichen Griechen 2. Der katholischen Kirche, die sich durch Geschmack auszeichnete, standen italienische Capuciner vor, die nur eine kleine Gemeinde hatten, diese wurde 1661 durch katholische Missionäre gegründet. Die Kirche wurde unter dem Perser Aga-Mahomed Khan verwüstet, und erst nach der Befreiung Georgiens von den Persern wieder hergestellt. Ueber ein Jahrhundert ließen die georgischen Könige den wenigen Katholiken in ihrem Lande Schutz angedeihen, dasselbe thaten auch die Russen bis zum J. 1845. Im Frühjahre 1845 wurden die katholischen Missionäre durch einen Ukas plötzlich des Landes verwiesen. Sie riefen zwar den Schutz Roms an und beriefen sich auf ihre alten Rechte. Da schleppten Kosaken mit brutaler Gewalt sie an den nächsten Seehafen, und ein Fahrzeug führte sie nach Trapezunt, wo sie ihrem Schicksale überlassen wurden. Ebenso that man es mit den Capucinern in Gori und Kutais. In Gori gab es unter 3400 Seelen viele Katholiken. Der Protestant Moriz Wagner sagt über Gori: „Zur Zeit meines Aufenthaltes wohnten dort noch italienische Capuciner, welche wenige Monate später das Schicksal ihrer geistlichen Collegen in Tiflis und Kutais theilten, und unter Begleitung von Kosaken nach dem nächsten Seehafen gewaltsam abgeführt wurden. Die Mönche hatten auf die katholische Bevölkerung einen großen Einfluß. Daß sie ihren religiösen Einfluß je auf politische Gegenstände ausgedehnt, oder in irgend einer Beziehung mißbraucht hätten, ist nie zu unserer Kenntniß gekommen. Auch hat die russische Regierung nicht für gut befunden, die empörende Härte, welche sie gegen diese Priester übte, zu rechtfertigen, oder auch nur Motive dafür anzugeben. Außer dem Bau der katholischen Kirche verdankt man diesen Mönchen auch die Errichtung eines Hospitals und einer Schule." Zu Kutais befanden sich gewöhnlich nur zwei Capuciner, deren Kloster, vom schönsten Baumgrün umschattet, in reizender Lage an dem weltberühmten Phasis stand. In Kutais und der nächsten Umgegend lebten 800 Katholiken, meist Armenier. Auch diese Mönche von Kutais wurden deportirt. Was nun aus den armen verlassenen Katholiken in Tiflis, Gori und Kutais geworden, daran läßt sich nur mit Wehmuth denken, wenn man an die Schicksale der unirten Kirche in Rußland denkt. — „Reise nach Kolchis, und den teutschen Colonien jenseits des Kaukasus", von Moritz Wagner. Leipzig 1850. — Annalen des Glaubens von 1845. [Gams.]

Translatio heißt im canonischen Wortsinne die Versetzung eines Kirchenbeamten auf ein anderes Amt, oder eines Hilfsgeistlichen auf einen anderen Kirchendienst, welche durch den competenten Kirchenobern (bei Episcopaten und Prälaturen durch den Papst, bei niederen Beneficien durch den Bischof) entweder im Wege nachgesuchter oder motu proprio verfügter Beförderung oder auch aus administrativen Rücksichten, d. i. in Erwägung der persönlichen Eigenschaften des Individuums oder in Anbetracht der örtlichen oder dienstlichen Beschaffenheit des Amtes vorgenommen wird. Sie kann demnach der Bitte oder dem Wunsche des Beförderten entsprechen, oder gegen den Willen des Versetzten eintreten, nur muß letzteren Falles der Pfründe- oder Dienstwechsel ein, wenn nicht für den

Betheiligten vortheilhafter, doch mindestens seinem früheren Einkommen äquivalenter sein, weil er sonst den Charakter der Strafversetzung (s. Translocatio) annehmen würde. Die Translation eines Prälaten insbesondere eines Erzbischofes oder Bischofes setzt das Vorhandensein der dringendsten Ursachen, und wo das Wahlcolleg das Designationsrecht hat, die Postulation voraus (s. Bischof, Lit. D. nr. 3, Bd. II. S. 33 f.). In ähnlicher Weise kann bei Patronatspfründen die Zustimmung des Patrons nicht umgangen, und muß heutzutage in beiden Fällen die landesherrliche Genehmigung erholt werden. Vgl. Kirchenamt.

Translation eines Festes. Oefters geschieht es im Jahr hindurch, daß auf einen und denselben Tag zwei oder noch mehr Feste zusammenfallen, oder ein Fest an einer nach dem Wochencyclus wiederkehrenden Feier begangen werden soll, die der Begehung des Festes keinen Platz mehr läßt, oder wenigstens nicht von diesem verdrängt sein will. In diesem Falle gibt es drei Regeln: 1) die geringere Feier wird in einem solchen Jahre ganz ausgelassen; 2) der geringern Feier geschieht neben der wichtigern, welche den Ritus des Tages regelt, bloß Erwähnung; 3) fallen zwei wichtige Feiern zusammen, so wird die dem Range nach mindere verschoben. Das gänzliche Auslassen widerfährt z. B. den einfachen Festen (Festis simplicibus), wenn sie mit einem Doppelfeste der ersten Classe zusammenfallen, die Wichtigkeit der höhern Feier läßt sie vergessen. Erwähnung (s. d. A. Commemoration) beanspruchen besonders die Sonntage, die höheren Ferien und die Schlußtage der Octaven, wenn sie ein höheres Fest in den Hintergrund stellt, da sie zu wichtig sind, als daß sie ganz ignorirt werden könnten. Verschoben werden die Doppel- und Halbdoppelfeste, wenn sie entweder von einem Doppel- oder Halbdoppelfeste höheren Ranges, oder durch eine nach dem Wochencyclus einfallende hl. Zeit verdrängt werden: es geschieht um Muße zu haben, ihnen auch noch einen eigenen Tag widmen zu können. Dieses Verschieben von Doppel- und Halbdoppelfesten nennt man nun Translation von Festen, es wird in diesem Falle die Feier, für die ursprünglich schon ein bestimmter Tag nach dem Jahrescyclus angeordnet ist, auf einen andern verlegt (transferirt). Nur ist hiebei zu bemerken, daß diese Translation, abgesehen vom Feste Mariä Verkündigung, wenn es auf den Charfreitag oder Charsamstag fällt (S. R. C. 2. Sept. 1741), nur für den Ritus in der Messe und im canonischen Stundengebete gilt, somit ein allenfalls gebotener Feiertag als solcher nicht transferirt wird, sondern als gebotener an seinem herkömmlichen Tage zu begehen ist. Trifft die Translation eines Festes in jedem Jahre zu, so wird sie Mutation genannt. In diesem Falle wird für ein solches Fest, wenn es Doppelfest ist, der nächst kommende Tag, an dem weder ein Sonntag, noch ein Doppelfest, noch ein Halbdoppelfest, noch ein Dies octava, noch eine höhere Feier, noch die Frohnleichnamsoctav, noch der Allerseelentag (S. R. C. 23. Febr. 1839) einfällt, festgesetzt oder fixirt. Ist das auf diese Weise zu transferirende Fest bloß Halbdoppelfest, so darf es überdieß auch noch in gar keine Octav verlegt, sondern erst nach derselben begangen werden. Der auf diese Weise festgesetzte oder fixirte Tag (Dies fixa) behauptet von da an alle Rechte, die der ursprünglich von der Kirche angeordnete Tag hat, kann somit namentlich, wenn er Doppelfest ist, auch an einfachen Sonntagen gefeiert werden. — Trifft die Translation eines Festes nur ausnahmsweise, in dem einen oder andern Jahre zu, so gelten ganz dieselben Regeln, nach denen die Mutation vorgenommen wird; nur hat der auf diese Weise für die Feier gefundene neue Tag nicht die Rechte einer Dies fixa, sondern wird in jedem Jahre, in welchem die Translation stattfindet, neuerdings gesucht. Nur einzelne wenige Ausnahmen gibt es. So ist für das Fest Mariä Verkündigung, wenn es wegen einfallender Char- oder Osterwoche verlegt wird, der Montag nach der Dominica in albis anberaumt: fällt es aber auf einen der ersten fünf Fastensonntage, so wird es am Tage darnach begangen (S. R. C. 20. Jul. 1748). Dasselbe Privilegium,

im Falle der Verlegung am unmittelbar folgenden Tage begangen zu werden, haben das Lichtmeßfest, das Fest Mariä Schmerzen und das Fest des hl. Johannes des Täufers. Nur ein Fest von noch höherm Range prävalirt in diesem Falle, außer es wird auch der bürgerliche Festtag zugleich verschoben (S. R. C. 2. Sept. 1741). Auch darf ein Halbdoppelfest, das auf einen Sonntag in einer nichtprivilegirten Octav fällt, und deßwegen nach den Bestimmungen der Rubriken transferirt werden muß, am nächstfolgenden Montage begangen werden, wenn an diesem Montage sonst nur Dies infra octavam gefeiert wurde. — Geschieht es, daß gleichzeitig für zwei oder noch mehrere transferirte Feste ein Tag, an dem sie begangen werden dürfen (Dies non impedita), gesucht wird, so ist immer jenes am ersten zu feiern, das höheren Ranges ist. Sind solche zu transferirende Feste von gleichem Range, so wird jenes Fest zuerst begangen, dessen ursprünglicher Tag früher fällt. Geht das bürgerliche mit dem ersten Januar beginnende Jahr (S. R. C. 30. Aug. 1755) zu Ende, ohne daß ein zu transferirendes Fest eingeschaltet werden kann, so wird dieses in einem solchen Jahre als Festum simplex begangen (S. R. C. 8. Mart. 1738); jedoch so, daß es gleich einer Dies octava jederzeit commemorirt werden muß, außer es fällt auf das Triduum vor Ostern oder die drei ersten Oster- oder Pfingstfeiertage (S. R. C. 18. Dec. 1789). Auch ist es, ehe man diese Minderung des Festranges vornimmt, erlaubt, ein Doppelfest am 30. December zu begehen, wenn dieser auf einen Samstag fällt (S. R. C. 24. Sept. 1842). — Wird ein Fest, das mit einer Octav versehen ist, transferirt, so endet die Octav an dem Tage, an welchem sie ohne Translation zu enden hatte. Wird ein transferirtes Fest in der Dies octava oder noch später begangen, so hat es in diesem Jahre gar keine Octav. — Jedes transferirte Fest richtet sich im Formular des canonischen Stundengebetes und der Messe so viel als möglich nach der Zeit, in der es begangen wird. So heißt es z. B. in einer Entscheidung der S. R. C. vom 11. Sept. 1841: „De Sanctis translatis a tempore paschali fiat Officium de Communi, retentis iis, quae sunt propria. Attamen in hoc casu pro officio ordinando regula sumatur ex evangelio et oratione.“ Vgl. Art. „Dies fixa.“ [Fr. X. Schmid.]

Translocatio, zwar etymologisch mit Translatio (s. d. Art.) gleichbedeutend und gewöhnlich auch so gebraucht, im römischen Curialstyl aber wesentlich davon verschieden, heißt die von dem competenten Kirchenoberen in Folge eines Delictes und sohin zur Strafe verfügte Versetzung eines Kirchenbeamten oder Hülfsgeistlichen auf einen entweder dem kirchlichen Rangverhältniß nach oder in Rücksicht seines bisherigen Diensteinkommens geringeren Posten (s. Kirchenstrafen, Nr. 3. lit. b. Bd. VI. S. 180). Die Strafversetzung wird in der Regel nach fruchtloser Ermahnung an solchen Geistlichen vorgenommen, welche durch Disciplinar- oder Amtsvergehen ihrer Gemeinde Anstoß gegeben haben, und daher nicht wohl mehr an ihrer Stelle belassen werden können. Vergl. hierzu die Art. Privation und Resignation.

Transsubstantiation. Die wahre, wirkliche und wesenhafte Gegenwart Christi in dem Altarssacrament (s. d. Art. Abendmahl) ist eine Folge davon, daß durch die Consecration die Substanz (s. d. Art.) der vorhandenen Gegenstände, des Brodes und des Weines, in den Leib und das Blut Christi, also in eine andere Substanz verwandelt d. h. eine Transsubstantiation vorgenommen wird. „Weil, erklärt das Tridentinum, weil Christus gesagt hat, es sei dasjenige, was er unter der Gestalt des Brodes darbot, sein Leib (im eigentlichen Sinne des Wortes, vere), so ist die Kirche Gottes immer überzeugt gewesen, es geschehe durch die Consecration des Brodes und Weines eine Verwandlung (conversio) der ganzen Substanz des Brodes in die Substanz des Leibes Christi und der ganzen Substanz des Weines in die Substanz seines Blutes; und diese Verwandlung hat die katholische Kirche passend und bestimmt bezeichnend Transsubstan-

tiation genannt (Quae conversio convenienter et proprie a sancta catholica ecclesia transsubstantiatio est appellata). Sess. XIII. cp. 4. Des Ausdruckes Transsubstantiation, transsubstantiare hat sich die Kirche als solche in den früheren dogmatischen Erklärungen nur einmal, nämlich auf dem vierten Concil vom Lateran bedient, wo es heißt: „in dem Sacramente des Altares sind unter den Gestalten des Brodes und des Weines der wahre Leib und das Blut Christi wahrhaft enthalten, indem das Brod in den Leib, der Wein in das Blut substantiell verwandelt wird (Verum Christi corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem etc.); den Begriff aber hat sie als Inhalt ihres Bewußtseins bei jeder Gelegenheit bezeichnet, die ihr gegeben war, sich über das Altarssacrament auszusprechen; so in Constanz gegen Wicleff und Hus (Martin V. in der Bulle Inter cunctos), wo erklärt wird: unter der Hülle von Brod und Wein sei nicht materielles Brod und materieller Wein, sondern Christus vorhanden (sub velamento panis et vini non esse panem materialem et vinum materiale sed eundem per omnia Christum); und noch deutlicher in Florenz (Decret. Eugenii IV. ad Armen.), wo es heißt: „Durch die Kraft der Worte als solcher (nämlich der Consecrationsworte) werden die Substanz des Brodes in den Leib Christi, und die Substanz des Weines in dessen Blut verwandelt, so jedoch, daß unter jeder der beiden Gestalten der ganze Christus enthalten ist" rc. (Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur etc.). Sehen wir nun vorläufig von den wissenschaftlichen Fragen ab, die sich an diese dogmatische Bestimmung knüpfen, so erkennen wir als das Wesentliche der letztern die zwei Puncte: erstens durch die Consecration wird an die Stelle einer vorhandenen Substanz eine andere Substanz gesetzt, so aber daß die Gestalt oder die Erscheinungsform der frühern jetzt nicht mehr vorhandenen Substanz unverändert bleibt, so daß jene frühere Substanz noch vorhanden zu sein scheint; und zweitens, daß so eine Transsubstantiation (Wesensverwandlung) stattfinde, wird nothwendig und zwar darum angenommen, weil gewiß ist, daß in dem Sacramente d. h. in dem consecrirten Brod und Wein der wirkliche Christus wahrhaft zugegen sei. Zunächst nun ist diese Consequenz ins Auge zu fassen; ist sie richtig? Unläugbar; wer wirklich und im Ernste der Ueberzeugung ist, daß Christus in dem Sacramente gegenwärtig sei, der muß zugleich die Ueberzeugung haben, die Consecration sei eine Wesensverwandlung, eine Transsubstantiation. Würden nicht die vorhandenen Elemente verwandelt, hörten nicht Brod und Wein auf, dieses zu sein, um der wirkliche Christus zu werden, dann könnte von Gegenwart Christi in dem Sacramente nicht im Ernste die Rede sein. Das Nächste wäre, daß man sagte: nachdem gewisse Worte über fragliche Stoffe gesprochen sind, **bedeuten** sie Christum (Zwingli). Daß nun bei dieser Anschauung Christus nicht als gegenwärtig könne bezeichnet werden, ist so sehr einleuchtend, daß nicht nöthig sein sollte nur ein Wort darüber zu verlieren; gerade da ist es ja daß Andeutung stattfindet, wo ein Gegenstand nicht gegenwärtig ist; ein gegenwärtiger Gegenstand braucht nicht angedeutet, nicht symbolisirt zu werden. Etwas näher scheint dem Glauben an die Gegenwart Christi in dem Sacramente die Meinung zu kommen, in dem consecrirten Brod und Wein sei Christus auf besondere Weise wirksam (Calvin). In Wahrheit aber ist in dieser Meinung jener Glaube ebensowenig gewahrt, als in der Zwinglischen. Wirksam ist Christus überall in der christlichen Welt, in allen ihren Theilen, in allen ihren Bewegungen, hier mehr dort weniger, am meisten im kirchlichen Leben, in der Predigt, in den gottesdienstlichen Functionen. Also ist nach fraglicher Meinung Christus in dem Altarssacramente nicht anders gegenwärtig als er es überall sonst in der Welt ist, und mithin macht man sich geradezu lächerlich, wenn man trotz dem von einer Gegenwart Christi in dem Sacramente so spricht, als ob sie etwas besonderes, als ob

sie einzig in ihrer Art wäre. Nicht besser ist es endlich mit der dritten noch möglichen Meinung, mit der Lutherschen bestellt. Luther meint, Christus sei in dem Sacramente wahrhaft gegenwärtig, das Sacrament aber sei geblieben, was es gewesen, Brod und Wein. Mithin ist hiernach jene Gegenwart so zu verstehen, daß Christus in, mit und unter dem Brode zugegen sei. Christus ist also gegenwärtig; aber es sind auch Brod und Wein gegenwärtig; oder das Gegenwärtige ist zwar der wirkliche Christus, aber es ist auch Brod und Wein, wirkliches Brod, wirklicher Wein. Ist es aber wirkliches Brod und wirklicher Wein, wie kann es dann zugleich auch der wirkliche Christus sein? Luther antwortet: durch den Glauben, durch gläubigen Genuß. Da haben wir's. Durch den Glauben! Mithin ist Christus in Wahrheit nicht in dem Sacramente, sondern in dem Glauben oder in dem gläubigen Menschen gegenwärtig. Zu der Gegenwart Christi aber, die durch den Glauben und in dem gläubigen Menschen ist, bedarf es keines Sacramentes, keiner materiellen Stoffe, sondern eben nur des Glaubens. Ob ich Brod und Wein oder irgend etwas anderes oder nichts genieße, so ich nur glaube, so ist mir Christus um nichts weniger gegenwärtig als dem Luther in dem Sacramente. Luther macht sich in der That nicht weniger als Calvin lächerlich, wenn er von einer Gegenwart Christi in dem Altarssacramente spricht. Eine recht erfinderische Häresie könnte vielleicht noch weitere Meinungen bilden, die dem Begriff der Transsubstantiation entgegenstünden; aber welche es immer sein möchte, stets würde dabei die Gegenwart Christi in dem Sacrament als wahre Gegenwart verschwinden aus dem einfachen Grunde, weil Christus in dem Sacramente eben nur dann wahrhaft zugegen ist, wenn die Consecration eine Transsubstantiation bewirkt. Es verhält sich hiemit genau wie mit der Gegenwart des Logos in der Welt (auf der Erde). Der Logos war von jeher in der Welt, aber eben nur inwiefern er in derselben und für sie wirkte, also in uneigentlichem Sinne; wahrhaft gegenwärtig wurde er in der Welt erst, nachdem er etwas zur Welt Gehöriges, nachdem er Mensch geworden. So nun kann auch Christus in vielfacher Hinsicht als gegenwärtig in dem Sacramente bezeichnet werden, im eigentlichen Sinne aber offenbar nur dann, wenn er als das, was er an sich ist, wenn er substantiell das Gegenwärtige ist, d. h. wenn das, was als Brod und Wein erscheint, in Wahrheit nicht Brod und Wein, sondern Christus ist — was, wie jedermann einsehen muß, schlechthin nicht anders als in Folge einer Transsubstantiation, einer Wesensverwandlung stattfinden kann. So sind also Transsubstantiation und wahre Gegenwart Christi in dem Sacramente Wechselbegriffe; mit dem einen ist der andere gesetzt, mit dem einen der andere aufgehoben. Daher kann der Transsubstantiationsglaube keinem Zweifel unterworfen, ja er braucht nicht einmal in Frage genommen zu werden, sobald gewiß ist, daß von den apostolischen Zeiten an stets und überall geglaubt worden, in dem Sacramente sei Christus wahrhaft gegenwärtig. — Die hiemit besprochene Consequenz ist jedoch nicht die einzige, die ins Auge zu fassen; es gibt noch andere, die für eine historische Forschung in Betreff der Transsubstantiation nicht minder wichtig sind. Wie derjenige, dem gewiß ist, in der Eucharistie sei Christus wahrhaft gegenwärtig, nicht noch eigens den Glauben zu bekennen braucht, daß eine Transsubstantiation stattgefunden, so bekennt sich von selbst oder thatsächlich zu demselben Transsubstantiationsglauben jeder, der die Eucharistie als Opfergegenstand behandelt und zwar in der Ueberzeugung, es sei das hierin dargebrachte Opfer in Wahrheit Christus selbst; ferner jeder, dem die Eucharistie ein Gegenstand der Verehrung und Anbetung ist, denn materielle Stoffe als solche kann ein vernünftiger Mensch nicht verehren, geschweige anbeten, sie mögen bedeuten oder auch vermitteln, was sie wollen; nicht minder endlich jeder, der der Eucharistie Wirkungen zuschreibt, die nur von dem unmittelbar gegenwärtigen und zwar als Speise und Trank gegenwärtigen Christus ausgehen können. Wir brauchen daher, wenn die Frage

ist, ob der Transsubstantiationsglaube von jeher der Glaube der Kirche gewesen, keineswegs überall das Wort zu suchen und zu finden; wo immer uns die eine oder andere der genannten Ueberzeugungen begegnet, die auf Transsubstantiationsglauben als Voraussetzung sicher hinweisen, da haben wir ohne Bedenken diesen Glauben als vorhanden anzuerkennen. — Werfen wir nun nach dieser vorläufigen Erläuterung einen Blick auf die Geschichte. Wie ist es um den historischen Grund unseres Glaubens bestellt? Bestrebt ihre Einbildungen in Betreff des Abendmahls historisch zu begründen, haben die Protestanten von Anfang an behauptet, nicht der katholische Glaube, sondern der ihrige sei der ursprüngliche Glaube der Kirche — wobei natürlich die Lutheraner den lutherschen, die Calvinisten den calvinischen, andere einen andern meinten — der katholische sei vom 4. Lateranconcil im Jahr 1215 gemacht; und wie sehr auch diese Behauptung eine offenbare, unläugbare, bewußte Unwahrheit ist, so wird sie dennoch für den Hausgebrauch bis auf den heutigen Tag festgehalten. Für den Hausgebrauch, denn Gelehrten gegenüber hat sie sich keinen Augenblick lang halten lassen, da jedem auch nur wenig Unterrichteten bekannt und nicht zu läugnen ist, es sei jener Glaube, den die Kirche gegen Berengar festgehalten, vollkommen mit dem identisch, den sie 1215 im Lateran bekannte. Selbst der bestimmte Ausdruck Transsubstantiatio ist viel älter als das fragliche Lateranconcil (wenn auch wahr ist, daß sich Hildebert von Tours desselben zuerst bedient, so ist ebenso gewiß, daß derselbe ihn nicht geschaffen habe). Also stammt der katholische Glaube aus dem eilften Jahrhundert? Offenbar ebensowenig als aus dem 13., denn der gegen Berengar bekannte und festgehaltene Glaube erweist sich wiederum, sieht man ihn genau an, als vollkommen mit jenem identisch, den Paschasius Radbertus ausgesprochen und die damalige Kirche als den ihrigen anerkannt hat mit Verwerfung der durch Ratramnus und Erigena geäußerten Meinungen. Also aus dem neunten Jahrhundert! Ja, und Paschasius Radbertus ist der Vater des katholischen Glaubens, des Transsubstantiationsglaubens! Daran halten nun die gelehrten Protestanten bis auf den heutigen Tag unabbringlich fest, obgleich es entsetzlich dumm ist anzunehmen, die Privatmeinung eines Gelehrten könne jemals Kirchenglaube werden. Es hat freilich jenes Festhalten an der genannten Paternität des Paschasius ein starkes Motiv. Gibt man nämlich hier die freilich unläugbare und auch längst, wissenschaftlich besonders durch Lanfrank bewiesene Wahrheit zu, daß nämlich das Bewußtsein des Paschasius lediglich nichts anderes gewesen sei, als das überlieferte Bewußtsein der Kirche, so hat man sich in die Nothwendigkeit versetzt anzuerkennen, daß der katholische Glaube bereits in der patristischen Zeit vorhanden gewesen — was immer fatal für den Protestantismus ist. Es hat sich auch alsbald gezeigt, nachdem sich Einer fand, der wenigstens so viel Aufrichtigkeit und Ehrgefühl besaß um nicht absolut Gewisses mit frecher Stirne wegzuläugnen. Der sehr gelehrte und berühmte Grabe, besonders durch Herausgabe der Werke des hl. Irenäus bekannt, gesteht der Wahrheit gemäß (zu Iren. adv. haer. V. 2), Cyrill von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johannes von Damascus und wahrscheinlich viele andere — aliique fortasse plures — seien überzeugt gewesen, der heilige Geist steige vom Himmel nicht etwa nur um dem Brod die Kraft des Körpers Christi mitzutheilen und so dasselbe in Betreff der Eigenschaften zu verändern, sondern um mit göttlicher Kraft dessen Substanz selbst in Fleisch zu verwandeln, in ein Fleisch, welches das Fleisch Christi sei und durch Vermehrung geradezu dasselbe mit jenem werde, welches aus dem Schooß der Jungfrau hervorgegangen, an das Kreuz geheftet war, dann in den Himmel aufgenommen ist u. s. w. Dabei tröstet er sich freilich mit der Ueberzeugung, die er unterhalten zu dürfen meint, daß Irenäus und die früheren, überhaupt die vornicänischen Väter solchen Transsubstantiationsglauben nicht gehabt, ja nicht gekannt haben. Mit welchem Rechte, haben die katholischen Herausgeber der betreffenden Schriften, vorzugsweise Massuet

und Maranus, dann die Theologen überhaupt, vor allen gründlich und erschöpfend die Verfasser der Schrift „La perpétuité de la foi de l'église touchant l'eucharistie défendue" (Arnold und Nicole) gezeigt, indem sie durch Vorlegung der unverfälschten Documente unwiderleglich bewiesen haben, der Glaube der vornicänischen Väter sei genau derselbe gewesen, als der der nachnicänischen und kein anderer als der Transsubstantiationsglaube der katholischen Kirche. Für die Protestanten aber war diese Belehrung natürlich fruchtlos; sie blieben bei ihren Einbildungen und Behauptungen. Ja selbst das Bekenntniß Grabe's ist wirkungslos geblieben; eine Zeit lang wohl stutzten sie darüber; nachdem aber der erste Schreck überstanden war, kehrten sie beruhigt zu Paschasius Radbertus wo nicht gar zu Innocenz III. zurück, als ob nichts geschehen wäre. Die Lutheraner fanden die Impanationstheorie, die Zwinglianer die Bedeutungstheorie, die Calvinisten die Krafttheorie, die Unionsfreunde alles zumal bei den Alten, jeder was ihm beliebte. Da ließ im J. 1826 Döllinger aufs neue eine Belehrung und zwar eine recht gründliche folgen in der Schrift „Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten." In dieser Schrift ist die historische Frage, die uns gegenwärtig beschäftigt, so gründlich und so erschöpfend, so in allweg befriedigend und entscheidend beantwortet, daß man wohl sagen kann: causa finita est, die Sache ist dermaßen entschieden, daß es nicht mehr von der Intelligenz, sondern allein von dem Willen abhängen kann, ob man der Wahrheit huldige oder bei den einmal geltend gemachten Einbildungen verharre. Statt sich aber belehren zu lassen, haben sie es seither ärger getrieben, als zuvor. Zunächst pflegen sie im Allgemeinen einen unermeßlichen Schwall von Worten über die Documente hinzugießen, so daß die Wahrheit wie in einen dunkeln fast undurchdringlichen Qualm gehüllt erscheint. Dann aber werden die Nebel künstlich da und dort etwas getheilt, so daß der gesuchte Gegenstand an einzelnen Puncten sichtbar wird; und da treten uns dann Gestalten entgegen, die wir auf den ersten Blick als Luther, Zwingli und Calvin erkennen; nach der katholischen Kirche sehen wir uns vergebens um; sie, die wir für die alleinige Besitzerin hielten, ist nun aus der Zahl der Besitzenden völlig gestrichen. Alle möglichen Secten sind berechtigt von dem Glauben der ältesten Kirche dieß und jenes als Eigenthum zu beanspruchen; nur die Kirche soll keinen Theil an jenem Schatze haben. So lesen wir in dem Compendium der christlichen Dogmengeschichte von Baumgarten-Crusius Thl. II. S. 330: „Seit dem die Kirche zu philosophiren begann (welche Barbarei!) über ihren Glauben und ihre Heiligthümer, bildeten sich, mit gleichem Rechte und unbesorgt neben einander vornehmlich drei Vorstellungen über das Abendmahl aus (von Anfang an hatte man vermuthlich nichts dabei gedacht): 1) diejenige, welche wir als die herrschende in Kleinasien nehmen können — Verklärung des irdischen Menschenlebens durch himmlische Substanz, welche in dasselbe übergeht (Ignatius, Justin und Irenäus); 2) die alexandrinische, welche das Mitgetheilte, Leib und Blut Christi, uneigentlich, von geistigen Kräften verstand (Clemens und Origenes); 3) die africanische endlich, welche Brod und Wein als Symbole des gegenwärtigen Leibes und Blutes Christi auffaßte (Tertullian und Cyprian, später sodann Augustin)." Hiemit ist der Glaube der alten Kirche an Luther, Calvin und Zwingli vertheilt; und wenn der Verfasser gar noch beisetzt: „Daneben mag auch die populäre gangbar gewesen sein, welche nach der Wandlung zwar dieselben irdischen Dinge, aber mit ungewöhnlicher, sinnlicher Bedeutung und Kraft ausgerüstet, annahm," so ist damit der Kirche auch das Alleräußerste des Anspruches verweigert, den sie etwa auf Mitbesitz ihres alten Glaubens erheben möchte. Dennoch hat es dieser Dogmengeschichtler noch nicht geradezu zu erklären gewagt; er spricht noch in Umschreibungen. Ein Späterer war, wie es so zu gehen pflegt, bereits weniger zurückhaltend. Hagenbach sagt in der zweiten Auflage seiner Dogmengeschichte (vom J. 1847) Bd. I. S. 187 wörtlich: „Im Vergleich mit den später confes-

sionell ausgeprägten Lehren ergibt sich als Resultat (der vorhergehenden angeblichen Forschung) Folgendes: 1) Die römischkatholische Ansicht von der Transsubstantiatio findet sich noch gar nicht vor (nämlich in den drei ersten Jahrhunderten); doch wohl die Ansätze dazu und zur Opfertheorie. 2) Der Luther'schen Ansicht können Ignatius, Justin und Irenäus nur insofern verglichen werden, als sie zwischen einer eigentlichen Verwandlung und der symbolischen Fassung in der Mitte stehen und eine objective Verbindung des Sinnlichen mit dem Uebersinnlichen festhalten; während 3) die Nordafricaner und Alexandriner den reformirten Typus so darstellen, daß bei Clemens am meisten die positive Seite der Calvinischen, bei Origenes mehr die negative der Zwinglischen Ansicht heraustritt, während bei Tertullian und Cyprian sich beide begegnen. Die Ebioniten würden dann als Vorläufer der Socinianer, die Gnostiker als die der Quäker erscheinen." Es ist zur Charakterisirung dieser Tiraden weiter nichts erforderlich, als daß wir die Schlußworte der citirten Stelle anführen und auf den, der sie gesprochen, und Seinesgleichen buchstäblich anwenden. Diese Schlußworte lauten: „Indeß ist bei solchen Vergleichungen Vorsicht nöthig, da nichts in der Geschichte sich vollkommen gleich ist und das Parteiinteresse von jeher den historischen Gesichtspunct getrübt hat." Ja wohl haben sie getrübt diese Parteien! Zuerst den historischen Gesichtspunct verrückt, dann die geschichtlichen Documente dermaßen verfälscht, daß sie eine völlig andere Geschichte documentiren als die wirkliche ist. Daher stimmen sie auch unter sich so wenig überein, daß wo der Eine den Zwingli sieht, der Andere Calvin oder gar Luther erblickt, daß während der Eine alle Kirchenväter zu Zwinglianern stempelt (z. B. Marheinecke), der Andere in der Zwinglischen Meinung eine Häresie in der alten Kirche so gut wie in der gegenwärtigen erkennt. Es genüge in diesem Betreffe auf das allerneueste Product dieser Art hinzuweisen, **Wilh. Friedr. Rinck**, ev. Pfarrer in Grenzach im Großh. Baden, über d. Lehrbegr. vom hl. Abendmahl in den ersten Jahrhunderten, in **Illgens** Zeitschrift für hist. Theologie, Jahrg. 1853, 3. Heft S. 331 ff. Halten wir uns nicht länger bei ihnen auf. — Wenn Christus seinen Jüngern das consecrirte Brod mit den Worten reichte: „dieß ist mein Leib" und ebenso den Wein („dieß" — nicht „dieses Brod", denn alsdann müßte es im Griechischen heißen *αὐτὸς γὰρ*, sc. *ὁ ἄρτος*, sondern „diese Sache", „das was ich hiemit reiche", *τοῦτο*): was mußten hiebei die Jünger denken, wofür das ansehen, was sie so empfingen? **Strauß** macht (Leben Jesu II, 437, 1. A.) folgende Bemerkung: „Nur in der Uebersetzung in das abstracte Bewußtsein des Abendlandes und der neueren Zeit zerfällt dasjenige, was der alte Orientale sich unter seinem *τοῦτό ἐστι* dachte, in jene verschiedenen Möglichkeiten der Bedeutung, welche wir, wenn wir den ursprünglichen Gedanken in uns nachbilden wollen, gar nicht auf diese Weise trennen dürfen. Erklärt man die fraglichen Worte von Verwandlung, so ist das zu viel und zu bestimmt; nimmt man sie von einer Existenz cum et sub specie, so ist dieß zu künstlich; übersetzt man aber „dieß bedeutet", so hat man zu wenig und zu nüchtern gedacht. Den Schreibern unserer Evangelien war das Brod im Abendmahl der Leib Christi; aber hätte man sie gefragt, ob also das Brod verwandelt sei, so würden sie es verneint; hätte man ihnen von einem Genusse des Leibes mit und unter der Gestalt des Brodes gesprochen, so würden sie dieß nicht verstanden; hätte man geschlossen, daß mithin das Brod den Leib bloß bedeute, so würden sie sich dadurch nicht befriedigt gefunden haben" (vgl. auch desselben Strauß' Dogmat. II. 559). Hier ist Wahres und Falsches leichtfertigerweise unter einander gemischt. Gewiß ist wahr: den Aposteln war das Brod im Abendmahle der Leib Christi. Ist aber dieses wahr, dann ist erstens nicht minder wahr, was über die luther'sche und zwinglisch-calvinische Interpretation gesagt ist, aber ebendarum zweitens falsch, was gegen die katholische Interpretation vorgebracht wird. Antworteten die Apostel auf die Frage: was das von ihnen Genossene sei?

„der Leib Christi", was mußten sie dann antworten, wenn ihnen mit einer zweiten Frage, nämlich mit der Frage zugesetzt wurde, wie das komme, wie so etwas möglich sei? Zunächst konnten sie hierauf allerdings antworten: „das wissen wir nicht; wir glauben es einfach darum, weil es der Herr gesagt hat;" und in dieser Antwort wäre freilich ein Transsubstantiationsglaube nicht ausgesprochen. Wenn ihnen nun aber noch eine weitere Frage, nämlich die Frage vorgelegt wurde: aber was mag denn nun wohl der Herr vorgenommen haben, um etwas, was bisher Brod gewesen, seinen Leib nennen zu können? dann offenbar konnten sie nicht mehr anders als entschieden antworten: „er muß jenes etwas verwandelt, muß das frühere Brod in seinen Leib umgewandelt haben, denn hätte er nicht eine solche Verwandlung vorgenommen, so hätte er das uns Dargebotene nicht so schlechthin als seinen Leib bezeichnen, hätte uns nicht sagen können: „nehmet esset, dieß ist mein Leib," sondern sagen müssen: „nehmet esset, denn in diesem Brode ist mein Leib" oder „wirkt mein Leib" oder „dieses Brod bedeutet meinen Leib, gedenket dabei meines Leibes" oder ähnlich. Es konnte den Aposteln um so weniger schwierig sein, diese bestimmte und entschiedene Antwort zu geben, da der Herr bereits ein Jahr vor der Einsetzung des Abendmahles (um Ostern 781 nach Erbauung Roms s. d. A. Jesus Christus) aufs bestimmteste und feierlichste erklärt hatte: „mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise d. h. eine wahre Speise, und mein Blut wahrhaft ein Trank d. h. ein wahrer Trank" (Joh. 6). Damals hatten die Jünger dieses Wort nicht verstehen können, ja dasselbe anstößig finden müssen, weßhalb denn auch viele davon gegangen, die treuesten aber nur darum geblieben sind, weil sie unbeschränktes Vertrauen zu dem Herrn hatten und glaubten, er habe „Worte des ewigen Lebens." Jetzt aber nachdem ihnen der Herr eine Brodsgestalt mit den Worten gereicht: „dieß ist mein Leib", und Wein mit den Worten: „dieß ist mein Blut", jetzt mußte ihnen jenes Wort einfallen und nun verständlich sein. Menschenfleisch ist nicht wahre Speise, Menschenblut nicht wahrer Trank. Soll also das Fleisch Christi wahre Speise sein, so muß Christus dasselbe in eine wahre Speise verwandeln d. h. er muß, wie jedermann einsieht, eine wahre Speise in seinen Leib verwandeln, und dann ebenso einen wahren Trank in sein Blut. Dieß ist nun beim letzten Abendmahl geschehen; Brod ist wahre Speise, Wein wahrer Trank; mithin haben die Apostel zwar das Fleisch und das Blut Christi empfangen, aber sie haben dieselben empfangen als wahre Speise und als wahren Trank. Dieß alles mußten nun die Apostel klar einsehen; es war ihnen geradezu unmöglich vorstehende Conclusion nicht zu vollziehen. Verhält es sich aber so, dann hatten sie mit Nothwendigkeit ganz denselben Transsubstantiationsglauben, als derjenige ist, den die Kirche noch heute als den ihrigen bekennt, denn ohne Frage ist der dargestellte und von den Aposteln, wie angegeben, als nothwendig erkannte Vorgang Transsubstantiation. Nehmen wir hiezu noch dieß, daß sich die Apostel erinnern mußten, wie der Herr damals, als er versicherte, sein Fleisch sei eine wahre Speise, diese Speise als eine vom Himmel gekommene mit dem gleichfalls vom Himmel gekommenen Manna verglich und zur Unterscheidung beider erklärte, sein Leib als wahre Speise sei ein Brod, das Unsterblichkeit bewirke, was das Manna nicht vermocht habe: wie können wir dann noch auf irgend eine Weise bezweifeln, sie haben klar erkennen und überzeugt sein müssen, das eucharistische Brod als den Leib des Herrn im eigentlichen Sinn des Wortes zu empfangen, denn was Unsterblichkeit verleiht, ist nicht das Brod als Brod, sondern der Leib Christi, und doch ist, was sie empfangen, äußerlich angesehen wahres Brod. Was wir aber hiemit als nothwendige Ueberzeugung der Apostel erkannt haben, das begegnet uns denn auch als solche in den weitern Berichten der hl. Schrift. Aus 1 Cor. 11, 27—30 ersehen wir, consecrirtes Brod und Leib des Herrn seien den Aposteln identische Ausdrücke gewesen. Entscheidend ist besonders der Umstand, daß die Apostel eben jenes consecrirte Brod als Opfer dargebracht und dabei aufs

bestimmteste erklärt haben, es gebe seit dem Kreuzesopfer keinen andern Opfergegenstand mehr als Christus (1 Cor. 10, und Hebr., besonders Hebr. 13, 10. vgl. hierzu den Art. Messe, Meßopfer). — Da hat es nun nicht erst einer Entwicklung bedurft; es brauchte nur festgehalten und unverändert bewahrt zu werden, was die Apostel gehabt, so hatte die Kirche reinen Transsubstantiationsglauben und eine diesem entsprechende Anschauung und Behandlung des Altarssacramentes überhaupt. Davon gibt denn auch die Geschichte umfassendes und vollgültiges Zeugniß. Trotz dem daß die Theologen nicht nur der drei, sondern der acht ersten Jahrhunderte keinen Anlaß hatten, sich eingänglich über das Sacrament des Altares auszusprechen, sondern nur gelegentlich und nebenbei dann und wann darauf zu sprechen kamen (die christliche Wissenschaft hatte in jenen Zeiten andere Gegenstände zu erörtern, s. d. A. Dogmengeschichte); trotz dem daß sie, falls sie doch darüber sprachen, nicht, durch Häretiker veranlaßt, nöthig hatten, die Worte auf die Goldwaage zu legen; trotz dem daß sie sich überdieß stets zurückhaltend äußern mußten, wenn sie von Uneingeweihten gehört oder gelesen werden konnten, weil die Eucharistie zu den Arcan-Gegenständen gehörte (s. d. Art. Arcandisciplin); trotz alle dem sind die unsern Gegenstand betreffenden Zeugnisse so zahlreich, daß wir hier, im Raume beschränkt, bei weitem nicht alle berühren geschweige ausführlich besprechen können, und so bestimmt, daß sie auch nicht den leisesten Zweifel darüber lassen, die Kirche habe von Anfang an durch alle Zeiten herunter vollkommen denselben Transsubstantiationsglauben gehabt, den sie heute bekennt. Verzichten wir vor allem auf die Beibringung der indirecten d. h. jener Zeugnisse, welche darthun, daß man in der Kirche dem Altarssacramente von jeher Wirkungen zugeschrieben, die ihm nur dann zukommen können, wenn es der wahrhaft gegenwärtige d. h. durch Transsubstantiation gegenwärtig gewordene Christus ist (zu welchen Wirkungen namentlich dieß gehört, daß das Sacrament unserem Leibe die Fähigkeit verleiht, die Verwesung zu überwinden und ewig zu leben); daß man von jeher und in allen Theilen der Kirche die consecrirten Stoffe genau so wie noch heute geschieht, dermaßen als Opfergegenstand behandelt hat, wie nur geschehen kann, wenn sie nicht mehr diese Stoffe, sondern in Folge einer Verwandlung Christus, der wirkliche Christus sind; daß man ihnen eine Verehrung angedeihen ließ, die nur dann berechtigt ist, ja nur dann einen Sinn hat, wenn man in ihnen nicht mehr sieht, was sie ehemals waren, natürliche Stoffe, sondern Den, vor dem sich die Kniee aller Creaturen beugen. Ueber alles dieses findet man genügende Belehrung in jeder bessern Schrift über die hl. Messe, wie z. B. in den Vorlesungen von Kössing. Vergl. d. Art. Messe und besonders die oben genannte Schrift von Döllinger. Nur in Betreff der ganz äußerlichen Verehrung des Sacramentes seien hier ein Paar Zeugnisse beigebracht, weil dieselben gerade wegen ihrer scheinbaren Geringfügigkeit ganz besonders interessant sind. Tertullian berichtet (cor. mil. c. 3), die Christen suchen ängstlich zu verhüten, daß etwas von dem Kelch oder von dem Brod (dem eucharistischen) auf die Erde falle, oder sie leiden Angst, wenn solches etwa geschehe (Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur). Ebenso Origenes. „Ich will euch, ruft er homil. 13 in Exod. seinen Zuhörern zu, durch Anführung von Beispielen aus euerm eigenen religiösen Leben ermahnen; ihr wißt doch, ihr die ihr den hl. Geheimnissen beizuwohnen pfleget, wie ihr, wenn ihr den Leib des Herrn empfanget, mit aller Sorgfalt und Ehrfurcht Acht gebet, damit auch nicht das Geringste von demselben niederfalle, auf daß nicht etwas von der geheiligten Gabe umkomme (Volo vos admonere religionis vestrae exemplis; nostis qui divinis mysteriis interesse consuestis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis ne ex eo parum quid decidat ne consecrati muneris aliquid dilabatur). Da haben wir eine Behandlung der Eucharistie vor uns, die nur dann einen Sinn hat, aber auch schlechthin nothwendig ist, wenn

man glaubt, daß letztere in Folge einer Transsubstantiation der wahre Leib Christi sei. So lange die Neuerer nicht Zeugnisse wie die beiden angeführten aus den vorhandenen Documenten zu streichen und andere beizubringen wissen, welche darthäten, daß die alte Kirche das Altarssacrament gleich ihnen profanirt habe, so lange machen sie sich lächerlich, wenn sie behaupten, jene alte Kirche habe nichts von der Transsubstantiation der heutigen gewußt. Aber auch von jenen Zeugnissen, die insofern directe heißen können, als sie die Gegenwart Christi in dem Sacramente als eine so beschaffene darstellen, wie sie nur dann sein kann, wenn substantielle Verwandlung stattgefunden hat, auch von diesen Zeugnissen, die sehr zahlreich sind, wollen wir nur etliche anführen, nur so viele als nöthig ist zu zeigen, der Transsubstantiationsbegriff sei von Anfang an als bestimmter Begriff vorhanden gewesen und habe also nicht nöthig gehabt, sich erst im Laufe der Zeiten nach und nach zu bilden, und die Entwicklung, wenn denn doch eine solche stattgefunden, sei lediglich Vervollkommnung des Wissenschaftlichen an jenem Begriffe, Fortschritt in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen den einzelnen Momenten des Begriffes, genauere Formulirung des Ausdruckes u. dgl.; und dabei wollen wir vorzugsweise jene Zeugnisse berücksichtigen, worauf sich die Häresie berufen hat und noch beruft, um nachzuweisen, ihre Anschauung sei die der *alten* Kirche gewesen. Dieß wollen wir darum thun, damit recht klar werde, welcher Treulosigkeit und Lügenhaftigkeit man bedürfe, um zu wagen die Ursprünglichkeit des katholischen Glaubens in Abrede zu stellen. — Wir werden nun sogleich nicht unterlassen dürfen, eine Aeußerung von Ignatius von Antiochien anzuführen. Ignatius spricht gelegentlich etliche Male von der Eucharistie und immer so, daß klar ersichtlich ist, sein Glaube in dieser Hinsicht sei Transsubstantiationsglaube gewesen. Begnügen wir uns mit der Betrachtung einer Stelle. In dem Briefe an die Smyrnäer kommt er auf Häretiker, namentlich die Doketen zu sprechen; und nachdem er c. 5 ihren Grundirrthum bezeichnet und c. 6 ihre sittliche Verfassung charakterisirt hat, fährt er c. 7 also fort: „Der Eucharistie und des (damit verbundenen) Gebetes enthalten sie sich, weil sie nicht bekennen, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten und das der Vater in seiner Güte auferweckt hat" (*εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται διὰ τὸ μὴ ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡ. Ἰ. Χ., τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν*). Er setzt dann noch bei: indem sie sich so der göttlichen Gnadengabe widersetzen, sterben sie in ihrer Streitsucht (weil die Eucharistie Unsterblichkeit bewirkt, *φάρμακον ἀθανασίας*, *ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν* ist, wie Ignatius anderwärts — Ep. ad Eph. c. 20 — sagt). Nun betrachte man diese Stelle unbefangen. Was da gegenwärtig ist, ist der wahrhaftige wirkliche Christus, ist das Fleisch, das für uns gelitten ꝛc. Also nicht eine Kraft, ohnehin nicht eine Andeutung Christi. Man hat den Paschasius Radbertus der Neuerung beschuldigt, weil er gesagt, in dem Altarssacramente sei der wirkliche Christus, der von der Jungfrau geborene, der am Kreuze leidende und sterbende ꝛc. gegenwärtig. Wie mag man dieß eine Neuerung nennen! Ignatius sagt dasselbe, ganz dasselbe sagt ein Schüler des hl. Johannes, sagt ein Bischof, der vielleicht noch den Herrn selbst gesehen hat. Aber wie ist Christus gegenwärtig? Nicht auf luthersche Weise in und unter und mit Brod, sondern so daß kein Brod mehr vorhanden ist, denn nicht „*in* der Eucharistie" sagt Ignatius, sondern „die Eucharistie *ist* das Fleisch" u. s. w. Die Eucharistie aber, d. h. das gesegnete Brod kann offenbar nur dann das Fleisch Christi sein und genannt werden, wenn substantielle Verwandlung stattgefunden hat. Mithin haben wir bei Ignatius einen Transsubstantiationsglauben, der nicht bestimmter sein könnte. Es mag noch bemerkt werden, daß Theodoret, der diese Stelle kennt und citirt (Dial. III. Ed. Schulze IV. 231) etwas anders gelesen hat,

nämlich *εὐχαριστίας καὶ προςφορᾶς οὐκ ἀποδέχονται*, die Eucharistien (Communion) und Opfer nehmen sie nicht an, weil sie rc. Der Hauptgedanke bleibt sich gleich, ob die eine oder die andere Leseart richtig sei. Nach der einen wie nach der andern sagt Ignatius, die fraglichen Häretiker verwerfen die Meßfeier, weil sie in der Eucharistie nicht den wirklichen Christus erblicken. Und dabei beachte man noch, daß er sie darum nicht tadle. Offenbar anerkennt er die Consequenz (weil — so) als richtig. Spätere Häretiker haben zwar gleichfalls eine Transsubstantiation und folglich auch wahre Gegenwart Christi in dem Sacramente nicht angenommen, aber deßungeachtet nicht die ganze Messe, sondern nur einen Theil derselben, nämlich das Opfer verworfen und dadurch sich als ebenso unverständige wie als feige Menschen erwiesen — als unverständig weil es ohne Opfer eine Communion nicht gibt, da beide zusammen Eins ausmachen, und weil jedenfalls die Communion ganz ebenso wie das Opfer keinen Sinn hat, wenn nicht Christus in dem Sacramente wahrhaft d. h. in Folge einer Transsubstantiation zugegen ist; als feige aber weil sie bei ihrer Verletzung der Wahrheit von Furcht ergriffen auf halbem Wege stehen bleiben. Mit ihnen verglichen waren die Ignatianischen Häretiker verständige und ehrenwerthe Leute. Man sei im Anerkennen wie im Verwerfen entschieden: entweder das Ganze oder Nichts! — Das allbekannte Zeugniß des hl. **Justin** (ap. I. 66.) würden wir gerade darum, weil es allbekannt ist, nicht vorführen, wenn uns nicht schiene, es bedürfe trotz der vielen Interpretationen, die es erfahren, immer noch einer Beleuchtung. Nachdem Justin c. 65 die Meßfeier kurz in allgemeinen Zügen beschrieben und zuletzt angegeben hat, wie die Diaconen die consecrirten Stoffe, Brod und Wein mit Wasser, an die Anwesenden vertheilen, den Abwesenden aber überbringen, fährt er c. 66 so fort: „diese Nahrung aber (*τροφὴ*) wird bei uns Eucharistie genannt, und Niemand darf Theil daran nehmen, als wer unsern Lehren Glauben schenkt und in dem zur Vergebung der Sünden und zur Wiedergeburt gegebenen Bade abgewaschen ist und so lebt wie es Christus angeordnet hat." Dann folgen die entscheidenden Worte welche also lauten: *„οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ᾽ ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰ. Χ. ὁ σ. ἡ. καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι᾽ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι,"* zu teutsch: „denn nicht als gemeines Brod und gemeinen Trank empfangen wir diese Gaben, sondern wie der durch das Wort Gottes menschgewordene Jesus Christus unser Heiland Fleisch und Blut um unseres Heiles willen gehabt hat, so ist, wie wir belehrt worden, jene Nahrung, aus welcher in Folge einer Verwandlung unser Blut und unser Fleisch genährt (unterhalten) werden, so also ist diese Nahrung, nachdem Danksagung durch ein seine Worte enthaltendes Gebet darüber gesprochen worden (nachdem sie durch ein von ihm ausgehendes Gebeteswort gesegnet worden), Fleisch und Blut eben jenes menschgewordenen Jesu." Denn, heißt es dann weiter, die Apostel haben die Sache folgendermaßen überliefert rc. Daß nun hier wieder die Eucharistie (*τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα*) schlechthin Fleisch und Blut Christi genannt und als dieß von den Gläubigen genossen werde, steht nicht in Frage. Wohl aber kann und muß gefragt werden, wie sie es werde; davon hängt die Antwort auf die Frage ab, wie sie es sei. Zunächst nun ist im Allgemeinen das Werden der Eucharistie (des Fleisches und Blutes Christi in der Eucharistie) mit der Menschwerdung des Logos verglichen. Dieß fassen die Protestanten ins Auge und sagen: also findet nach Justin nicht eine Verwandlung des Brodes und Weines Statt, denn bei der Menschwerdung hat sich nicht die göttliche in die menschliche noch die menschliche in die göttliche Natur verwandelt, sondern beide Naturen haben sich nur, bleibend was sie an sich sind, hypostatisch

vereinigt. Mit Recht ist aber hiegegen von katholischen Theologen bemerkt worden, Justin wolle mit jener Vergleichung im Allgemeinen nicht sagen, daß der Vorgang bei der Eucharistie in allem Einzelnen derselbe sei als bei der Menschwerdung; er wolle nur sagen, die Verwandlung von Brod und Wein in das Fleisch und Blut des Herrn geschehe durch dieselbe göttliche Allmacht, durch welche die Menschwerdung bewirkt worden. Es wäre sogar noch mehr zu bemerken. Allerdings hat sich bei der Menschwerdung keine der beiden Naturen in die andere verwandelt; aber dieselben sind auch nicht äußerlich verbunden worden; der Logos hat sich, wie Athanasius sehr gut bemerkt, nicht mit einem fertigen Menschen vereinigt, sondern ist Mensch geworden, *ἄνθρωπος ἐγένετο*. Indessen wollen wir hierauf kein Gewicht legen, es ist nicht nöthig. Unsere Stelle kann überhaupt nicht vollkommen richtig verstanden werden, wenn man bei der erwähnten allgemeinen Vergleichung stehen bleibt. Justin stellt noch eine nähere oder engere Vergleichung an; und diese muß beachtet werden, wenn man die Stelle ganz verstehen will. Es verhält sich nämlich mit dem Vorgang bei der Eucharistie näher so wie mit unserer Ernährung durch Brod und Wein. Wie hier eine Verwandlung (*καταβολή*) stattfindet so dort. Dieß ist der Kernpunct des Justinschen Zeugnisses. Gehen wir näher darauf ein. Viele katholische Theologen haben das *κατὰ μεταβολὴν* unmittelbar auf die Eucharistie bezogen und so den Justin sagen lassen, Brod und Wein werden *κατὰ μεταβολὴν*, verwandlungsweise, das Fleisch und das Blut des Herrn. Diese Deutung ist entschieden zu verwerfen. Die Protestanten haben denn auch nicht ermangelt, ein unmäßiges Halloh aufzuschlagen, das noch in den allerneuesten Schriften forttönt. Das *κατὰ μεταβολὴν*, sagen sie, bezieht sich lediglich auf unsere Ernährung durch Brod und Wein; diese Nahrungsstoffe werden zu Fleisch und Blut; gerade darin besteht die Ernährung; mithin ist es bei der Ernährung, daß eine Verwandlung stattfindet, und dieß nun und weiter nichts will Justin sagen. Angenommen nun diese Deutung sei die einzig mögliche und richtige, so haben doch die Protestanten, wie schon das Bisherige gezeigt hat und das Folgende noch mehr zeigen wird, nichts weniger als Ursache zu triumphiren. Aber sie ist keineswegs die einzig mögliche. Neuere katholische Theologen haben das *κατὰ μεταβολὴν τρέφειν* nicht dem Brod und Wein als solchen, sondern der Eucharistie zugeschrieben und demgemäß Justin sagen lassen, die eucharistische Nahrung bewirke eine Verwandlung (Wesensveränderung) unseres Körpers, eine Verwandlung, deren Folge Unverweslichkeit oder Auferstehungsfähigkeit und Unsterblichkeit des an sich sterblichen Körpers sei. Diese Deutung läßt sich nicht nur sprachlich vollkommen rechtfertigen, sondern empfiehlt sich auch darum, weil hiernach Justin einen Gedanken ausspräche, der allen Kirchenvätern geläufig war und immer und immer wiederkehrt. Dennoch glauben wir der von den Protestanten geltend gemachten den Vorzug geben zu müssen, weil sie uns einfacher zu sein und näher zu liegen scheint. Aber was sagt denn nun hiernach Justin? Gerade das Gegentheil dessen, was die Protestanten wollen. Wie Jesus Christus, sagt Justin, durch die göttliche Allmacht Fleisch und Blut gehabt hat, so ist eine natürliche Nahrung, nachdem sie consecrirt worden, Fleisch und Blut, nämlich das Fleisch und das Blut eben jenes Gottmenschen Jesu. Dabei aber entstehen offenbar die Fragen: wodurch und wie? Auf die erste lautet die Antwort: durch eben dieselbe Allmacht, wodurch die Menschwerdung bewirkt worden; auf die zweite aber: auf dieselbe Weise wie unser Körper durch Brod und Wein als natürliche Nahrungsstoffe genährt wird, d. h. durch Verwandlung, *κατὰ μεταβολὴν*. So lehrt also Justin hier direct Transsubstantiation, d. h. er bezeugt direct, daß der kirchliche Glaube seiner Zeit Transsubstantiationsglaube gewesen. Und er steht mit seiner Vergleichung (der eucharistischen Verwandlung mit der Stoffverwandlung, die bei der Ernährung stattfindet) keineswegs allein; dieselbe Vergleichung begegnet uns schon bei dem

nächsten der weiter anzuführenden Väter und später öfter wieder. — Der nächste Zeuge nach Justin ist Irenäus. Von diesem ehrwürdigen Vater wäre Vieles beizubringen. Er hat so wenig als irgend ein anderer Theologe der patristischen Zeit die Eucharistie eigens einer Erörterung unterworfen; dieß war spätern Zeiten vorbehalten; damals hatten sie anderes zu thun; deßungeachtet kommt er oft auf sie zu sprechen, und so oft es geschieht, so begegnet uns bei ihm ein Glaube, der mit dem heutigen Kirchenglauben aufs vollständigste übereinstimmt. Er argumentirt nämlich vom Abendmahlsdogma aus in mehrfacher Hinsicht gegen die Häretiker, womit er es zu thun hat. Dieselben hielten die Materie für etwas an sich Böses; nun ruft ihnen Irenäus zu; „wie könnet ihr demgemäß überzeugt sein, wie ihr es seid, daß Brod und Wein in wahres Fleisch und Blut (nämlich Christi) verwandelt sei? Diese Ueberzeugung habt ihr nun zwar mit Recht; mithin aber müßt ihr jene (dualistische) Meinung aufgeben.“ Ferner meinten sie, Christus sei nicht wirklicher Mensch gewesen, habe nur einen Scheinleib getragen. Nun argumentirt Irenäus: „wie könnet ihr solche Meinung hegen, während ihr, und zwar mit Recht, überzeugt seid, daß die Eucharistie der Leib Christi und zwar wahrer Leib, wahres Fleisch und wahres Blut sei.“ Ebenso läugneten sie die Auferstehung des Fleisches; und dagegen argumentirt nun Irenäus: „wie könnet ihr die Auferstehung des Fleisches in Abrede stellen, da ihr doch wisset und nicht bezweifelt, daß dieses Fleisch durch das belebende Fleisch Christi genährt werde.“ „Wie das irdische Brod, sagt er wörtlich, nachdem Gott darüber angerufen worden (*προςλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν τοῦ θεοῦ*) nicht mehr gemeines Brod, sondern Eucharistie ist, welche aus zwei Dingen besteht, einem irdischen und einem himmlischen (nämlich dem irdischen Leibe Christi und dem Logos), so hören auch unsere Leiber, indem sie die Eucharistie empfangen, auf, verweslich zu sein und haben die Hoffnung der Auferstehung zur Ewigkeit.“ Bei allen diesen Argumenten setzt also Irenäus den Glauben in Betreff der Eucharistie als etwas außer Frage Stehendes voraus; die Häretiker stimmen hierin mit der Kirche überein; und dieser Glaube besteht in kurzem in der Ueberzeugung, daß die Eucharistie der wahre Leib Christi sei, und zwar durch die Consecrationsworte d. h. durch Gott (*καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα χριστοῦ* und zwar, wie es anderwärts noch bestimmter heißt *σῶμα ἴδιον, αἷμα ἴδιον*). Nehmen wir dazu noch, daß Irenäus die Eucharistie als Opfergegenstand ganz ebenso darstellt, wie sie es heute noch der Kirche ist und das eucharistische Opfer als Opfer im eigentlichen Sinne begreift, so müßten wir geradezu wissentlich der Wahrheit widerstreben, wenn wir nicht erkennen wollten, der von Irenäus bezeugte Glaube sei mit dem heutigen Kirchenglauben identisch (S. adv. haer. IV. c. 17, 18 u. 33; V. 2 und dazu Massuet Dissert. III. n. 76 ff., und Döllinger in der mehrgenannten Schrift). Um jedoch nicht zu weitläufig zu werden, wollen wir uns auf die Mittheilung zweier Stellen beschränken, welche vollkommen zum Beweise genügen, daß Irenäus directes Zeugniß für den Transsubstantiationsglauben ablege. Lib. V. c. 2. § 3. heißt es, nachdem die Eucharistie als Bürgschaft der Auferstehung des Fleisches dargestellt und bewiesen ist, daß wer an die Wirklichkeit jener glaube, diese nicht bezweifeln könne, wörtlich so: „*καὶ ὅνπερ τρόπον τὸ ξύλον τῆς ἀμπέλου κλιθὲν εἰς τὴν γῆν τῷ ἰδίῳ καιρῷ ἐκαρποφόρησε, καὶ ὁ κόκκος τοῦ σίτου πεσὼν εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθεὶς πολλοστὸς ἠγέρθη διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ συνέχοντος τὰ πάντα* (daß nur die modernen Pantheismusriecher hier nicht Pantheismus wittern!): *ἔπειτα δὲ διὰ τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ εἰς χρῆσιν ἐλθόντα ἀνθρώπων καὶ προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ χριστοῦ· οὕτως καὶ τὰ ἡμέτερα σώματα ἐξ αὐτῆς τρεφόμενα καὶ τεθέντα εἰς τὴν γῆν καὶ διαλυθέντα ἐν αὐτῇ ἀναστήσεται ἐν τῷ ἰδίῳ καιρῷ κλ.* Zu teutsch (nach

Döllingers Uebersetzung) „Gleichwie das Holz des Weinstockes, in die Erde gelegt, zu seiner Zeit Früchte trägt, und das Waizenkorn, das in die Erde fällt und aufgelöst wird, durch den Geist Gottes, der alles umfaßt, vervielfältigt emporschießt; hernach aber wenn sie durch Gottes Weisheit zum Gebrauche der Menschen dienen, und das Wort Gottes zu ihnen hinzukommt, Eucharistie, d. i. der Leib und das Blut Christi werden: so werden auch unsere Leiber, welche durch sie genährt werden, nachdem sie in die Erde gelegt worden und verwest sind, einst zu ihrer Zeit auferstehen" u. s. w. Wir vermögen diese interessante Stelle nicht besser zu erklären, als sie schon Döllinger erklärt hat. „Man sieht, sagt er (S. 39), daß hier von lauter substantiellen Verwandlungen die Rede ist; es wird die Verwandlung des Korns in Brod und die des Brodes in den Leib Christi zusammengestellt, in beiden geht eine eigentliche Transsubstantiation vor; und eben aus diesen substantiellen Verwandlungen ... will Irenäus jene andere substantielle Verwandlung beweisen, wodurch das zu Erde gewordene Fleisch in unverwesliches Fleisch übergeht. ... So geht also Irenäus von allgemein anerkannten theils natürlichen theils wunderbaren Verwandlungen stufenweise zu jener Verwandlung über, welche die Gnostiker läugneten, der Verwandlung und Auferstehung des Fleisches nämlich." So haben wir also hier reinen und direct bekannten Transsubstantiationsglauben, und zwar nicht als Privatansicht des Irenäus, sondern als allgemeinen Glauben, von dem sich selbst die Häretiker damaliger Zeit nicht ausgeschlossen. Letzteres erfahren wir noch bestimmter durch die zweite noch vorzuführende Stelle, die wo möglich noch interessanter ist, als die so eben besprochene. Lib. I. c. 13 kommt Irenäus auf einen gewissen Marcus zu sprechen, der durch allerhand Trug und Zauberei Viele verführte, und berichtet dann § 2 namentlich zwei derartige Betrügereien in Betreff des Altarssacramentes. Die erste bestand darin, daß Marcus während der Consecration, die er sehr in die Länge zu ziehen pflegte, dem Wein eine blutrothe Farbe beibrachte, damit die Anwesenden sich ja recht fest überzeugen, auf seine Consecration hin verwandle sich der Wein in das Blut Christi und damit sie hiedurch angezogen recht zahlreich die Eucharistie aus seinen Händen empfangen. (*ποτήρια οἴνῳ κεκραμένα* — wahrsch. *ποτήριον ὀ. κεκραμένον* — *προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ, ὡς δοκεῖν κλ.*) Die zweite, der ersten ähnlich, bestand darin, daß er Weibern den Auftrag gab, einen mit Wein gefüllten Kelch zu consecriren, dann ein Segensgebet (um Fruchtbarkeit, Vermehrung ꝛc.) sprach und hierauf den von den Weibern consecrirten Kelch in einen viel größern Kelch ausgoß, wobei er die Sache trügerisch so eingerichtet hatte, daß der größere Kelch nicht nur voll, sondern sogar übervoll wurde. Daß nun diesen Gaukeleien, hauptsächlich der ersten entschiedener und ausgebildeter Transsubstantiationsglaube zu Grunde gelegen, leuchtet von selbst ein; und so ist der an sich geringfügige Bericht über Marcus ein Document, das unwiderleglich darthut, zur Zeit des Irenäus sei der Transsubstantiationsglaube allgemein gewesen. — Den Clemens v. Alex. und Origenes betreffend müssen wir, weil hier ein Eingehen auf dieselben sogleich zu weit führen würde, an sich aber gar nicht nöthig ist, auf die Schrift von Döllinger verweisen, die auch in diesem Theile erschöpfend und allweg befriedigend ist. Clemens und Origenes haben kein anderes Bewußtsein von der Eucharistie als die übrigen Theologen ihrer Zeit, die wir zum Theil schon kennen, zum Theil sogleich werden kennen lernen; aber sie drücken sich, theils durch die Arcandisciplin zu sehr beschränkt theils von der Sucht zu allegorisiren eingenommen, an mehreren Stellen mißverständlich aus und zwar dermaßen, daß ein reiner unbefangener Sinn erfordert wird, um sie nicht zu mißdeuten, weßhalb nie gelingen wird, die Protestanten zu überzeugen, wenigstens nicht sie zu dem Bekenntnisse zu bringen, daß auch die genannten zwei Theologen in fraglichem

Puncte orthodox gewesen. Glücklicherweise liegt nichts daran, denn was in Frage steht, ist der Glaube der Kirche als solcher. Wie aber dieser damals beschaffen gewesen, erfahren wir durch einen gleichzeitigen Zeugen so sicher, daß keinerlei Zweifel bleiben kann. Dieser Zeuge ist Tertullian, der erste abendländische Kirchenschriftsteller. Tertullian kommt oft auf die Eucharistie zu sprechen (nie ex professo sondern immer nur gelegentlich), und stets spricht er von derselben als dem wahren Leibe Christi nicht anders, als wie die orthodoxen Theologen heutzutage davon sprechen. Man sehe nur die Stellen de pudic. c. 9; de bapt. c. 16; de idolol. c. 7; de orat. c. 6 u. 14; de resurr. c. 8 (überhaupt in Betreff der Sacramente sehr wichtige Stelle). Tertullian spricht von der Bedeutung des Fleisches im Erlösungswerke und weist zur Erläuterung des Satzes, daß uns rechtfertigende und heiligende Gnade durch das Fleisch vermittelt werde, auf die Sacramente hin. Caro abluitur, sagt er, ut anima emaculetur; caro ungitur ut anima consecretur; caro signatur ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur); de cultu fem. II. 11; ad uxor. II. 8. Deßungeachtet behaupten, wie wir oben vernommen haben, die Protestanten Tertullians Anschauung von der Eucharistie sei die ihrige. Sie berufen sich für diese Behauptung auf drei Stellen: de an. c. 17; adv. Marc. III. 19. u. IV. 40. Die erste lautet: „Vinum in sanguinis sui memoriam consecravit, er hat Wein zum Andenken an sein Blut consecrirt." Hiebei wollen wir nicht lange verweilen. Jedes Kind weiß und begreift, die Eucharistie erinnere gerade darum an den Tod des Herrn, weil sie der geopferte Leib und das geopferte Blut des Herrn ist. Sollte bloßer Wein an das Blut des Herrn bloß erinnern, dann bedurfte es keiner Consecration. So viel Einsicht hätte man dem tiefdenkenden Tertullian zutrauen sollen. Die zweite Stelle steht mit der dritten in der engsten Verbindung, und eigentlich ist es letztere allein, worauf die Protestanten ihre Behauptung gründen. Hören wir, wie sie laute: Professus itaque (sc. Christus) se concupiscentia concupisce edere Pascha ut suum (indignum enim ut quid alienum concupisceret Deus) acceptum panem et distributum discipulis corpus illum suum fecit hoc est corpus meum dicendo id est figura corporis mei. Das ist nun freilich sehr deutlich gesprochen. Die Worte des Herrn: „dieß ist mein Leib" wollen eigentlich besagen „dieß ist die Figur meines Leibes." Ist hier nicht ganz offenbar und aufs Bestimmteste die Zwinglische Ansicht ausgesprochen? Ja für den, der wie noch die jüngsten protest. Dogmengeschichtler gewissenlos genug ist, die Stelle absichtlich falsch zu deuten, denn an sich ist sie so klar und so bestimmt, daß ein intellectuelles Mißverständniß derselben geradezu unmöglich ist. Die Fälschung liegt schon darin, daß man die Stelle nicht ganz citirt, daß man verschweigt, was den angeführten Worten sowohl vorangeht als nachfolgt. Fassen wir der Kürze halber nur Letzteres ins Auge. Nach den Worten „figura corporis mei" heißt es weiter: „Figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus. Ceterum vacua res quod est phantasma, figuram capere non posset. Aut si propterea panem corpus sibi finxit, quia corporis carebat veritate, ergo panem debuit tradere pro nobis; faciebat ad vanitatem Marcionis, ut panis crucifigeretur. Cur autem panem corpus suum appellat et non magis peponem quem Marcion cordis loco habuit non intelligens veterem fuisse istam figuram corporis Christi dicentis per Hieremiam „adversus me cogitaverunt cogitatum dicentes: venite conjiciamus lignum in panem ejus," scilicet crucem in corpus ejus? Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem satis declaravit corpus suum vocans panem." Zu teutsch: „Nachdem er also bekannt hatte, daß er sehr verlange das Pascha und zwar als das seinige zu essen (denn es ziemt sich nicht daß Gott nach einem Fremden verlange), so nahm er Brod, vertheilte es unter seine Jünger und machte es zu seinem Leibe, indem er sprach: dieß ist mein Leib, d. i. die Figur

meines Leibes. Die Figur aber wäre nicht gewesen, wenn nicht der Leib als wirklicher Leib wäre; als leere Sache nämlich, als Phantasma, könnte er nicht figürlich dargestellt werden. Oder wenn er etwa darum Brod zu seinem Leibe bildete, weil er eines wirklichen Leibes entbehrte, nun dann mußte er Brod für uns hingeben; er that es wohl dem eitlen Marcion zu Gefallen, so daß dann Brod gekreuzigt wurde. Warum aber nennt er Brod seinen Leib, warum nicht vielmehr jene Melone, die Marcion an der Stelle des Herzens hatte, indem er nicht erkannte, wie Christus vor Alters seinen Leib figürlich bezeichnete (durch eine Figur andeutete) da er durch Jeremias sprach: „sie haben Rathschläge gegen mich gefaßt und gesprochen: kommet, lasset uns Holz auf sein Brod legen," (Jer. 11, 19.) nämlich das Kreuz auf seinen Leib? So hat also der Erleuchter des Alterthums dadurch, daß er Brod seinen Leib nannte, genugsam erklärt, was er damals (bei Jeremias) als Brod habe bezeichnen wollen." Betrachten wir nun diese Stelle unbefangen. Gegen die Zwinglische Interpretation derselben ist schon der eine Satz entscheidend „figura autem non fuisset nisi veritatis esset corpus, jene Figur würde nicht gewesen sein, wenn nicht die in ihr angedeutete Wirklichkeit wäre". Hätte Tertullian Zwinglisch gedacht, so hätte er sagen müssen: figura autem non esset nisi veritatis corpus fuisset. So muß die Häresie die Worte des Tertullian geradezu verkehren, um sich darin finden. Tertullian spricht nicht von einer gegenwärtigen, sondern von einer längst dagewesenen, von einer in der Vergangenheit liegenden Figur, wie er sie denn in einem spätern Satze ausdrücklich velus figura nennt. Mithin ist ihm, was er Figur nennt, nicht das consecrirte Brod, denn dieß ist ja gegenwärtig, sondern — was? Wir brauchen nicht lange zu fragen, denn er sagt es ja mehrere Male hinter einander ausdrücklich. Es ist ihm diese figura nichts anderes als das panis des Jeremias. Warum oder inwiefern ist das Brod des Jeremias eine Figur? Weil es etwas bedeutet oder andeutet. Dieses Angedeutete aber ist nichts anderes, als der Leib Christi; die Frevler bei Jeremias, welche sprechen: „mittamus lignum in panem ejus, lasset uns Holz auf sein Brod legen", sind Niemand anders, als die Juden, die den Heiland getödtet und wollen mit jenen Worten eigentlich sagen: „lasset uns das Kreuz auf seinen Körper legen," d. h. ihn kreuzigen. Aber wie kann denn Brod einen Leib bedeuten, wie kommt Jeremias zu einer so kühnen Figur? Dieß Räthsel löst sich in dem Sacramente des Altars; hier ist ein Brod vorhanden, das wahrhaft ein Leib, also in Wahrheit nicht Brod, sondern lebendiger Leib ist; und der in solcher Gestalt vorhandene, der so beschaffene Leib konnte recht gut von Jeremias Brod genannt werden. Aber wodurch ist es, daß Brod als wirklicher Leib existirt? Durch eine Verwandlung, die Christus vorgenommen, indem er über ein vorhandenes Brod die Worte sprach: „dieß ist mein Leib." Nun verstehen wir die entscheidenden Worte Tertullians. Christus, sagt Tertullian, hat das an seine Jünger vertheilte Brod zu seinem Leibe gemacht, indem er sprach: dieß ist mein Leib, nämlich jener mein Leib, den Jeremias angedeutet hat, indem er meinen Leib Brod nannte. Jetzt ist alles klar. Indem Christus Brod in seinen Leib verwandelte, hat er das corpus veritatis geschaffen, das Jeremias angedeutet, indem er figürlich einen Leib als panis bezeichnet hat. Das Brod des Jeremias ist also nach einer beliebten Ausdrucksweise Tertullians die Umbra, der unter Brodsgestalt existente Leib Christi das Corpus, und jener Schatten ist eben der Schatten dieses Körpers, ein Schatten, den der Körper gleichsam in die früheren Zeiten zurückgeworfen hat (noch ehe er sichtbar da war). Damit ist der Satz erklärt: „die Figur wäre nicht gewesen, wenn nicht der wirkliche Körper wäre;" er heißt: „existirte nicht ein Körper unter der Gestalt des Brodes, existirte nicht der eucharistische Leib Christi, so würde nicht Jeremias oder vielmehr durch ihn Christus einen Leib als Brod bezeichnet haben." Das nähere Verständniß ergibt sich aus dem Zusammenhang. Tertullian behauptet

gegen Marcion (s. d. A.) die Einigkeit der beiden Offenbarungen, die alt- und neutestamentlichen; und an dem Orte nun, der uns gegenwärtig beschäftigt, führt er den Beweis für seine Behauptung dadurch, daß er darthut, das N. Testament sei soweit entfernt, dem A. Testamente zu widersprechen, daß es vielmehr Schritt für Schritt die Erfüllung dessen sei, was im A. Testamente begonnen, und hinwiederum das A. Testament soweit entfernt, dem N. Testamente zu widersprechen, daß es den ganzen Inhalt des N. Testamentes bereits andeute, zum voraus verkündige. In vorliegendem Cap. 40 weist Tertullian dieß zuerst an den einzelnen Momenten der Leidensgeschichte (Paschafeier, Verrath des Judas), dann insbesondere an der Einsetzung des Altarssacramentes in der angegebenen Weise nach. Nachdem er sodann das Argument in Betreff des Brodes vollendet, führt er es ebenso durch in Betreff des Weines. Auch darin, sagt er, hat Christus alttestamentliche Weissagungen d. h. Andeutungen erfüllt, die Wirklichkeit für alttestamentlichen Schatten gesetzt, auch darin, daß er Wein in sein Blut verwandelte. Darin hat er nämlich erfüllt, was Jes. 63, 1 ff. und besonders 1 Mos. 49, 11. als sanguinis velus figura in vino steht. Es ist also ein und derselbe Christus, der sich dort wie hier geoffenbart; dort (im A. Testamente) hat er Blut figürlich Wein genannt, hier (im N. Testamente) Wein zu seinem Blute gemacht — Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit qui tunc vinum in sanguine figuravit. Hier ist es nun, wo die zweite der angeführten Stellen einschlägt, nämlich adv. Marc. III. 19. Auch hier redet Tertullian von der Erfüllung des A. Testaments im N. Testamente und erklärt namentlich, daß das lignum in Ps. 95, 10. (Dominus regnavit a ligno. So hat nämlich Tertullian gelesen) von dem Kreuze zu verstehen sei. Nachdem er dieß in mehrfacher Hinsicht klar gemacht, fährt er fort: „Hoc lignum et Hieremias tibi insinuat dicturis praedicans Judaeis: venite injiciamus lignum in panem ejus, utique in corpus. Sic enim Deus in evangelio quoque vestro (d. h. in dem Marcionitischen Evangelium) revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc jam eum intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem (f. pane) prophetes figuravit ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo.“ Indeß genügt es diese Worte angeführt zu haben; einer Erläuterung bedürfen sie nach dem kurz zuvor über IV. 40. Beigebrachten nicht. Diese beiden Stellen nun aber was lehren sie uns? Statt einer Zwinglischen Bedeutungsmeinung, die ihnen unterschoben worden, tragen sie den reinsten Transsubstantiationsglauben deutlicher und entschiedener vor, als irgend eine andere Aeußerung Tertullians, obgleich auch unter den andern keine zweifelhaft läßt, daß Tertullian von der Realität des im Sacramente gegenwärtigen Christus überzeugt gewesen. Was einige Schwierigkeit in das erläuterte Cap. 40 bringt und leicht verwirren kann, ist nur dieß, daß Tertullian dem Hauptargumente die Berücksichtigung eines zweiten Marcionischen Irrthums beimischt. Dieß geschieht in dem Satze: „aut si propterea etc.“ Im Vorhergehenden war gesagt: „Christus hat darum Brod zu seinem Leibe gemacht, damit erfüllt werde, was durch Jeremias angedeutet worden.“ Jetzt fährt Tertullian spottend fort: „Oder vielleicht hat er jenes Wunder darum gewirkt, weil er, wie du Marcion meinst, einen wirklichen Leib nicht gehabt; so daß er also Brod zu seinem Leibe gemacht hätte, um nur einen Leib zu besitzen“ u. s. w. Dieser Satz nun ist, will man sich nicht verwirren, vom Hauptargument zu trennen. Uebrigens zeigt er auch für sich allein wiederum, daß wir es überall mit Transsubstantiationsglauben zu thun haben. Marcion schrieb Christo einen Scheinleib zu, deßungeachtet aber war er von der Realität Christi in der Eucharistie überzeugt. Gegen letzteres nun hat Tertullian nichts einzuwenden, kann aber dabei nicht unterlassen, spottend hervorzuheben, wie abgeschmackt es sei, den Leib Christi in der Eucharistie für wirklich zu halten, während man Christo doketisch einen eigenen Leib, d. h. einen Leib in Leibesgestalt abspreche. Nur dann, will Tertullian sagen, konnte Christus

Brod wahrhaft zu seinem Leibe machen, wenn er einen eigenen Leib oder einen Leib an sich besaß. — Nächst Tertullian wäre Cyprian vorzuführen. Wir können uns jedoch wieder auf Weniges beschränken. Auch Cyprian kommt nur gelegentlich dann und wann auf die Eucharistie zu sprechen; so Ep. 10 (ad presb. et diac.); 11 (ad mart. et confess.); 12 (ad fratres in plebe consist.); 54 (ad Cornel.); 56 (ad Thibarit.); 77 (ad Magn.); ferner de lapsis etlichemale; de orat. domin.; test. adv. Jud. I, 22. Nur einmal spricht er eigens darüber, Ep. 63 (ad Caecil.), aber nur in Betreff eines einzelnen Punctes. An allen diesen Orten aber behandelt er die Eucharistie schlechthin als Leib Christi wie sie es nur sein kann, wenn Brod zum Leibe Christi gemacht, d. h. verwandelt ist, und schreibt ihr Wirkungen zu, die ihr nur dann zukommen können, wenn sie der unmittelbar und wahrhaft gegenwärtige Christus ist. Das Wichtigste aber und schon für sich allein entscheidend ist dieß, daß Cyprian in der Eucharistie das von der Kirche darzubringende Opfer und zwar dermaßen erkennt, daß ganz richtig ist, was Döllinger sagt (S. 113): der Bischof von Carthago habe unter den Vätern der drei ersten Jahrh. die Lehre vom Opfer am bestimmtesten und deutlichsten vorgetragen. Begnügen wir uns, einen einzigen Punct aus dem Briefe an Cäcilius hervorzuheben, wo dieser Gegenstand vorzugsweise behandelt ist. Der Hauptinhalt dieses Briefes ist der Satz, daß das Altarssacrament nicht in bloßem Wasser, sondern nur in Wein mit Wasser vermischt (sowie in Mehl mit Wasser vermischt, d. h. in Brod) conficirt werden könne. Der Hauptgrund für diesen Satz ist der Vorgang des Herrn. Dieß veranlaßt Cyprian überhaupt zu bemerken, wir haben dieses Sacrament genau nach dem Beispiel und der Vorschrift des Herrn zu verwalten. Quodsi a Domino praecipitur et ab apostolo ejus hoc idem confirmatur et traditur, ut quotiescunque biberimus, in commemorationem Domini hoc faciamus quod fecit et Dominus: invenimus non observari a nobis quod mandatum est nisi eadem quae Dominus fecit nos quoque faciamus. Nun was hat der Herr gethan? Er hat gleich Melchisedech Wein und Brod geopfert, freilich nicht als Wein und Brod, sondern als sein eigenes Fleisch und Blut — Sacrificium Deo patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat i. e. panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. Also sich selbst hat er als Opfer dargebracht, und dieß ist es nun, was fortan auch durch uns zu geschehen hat, so daß also der christliche Priester geradezu die Stelle Christi vertritt, indem er dasselbe thut, was Christus gethan und so thut, wie es Christus gethan; und nur dann auch bringt er in der Kirche Gott dem Vater ein wahres und volles Opfer dar, wenn er so opfert, wie Christus selbst geopfert hat — Si J. C. D. et D. N. ipse est summus sacerdos Dei patris, sacrificium patri se ipsum primus obtulit; et hoc fieri in sui commemorationem praecepit. Utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur; et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo patri si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Wo ist nun hier ein Gedanke, der irgend eine der vielen protestantischen Meinungen auch nur von ferne andeutete! Wem ist möglich im Angesichte solcher Worte auch nur noch einen leisen Zweifel darüber zu hegen, daß der Glaube des hl. Bischofs von Carthago in Betreff der Eucharistie durchaus mit dem heutigen katholischen identisch sei! — Cyprian schließe die Zeugenreihe des dritten Jahrhunderts. Indem wir in das vierte eintreten, müssen wir eine schon früher gemachte Bemerkung wiederholen, daß wir nämlich bei den Theologen dieser Zeit sowenig als bei den früheren eigene Erörterungen über die Eucharistie zu suchen haben. Durch Häretiker wurden sie zu solchen Erörterungen nicht veranlaßt, von selbst aber konnten sie nicht dazu kommen, weil sie alle Hände voll zu thun hatten mit der Vertheidigung und Rechtfertigung des kirchlich christlichen Bewußtseins gegen die Arianer, Pelagianer, Nestorianer, Eutychianer u. s. w. Größtentheils kommen sie nur im Vorbeigehen und in wenigen Worten auf die Eucharistie zu sprechen; so Atha-

nasius Epist. IV. ad Serap. c. 19; de incarn. et c. Arian. c. 16; Hilarius de trinit. VIII, 13; Gregor v. Naz. Or. I. (Ed. Mor. T. I. p. 38), IV. (p. 126), XVII. (p. 273), XLII. (p. 690), XLIV. (p. 713) und an einigen andern Orten; Basilius bes. de spir. s. c. 27; Cyrill v. Alex. adv. Orient. in anath. XI. und in Joh. IV, 17; Theodoret Dial. II. (Ed. Sch. T. IV. p. 126). Etwas ausführlicher einzelne in Homilien; so besonders Chrysostomus (hom. 83 in Matth.; 60 und 61 ad pop. Ant. Hom. I. de prodit. Judae § 6, wo es unter anderm heißt „τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα.“ Vgl. noch de sacr. IV, 4); und Augustinus (an sehr vielen Stellen) und eben hiernach wäre es auch nicht hoch anzuschlagen, wenn wir bei den genannten Vätern mehrfach ungenauen und mißverständlichen Ausdrücken begegneten, und müßte es als Zeitverschwendung gelten, wenn wir uns mit Protestanten über den wahren Sinn dieser und jener Stelle herumstritten. Nur Augustin werden wir weiter unten etwas näher berücksichtigen müssen. Das Allgemeine ist, daß an allen diesen zerstreuten Stellen die Eucharistie ganz einfach als das Fleisch und das Blut des Herrn bezeichnet, dabei aber meistentheils auch das Symbolische daran hervorgehoben und auf vernünftige Anschauung und sittliches Thun beim Genusse des Sacramentes gedrungen ist. Letzteres haben dann die Protestanten geltend gemacht, wie wenn es das Einzige wäre, wie wenn das Symbolische in der Luft schwebte und nicht Realität zur Unterlage hätte. Nur drei der uns aus jener Zeit erhaltenen Schriften sprechen eingänglich und mit dogmatischer Bestimmtheit von unserem Sacramente; es sind drei Katechesen, nämlich Cyrilli Hierosol. Catech. XXII. und XXIII. (IV. und V. Mystag.), Gregorii Nyss. Orat. catech. c. 37 und Ambrosii de myst. s. init. c. 8 und 9 (womit zu vgl. die ebenfalls dem Ambrosius beigelegte Schrift de sacram. lib. IV.); und aus diesen Schriften ist es nun, daß wir zu lernen haben, was damals in Betreff der Eucharistie geglaubt worden. Wir brauchen aber die betreffenden Stellen nur einfach anzuführen, ohne alle Erläuterung, um jeden nicht geradezu Blinden auf's entschiedenste zu überzeugen, der kirchliche Glaube des vierten Jahrhunderts sei ganz ebenso, wie der heutige reiner Transsubstantiationsglaube gewesen. Cyrill knüpft seine erste Katechese über die Eucharistie (Cat. XXII.) an 1 Cor. 11, 23 und beginnt mit der Versicherung, daß wir durch den Empfang dieses Sacramentes eines Fleisches und eines Blutes mit Christo werden, *σύσσωμοι καὶ σύναιμοι τοῦ χριστοῦ*. Wer, fährt er dann fort, wagt zu zweifeln, da Christus so bestimmt gesagt hat: „dieß ist mein Leib“ u. s. w. In Cana hat er Wasser in Wein verwandelt; und er sollte nicht Glauben verdienen, wenn er Wein in Blut verwandelt? (*τὸ ὕδωρ ποτὲ εἰς οἶνον μεταβέβληκεν . . . καὶ οὐκ ἀξιόπιστός ἐστιν οἶνον μεταβαλὼν εἰς αἷμα;*). „Empfangen wir also (das Sacrament) mit voller Ueberzeugung als Fleisch und Blut Christi. Unter der Gestalt von Brod nämlich wird dir das Fleisch und unter der Gestalt von Wein das Blut gereicht, damit du Fleisch und Blut Christi empfangend eines Leibes und eines Blutes mit ihm werdest. So werden wir nämlich auch Christusträger, indem sich Christi Fleisch und Blut unsern Gliedern mittheilt“ (*ὥστε μετὰ πάσης πληροφορίας ὡς σώματος καὶ αἵματος μεταλαμβάνωμεν χριστοῦ. ἐν τύπῳ γὰρ ἄρτου δίδοταί σοι τὸ σῶμα καὶ ἐν τύπῳ οἴνου δίδοταί σοι τὸ αἷμα, ἵνα γένῃ μεταλαβὼν σωματος καὶ αἵματος χριστοῦ σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ χριστοφόροι γινόμεθα τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου μέλη*). Nachdem er dann die Eucharistie mit deren alttestamentlichen Vorbildern verglichen hat, fährt er fort: „siehe also das Vorhandene nicht als Brod und Wein an; es ist Leib und Blut Christi.“ „Denn wenn auch die Wahrnehmung jenes (nämlich daß es Brod und Wein sei) dir einreden möchte, es stärke dich der Glaube! Nicht nach dem Geschmack beurtheile die Sache, sondern durch den Glauben sei zweifellos überzeugt, daß du Christi Leib und Blut empfangest“ (*εἰ γὰρ καὶ ἡ αἴσθη-*

σίς σοι τοῦτο ὑποβάλλει, ἀλλὰ ἡ πίστις σε βεβαιούτω· μὴ ἀπὸ τῆς γεύσεως κρίνῃς τὸ πρᾶγμα ἀλλ' ἀπὸ τῆς πίστεως πληροφοροῦ ἀνενδοιάστως σώματος καὶ αἵματος χριστοῦ καταξιωθείς). Nach diesem schließt er die erste Katechese mit den Worten: wir müssen also (durch die hl. Schrift belehrt) überzeugt sein, „daß das scheinbare Brod nicht Brod sei, wenn es auch dem Geschmack so vorkomme, sondern der Leib Christi, und der scheinbare Wein nicht Wein sei, wenn gleich der Geschmack es so wolle, sondern Blut Christi" (ὡς ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτος ἐστὶν εἰ καὶ τῇ γεύσει αἰσθητὸς, ἀλλὰ σῶμα χριστοῦ· καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν εἰ καὶ ἡ γεῦσις τοῦτο βούλεται, ἀλλὰ αἷμα χριστοῦ). In der zweiten Katechese sodann Catech. XXIII. oder Mystag. V.) beschreibt er Stück für Stück die Messe, um seine Zuhörer anzuweisen, wie sie sich dabei zu benehmen haben, wobei besonders schön und interessant ist, wie er sie ermahnt, die Communion voll Ehrfurcht zu vollziehen, anbetend das Sacrament zu empfangen. Aus dieser Katechese jedoch genüge mitzutheilen, was er über die Wandlung sagt. Nachdem er die Präfation mit dem Sanctus beschrieben, fährt er fort: „Alsdann nachdem wir uns mit diesen Hymnen geheiligt haben, rufen wir den gütigen Gott an, daß er den hl. Geist über die vorliegenden Stoffe sende, damit er das Brod zum Leibe Christi, den Wein zum Blute Christi mache. Was nämlich der hl. Geist berührt, das ist durch und durch geheiligt und verwandelt" (εἶτα ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς μετὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων προκαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα, ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα χριστοῦ. Πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται). Solche Worte bedürfen einer Erläuterung nicht und können keinen Zweifel lassen; und die protestantische Wissenschaft (z. B. Hagenbachs Dogmengeschichte) hat, wie es scheint, nur darum rhetorische Uebertreibung in Cyrills Erklärungen zu erblicken vorgegeben, um sich, wie sie es verdient, lächerlich zu machen. — Gregor v. Nyssa vollzieht an der citirten Stelle (Or. cat. c. 37) folgendes Argument: Durch den Genuß einer verbotenen Speise dem Tode verfallen bedürfen wir einer belebenden Nahrung, wie der Vergiftete eines Gegengiftes. Diese belebende Nahrung kann nichts anderes sein, als jener Körper, der den Tod überwunden und das Leben für uns eröffnet hat (ἐκεῖνο τὸ σῶμα ὃ τοῦ τε θανάτου κρεῖττον ἐδείχθη καὶ τῆς ζωῆς ἡμῶν κατήρξατο); dieser unsterbliche Leib nämlich mit dem unsrigen vereinigt macht diesen sich gleich. (Wie wenig Sauertaig das Ganze durchsäuert, οὕτως τὸ ἀθανατισθὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ σῶμα ἐν τῷ ἡμετέρῳ γενόμενον ὅλον πρὸς ἑαυτὸ μεταποιεῖ καὶ μετατίθησιν). Aber wie ist solche Vereinigung möglich? Was sich mit unserm Körper vereinigen soll, muß durch Essen oder Trinken in denselben eingehen. Also muß der Körper Christi, soll er sich mit dem unsrigen vereinigen, um ihn zu beleben, so beschaffen sein, daß er kann gegessen und getrunken werden. Wie ist nun dieß zu denken und wie kann geschehen, daß jener eine Leib sich vielen Myriaden Gläubigen und zwar jedem einzeln mittheile ohne doch aufzuhören an sich einer zu sein? Diese Frage beantwortet nun Gregor mit der Behauptung der eucharistischen Transsubstantiation. Die Consecration verwandelt Brod und Wein substantiell in Fleisch und Blut des Herrn. Damit ist das Räthsel gelöst. Solche Transsubstantiation aber ist selbst ein tiefes Geheimniß. Zur Erläuterung desselben bringt Gregor folgendes bei. Jeder lebendige Körper bedarf zur Unterhaltung der Nahrung, und zwar dermaßen, daß man diese Nahrung als den Körper an sich oder als die Substanz des betreffenden Körpers bezeichnen muß (παντὸς τοῦ σώματος ἡ ὑπόστασις ἐκ τῆς τροφῆς γένεται); die Unterhaltung selbst ist eine fortwährende Transsubstantiation, Verwandlung des betreffenden Nahrungsstoffes in den entsprechenden Körper. Die Nahrung für den menschlichen Körper nun sind Brod und Wein (vorzugsweise), so daß man also Brod und Wein gewissermaßen als menschlichen

Leib bezeichnen kann (*ὁ τὸν ἄρτον ἰδὼν τρόπον τινὰ τὸ ἀνθρώπινον βλέπει σῶμα, ὅτι ἐν τούτῳ ἐκεῖνος γινόμενος τοῦτο γίνεται*). Zu den menschlichen Leibern aber gehört auch der Leib Christi, denn trotz der Vereinigung mit dem Logos hörte er nicht auf wahrer menschlicher Leib zu sein, der ebenso wie jeder andere fortwährend durch Brod und Wein unterhalten zu werden bedurfte. Mithin sind Brod und Wein auch der Leib Christi an sich oder der möglichseiende Leib Christi wie eines jeden Menschen. Wenn sie daher durch die Consecration in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, so geschieht damit weiter nichts als was an sich möglich ist. „Wir glauben also richtig, sagt Gregor wörtlich, das durch das Wort Gottes geheiligte Brod werde in den Leib des göttlichen Logos verwandelt (*καλῶς οὖν καὶ νῦν* [nämlich wie im gewöhnlichen Vorgang der Ernährung] *τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν*). Der Unterschied liegt nur in der Weise der Verwandlung. Die gewöhnliche Verwandlung wird durch einen weitläufigen Proceß, Essen, Trinken, Verdauen ꝛc. bewirkt, dieser dagegen durch ein bloßes Wort und Segnung, wie der Herr einfach gesagt hat: „dieß ist mein Leib" (. . *ἐνταῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ᾽ εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου*). Dasselbe gilt vom Weine. Nachdem Gregor auch dieses näher durchgeführt, schließt er das Ganze mit den Worten: Um also die Menschen des Göttlichen theilhaftig zu machen, „darum pflanzt er sich selbst allen die an das Reich der Gnade glauben (zu demselben gehören) vermittelst des Fleisches ein, dessen Substanz aus Brod und Wein besteht, indem er sich den Leibern der Gläubigen einmischt, damit durch die Vereinigung mit dem unsterblichen Leibe auch der Mensch der Unsterblichkeit theilhaftig werde. Dieses aber verleiht er, indem er durch die Kraft der Segnung das Wesen der sichtbaren Elemente in jenen unsterblichen Leib substantiell verwandelt, transsubstantiirt" (. . . *τούτου χάριν πᾶσι τοῖς πεπιστευκόσι τῇ οἰκονομίᾳ τῆς χάριτος ἑαυτὸν ἐνσπείρει διὰ τῆς σαρκὸς ἧς ἡ σύστασις ἐξ οἴνου τε καὶ ἄρτου ἐστὶ, τοῖς σώμασι τῶν πεπιστευκότων κατακιρνάμενος, ὡς ἂν τῇ πρὸς τὸ ἀθάνατον ἑνώσει καὶ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀφθαρσίας μέτοχος γένοιτο. Ταῦτα δὲ δίδωσι τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν.*). — Lassen wir diesem glänzenden Zeugniß ohne weitere Bemerkung das des hl. Ambrosius folgen. Ambrosius beschreibt (de myst. c. 8), wie die Neophyten zum ersten Male die Eucharistie empfangen und nimmt davon Anlaß über letztere selbst das Nöthige zu sagen. Nachdem er nun c. 8 durchgeführt, daß dieses Sacrament erstens älter und zweitens erhabener sei, als die Sacramente der Synagoge und nachdem er hiebei dasselbe schlechthin Leib und Blut Christi, corpus et sanguis Christi, genannt hat, fährt er c. 9 fort: „Vielleicht aber sagst du: ich sehe anderes; wie versicherst du mir, daß ich den Leib Christi empfange — forte dicas: aliud video; quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?" weist dann zur Beantwortung dieses Einwands zunächst auf mehrere Wunder hin, welche Menschen, nämlich Moses, Josue, Elias und Elisäus verrichtet haben, namentlich auf 3 Kön. 18, 38 und ruft aus: „Wie, wenn schon menschlicher Segen so stark war, die Natur zu verwandeln, was werden wir über die von Gott selbst ausgehende Consecration sagen, wobei die Worte des Erlösers unseres Herrn selbst wirksam sind? Denn dieses Sacrament, das du empfängst, wird durch das Wort Christi vollzogen. Wenn schon das Wort des Elias so viel vermochte, daß es Feuer vom Himmel brachte, wird das Wort Christi nicht mächtig genug sein, um das Wesen von Elementen zu verwandeln?" (. . . Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae ut ignem

de coelo deponeret, non valebit Christi sermo ut species [offenbar = speciales naturas i. e. substantias s. essentias] mutet elementorum?) Hierauf vergleicht er dann, näher tretend, das in Frage stehende mit andern Werken Gottes und schließt das Argument mit folgenden Worten: „De totius mundi operibus legisti: Quia ipse dixit et facta sunt; ipse mandavit et creata sunt — Ps. 148 — Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant? Non enim minus est novas rebus dare quam mutare naturas, d. i. von der Schöpfung der ganzen Welt hast du gelesen: er hat gesprochen und es ist geworden u. s. w. Wie nun, sollte das Wort Christi, welches aus nichts schaffen konnte, was nicht war, nicht vermögen, das, was ist, in etwas zu verwandeln, was es nicht war? Es erfordert ja doch wohl nicht weniger, den Dingen das Dasein als ein anderes Wesen zu verleihen." Nach diesem weist er dann noch auf die Incarnation sowie darauf hin, daß Christus einfach gesagt: „dieß ist mein Leib" rc. und geht dann auf das Practische über. Dieß brauchen wir nicht mehr in Betracht zu ziehen. Die Schrift de sacramentis lib. IV. enthält vollkommen dasselbe, nur etwas weiter ausgeführt. Indeß scheint diese Schrift nicht dem Ambrosius zu gehören, sondern eine von fremder Hand vollzogene Ueberarbeitung der Schrift de myster. zu sein. Die Protestanten haben alle beide verdächtigt, vorzugsweise wie es scheint wegen ihrer Transsubstantiationslehre (s. d. Proleg. der Edit. Maur.). Dieserhalb wenigstens hätten sie dieselben in Ruhe lassen können, denn da wir auch in der unbestritten ächten Schrift de fide (al. de trinitate) IV, 10 n. 124 lesen: „Nos autem quotiescunque sacramenta sumimus quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem domini annuntiamus," so könnte über den Glauben des hl. Bischofs von Mailand auch dann kein Zweifel herrschen, wenn die Schriften de myster. und de sacram. nicht existirten. — Man sollte nicht für möglich halten, daß im Angesichte solcher Zeugnisse jemand die Behauptung wagte, der Transsubstantiationsglaube sei der patristischen Zeit unbekannt gewesen und erst viel später „eingeführt" und Kirchenglaube geworden. Aber je offener die Wahrheit vorliegt, um so vermessener pflegen die ihr widersprechenden Behauptungen zu sein. So sagt z. B. Hase (Dogmatik S. 453. 4. A.): „der Widerspruch gegen die bloß sinnbildliche Ansicht habe sich erst seit Anfang des fünften Jahrhunderts geregt," und setzt damit geradezu die vier ersten Jahrhunderte in den Besitz der zwinglischen Meinung. Für diese maßlose Behauptung beruft er sich auffallend genug darauf, daß Johannes Damascenus und Sophronius P. von Jerusalem ausdrücklich erklärt haben, das consecrirte Brod und der consecrirte Wein seien nicht Sinnbilder, ἀντίτυπα, sondern der wirkliche Leib und das wirkliche Blut Christi. Wir sagen auffallend genug, denn was haben Schriftsteller des siebenten und des achten Jahrhunderts (Sophronius † 638, Joh. Damasc. † c. 760) mit dem Anfang des fünften Jahrhunderts zu thun! Aber gesetzt ihre Erklärung fiele in den Anfang des fünften Jahrhunderts, so bewiese sie weiter nichts, als daß es nicht erst im siebenten und achten, sondern bereits schon im fünften Jahrhundert Einzelne gegeben, die in Betreff der Eucharistie unrichtig gedacht und ihren Irrthum gegen das kirchliche Bewußtsein geltend zu machen gesucht oder wenigstens unrichtig oder doch mißverständlich gesprochen haben. Welche Bewandtniß es mit fraglichem Ausdruck habe (ἀντίτυπον, auch τύπος), soweit er sich bei Kirchenschriftstellern findet, werden wir bald sehen. Folgen wir für jetzt unsern Historikern. Einige abendländische Schriftsteller, vor allen Augustin, dann Papst Gelasius, aber auch Facundus v. Hermiane müssen ihnen Stoff zu dem Beweise, d. h. zu der Behauptung liefern, im fünften und sechsten Jahrhundert sei die „sinnbildliche Ansicht" noch Kirchenlehre gewesen, habe aber bereits einen schweren Kampf mit der jetzt katholischen Transsubstantiationslehre zu bestehen gehabt. So stehen wir denn jetzt bei dem hl. Augustin. Aus den Schriften

dieses Vaters citiren unsere Gegner Epist. 98 (al. 23), de doctr. christ. III, 9. 10. 16; de civit. D. XXI, 25; c. Adimant. c. 12; c. advers. leg. et proph. II, 9; in Joh. tract. 25 und 26; in Ps. 98; auch de trinit. III, 10. Sie hätten noch viel mehr citiren können. An den genannten wie an vielen andern Stellen hebt Augustin nicht nur die eine sondern auch die andere Seite des Sacramentes hervor, wornach es nicht nur der reale Leib Christi, sondern erstens insofern ein Bild des Leibes Christi ist, als es dieser Leib nicht in der Gestalt eines menschlichen Leibes, sondern in der Gestalt von Brod ist, und zweitens ein Sinnbild inwiefern in ihm die Kirche, die Einheit, und die Liebe der Gläubigen, angedeutet und empfohlen ist. Augustin knüpft diese Bemerkungen besonders gern an die Rede Jesu bei Joh. 6, indem er an dem Mißverständniß, wovon dort berichtet wird, klar macht, wie nicht bloß die Worte Jesu in Betreff der Eucharistie, sondern die hl. Schrift überhaupt zu verstehen sei. Die stärksten Ausdrücke, die sich in dieser Beziehung bei dem hl. Bischof finden, sind: Non enim Dominus dubitavit dicere hoc est corpus meum cum signum daret corporis sui (c. Adim. c. 12, n. 3); ferner die Worte: „wenn ihr nicht das Fleich des Menschensohnes esset rc.“ dürfen nicht wörtlich genommen werden, denn Menschenfleisch im eigentlichen Sinn zu essen kann Christus nicht gebieten; mithin müssen sie figürlich zu verstehen sein: „figura est ergo praecipiens passioni dominicae communicandum et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro ejus crucifixa et vulnerata sit“ de doctr. chr. III, 16) und: „secundum quendam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est et sacr. sanguinis Christi sanguis Christi est“ (Ep. 98 c. 9). Nun sehe man diese Aeußerungen im Zusammenhange an; was besagen sie? Adimantus, ein Manichäer, hatte sich auf Deut. 12, 23 für die Ansicht berufen, daß kein Blut zu genießen sei. Nachdem nun Augustin diese Berufung als unberechtigt dargethan, sagt er: außer allem dem, was er nun beigebracht, könnte er geltend machen, jenes Verbot sei sinnbildlich zu verstehen, praeceptum illud in signo esse positum. Wie so? Non enim dubitavit etc., „es hat ja nämlich der Herr keinen Anstand genommen zu sagen: „dieß ist mein Leib“, da er ein Bild (Zeichen, Abbild, Sinnbild rc.) seines Leibes hingab.“ Ist da nicht alles klar? Deut. 12, 23 ist der Genuß von Blut verboten; und doch kann Gott nicht wollen und will nicht, daß wir kein Blut genießen. Wir dürfen also Blut genießen, und doch ist der Blutgenuß verboten. Siehe das hat sich in der Eucharistie verwirklicht; da genießen wir Blut, ohne doch wirkliches Menschenblut zu genießen. Mithin ist hier das signum corporis offenbar nichts anderes, als der zwar wirkliche, aber in fremder Gestalt erscheinende Leib Christi. An der zweiten der angeführten Stellen sagt Augustin nichts weiter, als was er an fast hundert Stellen sagt, Christus habe mit jenen Worten: „wenn ihr nicht das Fleisch des Menschensohnes rc.“ nicht sagen wollen, er werde seinen Leib in Stücke zerschneiden und diese zu essen geben. Wenn er aber deßungeachtet so bestimmt sagt: „mein Fleisch ist eine wahre Speise rc.“ so muß es demnach irgendwie anders verstanden werden, als jene geistlosen Menschen es verstanden haben. Also figürlich, d. h. Christus muß unter seinem Fleische irgend etwas anderes, anders gestaltetes verstanden haben als sein unmittelbar gegenwärtiges Fleisch gewesen. Vollends die letzte Stelle, auf die sie besonders versessen sind! Augustin sagt an diesem Orte nicht mehr und nicht weniger als: wie das Sacrament des Leibes Christi schlechthin Leib Christi, so kann auch das Sacrament des Glaubens, d. h. die Taufe schlechthin Glaube genannt werden. (Um Letzteres ist es, daß es sich an diesem Orte gehandelt. Es war nämlich dem Augustin die Frage vorgelegt worden, ob man sagen dürfe, daß die Kinder, wenn sie getauft werden, den Glauben besitzen; und diese Frage beantwortet er nun in der angegebenen Weise bejahend). Mit dieser Hervorhebung des Symbolischen an dem Sacramente verbindet dann Augustin weiter die Ermahnung zu wahrhaft geistigem Genuß, indem

er fort und fort erklärt — wie bis auf den heutigen Tag jeder christliche Prediger — der bloße Genuß, sinnliche Genuß des Sacramentes nütze nichts, ja den unwürdig Genießenden gereiche das Sacrament vielmehr zum Verderben als zum Heil. Wären unsere Historiker nicht verblendet, so hätten sie sehen müssen, es liege hierin das gerade Gegentheil dessen, was sie daraus folgern. Konnten sie aber so viel nicht einsehen, so hätten sie ihre Folgerung schon darum unterlassen müssen, weil das Concil. Trid. Sess. XIII. cap. 8 ganz dasselbe sagt als Augustin. Man citirt die Worte: „wer nicht in Christo bleibt und in wem nicht Christus bleibt, der ißt nicht das Fleisch Christi und trinkt nicht dessen Blut, obgleich er das Sacrament des Leibes und des Blutes Christi fleischlich und sichtbar mit den Zähnen preßt" (in Joh. tr. 26 n. 18). Aber Augustin erklärt ja so deutlich als es erklärt werden kann, daß er damit sagen wolle, ein solcher genieße nicht zum Heil. Wie die Wissenschaft ohne Liebe aufbläht, so „nützt auch hier, in diesem Sacramente, das Fleisch nichts, nämlich das Fleisch allein; es verbinde sich mit dem Fleische der Geist, wie sich mit der Wissenschaft die Liebe verbindet, und es nützt sehr viel" (Adde ergo scientiae charitatem et utilis est scientia, non per se sed per charitatem. Sic etiam nunc, caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, quomodo accedit charitas ad scientiam, et prodest plurimum. in Joh. tract. 27. n. 5). Ueberblickt man Alles, was Augustin über die Eucharistie sagt, und läßt man seine Worte unverfälscht und unverdreht, so findet man bei ihm ganz dasselbe, als die Zeugen des kirchlichen Bewußtseins vor und nach ihm vorgetragen. „Jenes Brod, das ihr auf dem Altare sehet, ist, geheiligt durch das Wort Gottes, der Leib Christi; jener Kelch oder vielmehr dessen Inhalt ist, geheiligt durch das Wort Gottes, das Blut Christi" (Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei corpus est Christi; calix ille imo quod habet calix sanctificatum per verbum Dei sanguis est Christi. Sermo 227, al. de div. 83). Kann es ein einfacheres und bestimmteres Bekenntniß unseres Glaubens geben? In 1 Kön. 21, 14 hat Augustin statt der Worte et collabebatur in manus eorum gelesen et ferebatur in manibus suis — er (nämlich David) trug sich in seinen Händen, und erklärt nun: Das kann von einem Menschen nicht gesagt sein; kein Mensch vermag sich in seinen Händen zu tragen. Wie sind also jene Worte zu verstehen? Sie geben keinen Sinn außer wenn man sie auf Christus bezieht. So geben sie einen sehr guten Sinn, so erzählen sie nämlich (weissagend) eine wirkliche Thatsache, „Denn Christus hat sich in (auf) seinen Händen getragen, da er seinen Leib darreichend gesagt hat: dieß ist mein Leib. Denn er hat ja jenen seinen Leib in seinen Händen getragen" (Quomodo intelligatur in ipso David secundum literam, non invenimus. In Christo autem invenimus. Ferebatur enim Christus in manibus suis quando commendans ipsum corpus suum ait Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. Enarr. in Ps. 33). Welche der protestantischen Parteien könnte und dürfte diese Worte unterschreiben? Keine! denn sie setzen Transsubstantiationsglauben voraus. Darum sagt Augustin auch Epist. 36. (al. 86) c. 10. n. 24., es sei ganz falsch, was ein gewisser Urbicus behauptet hatte, der Unterschied zwischen dem A. und N. T. bestehe unter anderm darin, daß dort ein Opferaltar, Opferthier und Blut gewesen, hier aber ein Gebetsaltar, Brod und Kelch sei (ara altari, pani pecus, poculo sanguis cessit); wir haben ebenso wie die Alten einen wahren Opferaltar, ein wahres Opferthier und wahres Blut. Urbicus hat nicht bedacht et nunc se de agni immaculati corpore partem sumere und etiam nunc accipere in poculo sanguinem. Man darf daher der Wahrheit gemäß nur sagen, es sei gewichen der Altar dem Altar, das Schwert dem Schwert, das Feuer dem Feuer, das Brod dem Brod, das Opferthier dem Opferthier, das Blut dem Blut. Videmus quippe in his omnibus carnalem vetustatem spirituali cedere novitati — wie er anderwärts, c. Faust. XX, 18 sqq., ausführt, der Schatten der Wirklichkeit. Augustin begnügt

sich aber nicht so den Glauben nur zu bekennen; er gibt auch an, warum Christus in dem Sacramente wahrhaft und wirklich zugegen, d. h. warum sein Fleisch und Blut in dem Sacramente etwas Reales sei. Der tiefste Grund dieser Thatsache ist die Menschwerdung des Logos, die wahre Menschheit Christi. „Wer ist das Himmelsbrod wenn nicht Christus? Aber damit der Mensch das Brod der Engel esse, ist der Herr der Engel Mensch geworden. Denn wäre er nicht Mensch geworden, dann besäßen wir nicht sein Fleisch; besäßen wir aber nicht sein Fleisch, dann äßen wir nicht das Brod des Altars" (Si enim homo non factus esset, carnem ipsius non haberemus, si carnem ipsius non haberemus, panem altaris non manducaremus. Sermo 130). Hiemit können wir die Mittheilungen aus Augustin schließen. Es fehlt, wie wir sehen, nur Eins: Augustin hat nicht angegeben, wie die reale Gegenwart Christi in dem Sacramente bewirkt werde. Warum wohl hat er dieß nicht angegeben? Weil es sich von selbst versteht. Ist Christus in dem Sacramente wirklich gegenwärtig, d. h. ist das Sacrament der wirkliche Christus, dann hat offenbar eine Transsubstantiation stattgefunden. Hätte sich zu Augustins Zeiten jemand gefunden, der zwar reale Gegenwart Christi im Sacramente behauptet, Transsubstantiation aber in Abrede gestellt, dann würde Augustin oft und laut genug gesagt haben, daß man das Eine nicht ohne das Andere annehmen könne, und würde gewiß den, der sich berührte Inconsequenz zu Schulden kommen ließ, wenig sanfter behandelt haben als die Pelagianer wegen ihrer Scientia media. — Um nun aber unsere Untersuchung nicht ins Endlose auszudehnen, wollen wir mit Uebergehung alles Weitern nur noch des Gelasius „Protestation" gegen den Transsubstantiationsglauben kurz ins Auge fassen. Es ist ohnehin diese Gelasianische Aeußerung weitaus das Stärkste in dieser Art und ein wahres Labsal für jene Glaubensfabricanten, die nachdem sie die Schrift für die alleinige Quelle ihres Glaubens erklärt, alle Winkel der kirchlichen Ueberlieferung durchstöbern, um womöglich da und dort etwas zu finden, was an ihre Meinungen anklänge. Gelasius oder wer immer der Verfasser ist, spricht von den beiden Naturen in Christo gegen Nestorius und Eutyches (de duab. nat. in Christo adv. Eutych. et Nestor.), sucht die dogmatische Wahrheit unter anderm an dem Sacrament der Eucharistie anschaulich zu machen und sagt nun hiebei: „Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi, divina res est, propter quod et per eadem divinae efficimur consortes naturae, et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini" (Bibl. Max. Lugd. T. VIII, p. 703). Das ist nun freilich sehr bestimmt; das Sacrament ist zwar etwas Göttliches, wir empfangen mit demselben den wirklichen Christus; dennoch ist die Substanz oder Natur des Brodes geblieben. Hätten sich die Historiker, welche diese Worte triumphirend citiren, die Mühe genommen, die Schriften zu lesen, worauf am Rande hingewiesen ist, nämlich Bellarm. de Eucharist. lib. II. c. 27 und Baron. Annal. ad a. 496 c. 8 seq., so würden sie den Sprachgebrauch kennen gelernt haben, dessen sich hier Gelasius oder vielmehr sein Epitomator (denn so wie die Schrift gegenwärtig vorliegt, ist sie nicht von Gelasius verfaßt, sondern ein Auszug aus einer größern Schrift dieses Papstes) bedient, sie würden erkannt haben, substantia vel natura heiße hier nichts anders als, wie z. B. bei dem Verfasser der Epist. ad Caesarium (Chrysostomus?) structura partium naturalesque panis proprietates, d. h. dasjenige, was nach der Transsubstantiation von dem Brode übrig bleibt. (Vgl. Le Quien ad Joh. Dam. de orthod. fide IV, 13. pag. 270). Wollten sie aber soviel Mühe nicht auf sich nehmen, so brauchten sie nur wenigstens den Satz des Gelasius zu Ende zu lesen, um sich zu überzeugen, daß hier nichts für sie zu fischen sei. Gelasius fährt fort: „Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus, ut sicut in hanc scilicet in divinam transeant

sancto Spiritu perficiente substantiam, permanente tamen in suae proprietate naturae, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant. Ex quibus constat proprie permanentibus unum Christum quia integrum verumque permanere demonstrant." Man sieht auf den ersten Blick, daß diese Stelle corrupt und voll ungenauer Ausdrücke sei, wie es bei Auszügen der Fall zu sein pflegt. Trotz dem aber ist der Grundgedanke klar genug. Obgleich zwei Naturen in Christo sind, ist doch Christus *eine* Person; genau so wie im Sacrament der Eucharistie, das zweierlei in sich vereinigt, nämlich Brod und Leib Christi, und doch nur Eins ist. Und wodurch ist es Eins? Dadurch daß das Grundwesen von Brod und Wein in die göttliche Substanz übergeht — durch die Macht des hl. Geistes. Was also bei der Person Christi Persona ist, das ist bei dem Sacrament der Eucharistie Substantia, und was dort die naturae, das sind hier die proprietates naturae, die im vorhergehenden Satz ungenau gleichfalls substantia, aber eben deßhalb mit dem Beisatz vel natura genannt worden. Hiernach erklären sich die weitern an sich ganz richtigen, seit der Reformation aber mißverständlichen Ausdrücke imago, similitudo, repraesentatio virtutis u. dgl. und wir haben so auch hier wiederum nichts anderes vor uns als Transsubstantiation. — Um aber endlich mit *einem* Blicke zu übersehen, was in der patristischen Zeit von der Gegenwart Christi in dem Sacramente und der sie bedingenden Transsubstantiation geglaubt worden, haben wir noch jene beiden Männer vorzuführen, deren Aufgabe gewesen ist, durch Zusammenstellung der früheren wissenschaftlichen Leistungen einen Ueberblick über das gesammte kirchliche Bewußtsein zu geben, wie es in der patristischen Wissenschaft zu Tage getreten. Diese beiden Männer sind *Isidor v. Sevilla* im Abendland und *Johannes Damascenus* im Morgenland. *Isidor* nun weist zunächst in der Schrift de fide catholica adv. Judaeos lib II. c. 27 nach, das neutestamentliche Opfer sei im A. T. angedeutet und vorgebildet. Als Vorbild desselben betrachtet er das Opfer des Melchisedech und bemerkt dann dazu: „Non ergo jam victimas Judaicas quales sacerdos Aaron obtulit, credentes offerunt, sed quales idem Melchisedech rex Salem immolavit i. e. panem et vinum quod est corporis et sanguinis Domini verissimum sacramentum"; und um jedes Mißverständniß abzuschneiden, fügt er diesen Worten noch bei: „de quo idem Dominus dicit Qui manducaverit carnem meam" etc. Joh. 6, 56. Angedeutet sodann ist das Sacrament in Prov. 9, 1—6. Hier bemerkt Isidor zu den Worten: Venite comedite panem meum etc. V. 5. „i. e. sancti corporis escam sumite et bibite vinum etc. i. e. poculum sanguinis sacri percipite"; und zum Schlusse des Capitels sagt er dann: „Interficitur enim Israel, succedit ex gentibus populus; tollitur illis Vetus Testamentum, redditur nobis Novum; conceditur nobis salutaris cibi gratia et poculum sanguinis Christi, illis fame et siti arentibus." Hier ist also der Leib des Herrn als wahre Speise, dessen Blut als wahrer Trank und in dieser Gestalt zugleich als Opfergegenstand begriffen und mithin Christus in dem Sacramente so als gegenwärtig erkannt, wie er es nur durch Transsubstantiation sein kann. Ganz dasselbe wiederholt sich in der Schrift de eccles. offic. I, 18. Hier erwähnt Isidor auch der Schaubrode (panes propositionis) und nennt die alttestamentlichen Vorbilder überhaupt Umbra, Imagines, Exemplaria futurorum, das Sacrament selbst dagegen Corpus, Veritas, Praefiguratum per exemplaria. Schon dieß ist entscheidend. Haben die alttestamentlichen Sacramente die Aufgabe etwas zu bedeuten, so können die neutestamentlichen nicht eben diese Aufgabe allein haben, wenn sie sich von jenen in der angegebenen Weise unterscheiden. Isidor aber geht noch weiter; er gibt geradezu an, *wie* Brod und Wein zum Leibe Christi werden. Haec autem (sc. panis et vinum) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt, d. h. doch wohl: sie hören auf zu sein, was sie waren, sie gehen über in das Sacrament des göttlichen Leibes. Darum spricht Isidor auch

hier wieder von dem Leibe Christi als von einer wahren Speise, indem er ihm die übrigen Speisen, caeteri cibi, entgegensetzt. Vgl. noch Etymol. VI, 19 n. 38; auch noch in opp. Isid. append. XII, n. 4 (Sermo de corp. et sangu. Christi) und append. XIII. (de eccl. dogmat.) c. 53 und 75 und dazu Arevali Isidoriana. Wohl hat die Häresie auch Isidor nicht unangefochten gelassen. Aber Arevalus, der neueste Herausgeber der Isidorischen Schriften, hat genügend darauf geantwortet (Isidoriana P. I. c. 30). Johannes Damascenus geht, nachdem er gesagt, daß Christus wie unsere geistige Geburt so auch unsere Nahrung sei, γέννησις πνευματικὴ und βρῶσις, und nachdem er dieses kurz durch Hinweisung auf die Einsetzung des Abendmahles erläutert, sogleich auf die Frage ein: wie ist so etwas zu denken, wie kann Brod der Leib des Herrn sein? Diese Frage aber beantwortet er mit einer Hinweisung auf die göttliche Allmacht. Wie, ruft er aus, derjenige, der Alles aus nichts erschaffen, der aus einer Jungfrau Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist, dieser sollte nicht im Stande sein, Brod zu seinem Leib und Wein zu seinem Blut zu machen? (οὐ δύναται τὸν ἄρτον αὐτοῦ σῶμα ποιῆσαι καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα?). Warum aber macht Christus gerade Brod und Wein zu seinem Leibe? Antwort: darum weil der Leib Christi Nahrung für die Seele ist und mithin am geeignetsten durch Brod und Wein als die vorzüglichsten Nahrungsstoffe des Leibes angedeutet wird. Nach dieser Bemerkung kommt der Damascene auf die Frage zurück, wie die Sache zu denken sei, und antwortet nun bestimmter: als Verwandlung. Der Leib, sagt er, von dem die Rede, ist der wahre Leib Christi, wie er aus der Jungfrau geboren und in den Himmel aufgenommen ist, „nicht als ob derselbe von dem Himmel herniederstiege, sondern Brod und Wein werden in den Leib und das Blut Gottes verwandelt" (οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ), und zwar geschieht diese Verwandlung so, daß nach derselben nicht zwei vorhanden sind, sondern Eins, καὶ οὐκ εἰσὶ δύο ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό. Deutlicher als hier geschieht kann man den Transsubstantiationsglauben nicht aussprechen. Dem ist denn auch entsprechend, was der Damascene weiter beibringt — über die Anbetung, Opferung, Wirkung der Eucharistie. Es sei nur noch bemerkt, daß er ausdrücklich hervorhebt, man dürfe die Eucharistie nicht als Bild des Leibes Christi begreifen; Christus habe nicht gesagt: „dieß ist das Bild meines Leibes", sondern: „dieß ist mein Leib (τοῦτό μου ἐστὶ, οὐ τύπος τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ σῶμα); und wenn, setzte er noch bei, Brod und Wein dann und wann, wie namentlich bei Basilius, ἀντίτυπα genannt werden, so werden sie so genannt, theils vor der Consecration, theils als Vorbilder des künftig-Jenseitigen, inwiefern wir jetzt durch sie, also durch sinnliche Vermittlung, der Gottheit Christi theilhaftig sind, nicht aber derselben rein geistig in bloßer Anschauung, διὰ μόνης τῆς θέας, also ohne Vermittlung, theilhaftig sein werden (de orth. fide IV, 13). — Hiemit haben wir das Bewußtsein der Kirche in der patristischen Zeit kennen gelernt. Was wir erkannt haben, ist daß der Transsubstantiationsglaube so alt sei als die Kirche und daß man nicht auf Paschasius Radbertus habe zu warten gebraucht, um zu wissen, es sei durch Transsubstantiation, daß in dem Sacrament der Eucharistie Christus wahrhaft zugegen sei. Was sodann den Widerspruch betrifft, den Paschasius nach Veröffentlichung der Schrift de corp. et sang. Dom. gefunden hat und worauf unsere Gegner so großes Gewicht legen (s. Hase Dogm. S. 456 bis 457), so hat sich derselbe, so weit er von orthodoxen Theologen ausgegangen, mit nichten auf die Transsubstantiation, sondern nur auf Ausdrücke bezogen, welche zwar nicht unrichtig, aber mißverständlich waren. Man wird doch nicht die Einbildungen eines Erigena für die damalige Orthodoxie, die Spitzfindigkeiten des Ratramnus nicht für den Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins von damals ausgeben wollen! Was Paschasius Radbertus ausgesprochen hat, war der Aus-

druck des kirchlichen Bewußtseins; darum ist es von der Kirche anerkannt worden. Freilich hat Berengar dieß geläugnet; aber das ist nicht die einzige, sondern nur eine der vielen Unwahrheiten, die er gesprochen. Es ist wenig ehrenhaft fort und fort diesem Schwindler nachzusprechen, wie wenn Lanfrank und die übrigen Zeugen wider ihn nicht existirten. Daß aber überhaupt ein Berengar und zwei Jahrhunderte früher ein Ratramnus und Erigena existirt und gegen den Kirchenglauben gesprochen haben, beweist gegen diesen, gegen dessen Existenz und Allgemeinheit ebenso wenig als Existenz und Protestation eines Luther, Zwingli und Calvin zum Beweise dienen, daß die in Trient versammelte Kirche den Transsubstantiationsglauben nicht gehabt und bekannt habe. Alles dieses brauchen wir jedoch nicht weiter zu erörtern. Vergl. die Art. Paschasius Radbertus, Berengar und Lanfrank. Gerade noch Lanfrank freilich hat den Ausdruck transsubstantiare nicht gekannt; er hat gesagt substantialiter convertere, ein Ausdruck, dessen sich auch das Concil zu Rom a. 1079 (unter Gregor VII. gegen Berengar) bedient hat. Aber welcher Unterschied besteht denn zwischen diesen beiden Ausdrücken? Es sei zum Schlusse nur noch bemerkt, daß in Betreff des Transsubstantiationsglaubens und in Verwerfung aller zu Tage getretenen protestantischen Meinungen die griechische Kirche aufs vollständigste mit der römischen zusammenstimme. Vergl. Confess. orthod. P. I. qu. 107 und *Dosithei* (Syn. Hierosol.) Confessio Decr. 17, bei Kimmel Monumenta fidei p. 179 sq. und 456 sq. Die Ausdrücke, deren sich diese Bekenntnisse bedienen, sind theils die von den alten griechischen Vätern gebrauchten: *μεταβάλλειν*, *μεταποιεῖν*, *μεταῤῥυθμίζειν*, nämlich *τὸν ἄρτον εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα* oder noch bestimmter *τὴν οὐσιαν τοῦ ἄρτου εἰς οὐσίαν* etc., theils das später gebildete *μετουσιοῦν*; dasjenige aber, was nach der Consecration sichtbar bleibt, nennen sie *εἶδος*, *τύπος*, *συμβεβηκὸς τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ οἴνου* oder ganz allgemein *τὰ φαινόμενα*. — Nach allem diesem werden wir nun wohl sagen dürfen: wenn irgend ein Glaubensartikel so ist der Glaube historisch genügend begründet, daß die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie die Folge einer Transsubstantiation sei. Es ist auch bekannt genug, daß Luther gegen die katholische Abendmahlslehre erst dann protestirt habe, nachdem seine Protestation eine Protestation gegen die Kirche geworden war. So lange man die Wahrheit in Betreff des Altarssacramentes festhält, kann man einer Protestation gegen die Kirche keine Wirksamkeit verleihen, ja streng genommen gar nicht gegen die Kirche protestiren, weil in jenem Sacrament ein bleibendes Zeugniß für die Kirche vorliegt; woraus folgt, daß wer gegen die Kirche protestirt, auch gegen das Altarssacrament protestiren müsse, daß er müsse, ob er wolle oder nicht wolle; wie auch ein Hauptkämpe unserer Tage, Dr. Schenkel, kürzlich gut bemerkt hat „mit der Protestation gegen die überlieferte Auctorität der römischen Kirche müsse auch gegen das überlieferte Dogma vom Abendmahle protestirt werden" (Realencyclop. für protest. Theol. und Kirche. Art. Abendmahlsstreitigk.). Es kommt also hiebei nicht auf die Sache, nicht darauf an, ob man Wahrheit oder Irrthum habe, sondern allein auf consequente Durchführung oder Festhaltung einer einmal beliebten Meinung d. h. darauf, daß man seinen Willen habe. — Nunmehr aber werden wir einigermaßen auf die im engern Sinne wissenschaftlichen Fragen einzugehen haben, die sich an das Dogma knüpfen. Zuerst fragt es sich: ist die Transsubstantiation Verwandlung schlechthin, conversio, oder ein Proceß, in dem zuerst die vorhandene Substanz des Brodes und des Weines vernichtet oder auch in die Ursubstanz (Urmaterie) zurückgebracht und dann an deren Stelle eine andere Substanz, nämlich der Leib Christi gesetzt wird? Schon im 13. Jahrhundert haben sich diese beiden Anschauungen neben und gegen einander geltend gemacht (vgl. S. Thom. S. P. III. qu. 75, a. 3) und dann in dieser Gegensätzlichkeit sich bis zum Concil von Trient erhalten. Weil nämlich Thomas der ersten gehuldigt,

hat Scotus die zweite vertheidigt, und sofort hat dieß eine der vielen wissenschaftlichen Differenzen zwischen den Thomisten und Scotisten gebildet. Die in ersterer Weise gedachte Transsubstantiation hat man conversio adductiva oder conversio schlechthin, die in letzterer Weise gedachte conversio productiva oder transsubstantiatio per annihilationem genannt. In Trient sodann hat jeder der beiden Orden auf kirchliche Sanction seiner Anschauung gedrungen. Der Kirchenrath aber hat weder der einen noch der andern eine Sanction ertheilt, sondern einfach erklärt, daß Transsubstantiation stattfinde (vgl. Sarpi hist. Conc. Trid. lib. IV. p. 295—296 ed. Gorinch. 5.). Sehr gut, denn beide Anschauungen kommen in der That auf Eins heraus. Da sich keine Zeit ansetzen läßt, in der die dagewesene Substanz des Brodes vernichtet und der Leib Christi noch nicht vorhanden wäre, so ist die conversio productiva in Wahrheit dasselbe als die conversio adductiva, und nur der Ausdruck transsubst. per annihilationem ein ungeschickter Ausdruck — eine Folge übertriebener Schärfe in der Begriffsbestimmung. — Man mag sich jedoch den Proceß der Transsubstantiation denken wie man will, in jedem Fall entsteht die weitere Frage: was und wie ist das, was nach der Transsubstantiation vom Brod und Weine übrig bleibt und als was ist die Substanz derselben Elemente zu denken, die mittelst jenes Processes entfernt, durch den Leib Christi ersetzt wird? Auf den ersten Theil dieser Frage antworten die Theologen zunächst einfach: was übrig bleibt, sind die Accidentien von Brod und Wein. Aber was ist unter diesen zu verstehen? Die sogenannte Species d. h. das Sichtbare, überhaupt Wahrnehmbare an dem Brod und an dem Wein, τὰ φαινόμενα oder τὰ αἰσθητὰ wie die Griechen sagen. Da aber die Accidentien Accidentien einer Substanz sind, mit andern Worten einer Substanz, eines Subjectum oder ὑποκείμενον bedürfen, worauf oder worin sie subsistiren, so entsteht die Frage: wie können jene Species dasein, da ihnen ihre Substanz entzogen ist? Daß Letzteres der Fall sei, muß man entschieden behaupten, wenn man eine Transsubstantiation annimmt. Einzelne Theologen nun haben argumentirt: da an die Stelle der Brod und Weinsubstanz der Leib Christi getreten ist, so ist dieser als das Subjectum der übrig gebliebenen Species anzusehen. Andere aber haben dieß in Abrede gestellt, weil der Leib Christi nicht in diesen Accidentien zu erscheinen und die Qualitäten nicht zu besitzen vermöge, die denselben zukommen. Darum haben noch Andere die Luft als fragliches Subjectum bezeichnet, aber nicht vermocht diese Meinung gegen die wohlbegründeten Einreden zu rechtfertigen, die sich dagegen erhoben (vgl. Thom. S. III, 77, 1). Endlich hat man sich ziemlich allgemein in dem Gedanken vereinigt, daß jene Accidentia ohne Subjectum da seien; und warum sollte es auch Gott nicht möglich sein, sie so zu erhalten? Uebrigens vermögen wir doch nicht recht einzusehen, warum man nicht soll sagen dürfen, das Subjectum für die vorhandenen Species des Brodes und des Weines sei der Leib Christi. Wenn Christus sagt: „mein Fleisch ist wahrhaft eine Speise d. h. eine wahre Speise" ꝛc., so scheint er eben doch seinen Leib als Substanz oder Subject der fraglichen Species zu bezeichnen. Die Schwierigkeit des Begreifens wird durch diese Annahme allerdings nicht geringer, denn es ist kaum leichter zu begreifen, wie der Leib Christi als Brod und Wein erscheinen als wie die Accidentien von Brod und Wein ohne Subjectum existiren können; aber ebenso auch nicht größer, denn vermag ich es über mich, Accidentien ohne Substanz zu denken, so werde ich auch vor dem Gedanken nicht zurückschrecken, daß eine Substanz in einer ihr an und für sich fremden Gestalt erscheine. Gleichviel jedoch wie die Existenz dieser Species zu denken sei, in jedem Falle begreift man leicht, diese müssen auch die Eigenschaften behalten, die ihnen an sich zukommen: Farbe, Geschmack, Geruch, Nahrhaftigkeit u. s. w., denn, sagt Thomas, erhält ihnen Gott einmal das Dasein trotz dem, daß sie kein Subjectum mehr haben, so sieht man nicht ein, warum er ihnen nicht zugleich auch die Qualitäten erhalten sollte (qu. 77. a. 3—8); und dabei wird dann wohl die

quantitas dimensiva als erstes Accidenz und gleichsam als Subjectum für die übrigen angesehen (ib. a. 2). Indeß wird dieß wie das Vorige etwas mehr Licht empfangen, wenn wir zur Beantwortung des zweiten Theiles unserer Frage erkennen werden, was die verwandelte und mithin nach der Consecration nicht mehr vorhandene Substanz des Brodes und des Weines sei. Diese Frage bietet große Schwierigkeit. Daß unter fraglicher Substanz das Innere, Unsichtbare, bestimmter das Wesen des Brodes und des Weines zu verstehen sei, ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst. Aber damit ist die Frage noch nicht beantwortet. Was ist dieses Wesen? Brod und Wein sind materielle Stoffe, mithin zur Natur gehörig. Also ist ihr Wesen die Natursubstanz d. h. die Natur als solche oder Natur an sich. Aber wie haben wir uns diese zu denken? Man pflegt von einer Natursubstanz zu sprechen und zu sagen, dieselbe trete in den vielen und unterschiedenen Naturgegenständen oder Naturproducten nur auf vielfache und unterschiedene Weise zu Tage, d. h. die vielen und verschiedenen Naturdinge seien nur verschiedene Gestalten oder Erscheinungsformen eines und desselben Wesens. Dieß ist auch ohne Zweifel richtig; und man wird sich hiernach die Vielheit und Verschiedenheit in der Natur daraus zu erklären haben, daß ein und derselbe Stoff verschieden bewegt, mit einer und derselben *ὕλη* mehrfache verschiedene *κίνησις* verbunden werde. Aber eben darum kann nun die sogen. allgemeine Natursubstanz allein mit nichten als das Wesen irgend eines Naturdings bezeichnet werden. Wenn sich mit dem Stoffe nothwendig Bewegung verbindet, damit irgend etwas, etwas Bestimmtes entstehe, so gehört die Bewegung nicht minder als der Stoff zum Wesen der Natur überhaupt. Bei einzelnen Gegenständen aber ist sie, wie leicht zu sehen, nicht nur ebenso, sondern mehr wesentlich als der Stoff. Dem einzelnen Ding ist wesentlich nicht bloß Natur, sondern eben dieses bestimmte Ding zu sein; wäre es nicht dieses bestimmte, so wäre es als dieses überhaupt nicht. Was nun aber das Dieses an dem Dinge ausmacht, ist eben die Bewegung, nicht die Bewegung überhaupt, sondern die bestimmt gestaltete Bewegung, die den Naturstoff eben zu diesem bestimmten Dinge macht. Mithin ist eben sie zuerst zu nennen, wenn nach dem Wesen eines bestimmten Dinges gefragt wird; und Aristoteles hat also Recht, wenn er sagt das *εἶδος* (Princip bestimmter Gestaltung, Bewegungsprincip, Seele) sei *μᾶλλον φύσις* als die *ὕλη*. Mithin dürfen wir als das Wesen des Brodes und des Weines nicht die allgemeine Natursubstanz, sondern müssen als solches die als Brod- und Weinsubstanz seiende Natursubstanz bezeichnen. Nun haben wir aber stets im einzelnen Falle nicht alles Brod und allen Wein vor uns, sondern einzelnes und bestimmtes Brod und einzelnen und bestimmten Wein; und aus demselben Grunde, warum als Wesen des Brodes und Weines überhaupt nicht die eine Natursubstanz schlechthin bezeichnet werden darf, dürfen wir auch als Wesen dieses bestimmten Brodes und dieses bestimmten Weines nicht schlechthin Brod und Wein an sich oder eine allgemeine Brod- und Weinsubstanz nennen. Das Brod an sich d. h. der als Brod seiende Naturstoff kann ebenso wie die allgemeine Natursubstanz auf unendlich mannigfaltige Weise bewegt und gestaltet werden, und das gerade vorliegende Brod ist stets ganz bestimmt und eigenthümlich gestaltet und insofern d. h. also gerade weil es dieses bestimmte Brod ist, von jedem andern nicht bloß accidentell, sondern auch wesentlich unterschieden. Ebenso der Wein. Hieraus folgt nun zunächst, daß man bestimmtes Brod und bestimmten Wein consecriren und substantiell verwandeln könne, ohne damit alles Brod und allen Wein zu transsubstantiiren; und damit ist eine der Haupteinwendungen entfernt, die man aus Unwissenheit oder in Folge falscher Naturanschauung gegen unser Dogma erhoben hat. Aber die Begriffe sind noch näher zu bestimmen. Brod und Wein sind keineswegs Naturdinge schlechthin. Wohl sind sie materielle Stoffe und gehören so zur Natur — in der angegebenen Weise. Allein als dieses Bestimmte, was sie sind, sind sie nicht Producte der

Natur; die Natur erzeugt kein Brod und keinen Wein, sondern nur die Elemente, aus denen diese gebildet werden. Wer sie bildet, ist der Mensch. Es muß sich also, sollen Brod und Wein entstehen, mit den von der Natur erzeugten Elementen ein Element verbinden, das die Natur zu gewähren nicht vermag, das mithin von dem Geiste ausgeht. Nun versteht es sich von selbst, daß dieses Element, das so vom Geiste ausgeht, das der Mensch mit den Naturelementen verbindet, ebenso zu dem Wesen des Erzeugten, des Brodes und des Weines, gehöre als die Naturelemente; ja nach dem kurz zuvor Beigebrachten nicht nur ebenso, sondern mehr. Dieses „mehr" aber heißt genauer angesehen soviel als „allein", dermaßen daß das von der Natur Beigebrachte gar nicht mehr als Wesen oder Substanz, sondern als Accidenz zu bezeichnen ist. Fragt man: was macht dieses Brod und diesen Wein zu dem, was sie sind, so muß offenbar die Antwort lauten: das, was der Mensch, indem er sie bildete, dazu gethan hat. Mithin ist es eben dieses, was in dem Brod und in dem Wein als verwirklicht erscheint d. h. eben es ist das Wesen dieser Dinge. Freilich hätte nun der Mensch Brod und Wein nicht bilden können, wenn ihm nicht die Natur Stoffe dazu gegeben hätte. Diese Stoffe sind also nothwendig, ebenso nothwendig als das von dem Menschen ausgehende. Aber daran haben wir eben nur die Thatsache, daß vorliegende Substanz wie jede andere Accidenzien bedürfe, um zu existiren, oder vorliegendes Wesen wie jedes andere eines Mittels, um als Wirklichkeit zu sein. Es erscheint in der Natur als Wesen zunächst die allgemeine Natursubstanz. Sowie aber die Natur bestimmter gestaltet wird — Mineral, Pflanze, Thier — so wird, was vorher Wesen war, Accidenz; das Wesen des Thieres ist nicht die allgemeine Natur, sondern das Thier; zu diesem tritt die allgemeine Natur nur als Nothwendiges hinzu, und erscheint mithin in ihm als Accidenz. So dann wiederum in dem Pferde ist das Wesen nicht das Thier, sondern das Pferd; da aber in dem Pferde nothwendig auch das Thier ist, so erscheint nun dieses in ihm als Accidenz; und so nun durch alle Stufen herunter bis zu dem Einzelnen, bis zum Individuum. Stets ist, wie Aristoteles so vortrefflich ausführt, die *πρώτη οὐσία* das Individuelle, das *τόδε τι*; das zunächst liegende Allgemeine — Species — ist dann die *δευτέρα*, das noch Allgemeinere — Genus — *τρίτη οὐσία* u. s. w. Aber es ist doch klar, daß das zweite, dritte, vierte ꝛc. Wesen nicht mehr als Wesen im eigentlichen Sinne, sondern nur als Accidenz des ersten Wesens gelten könne. So nun in vorliegendem Falle. Die *πρώτη οὐσία* des Brodes und des Weines ist das von dem Menschen Ausgehende d. h. dasjenige an dem Brod und Wein, was der Mensch dazu gethan. Mithin ist dieß das eigentliche Wesen, und alles Weitere, was noch daran ist, hat als Accidenz zu gelten. Dieses Weitere aber ist alles, was die Natur beigebracht, wie dieß bei jedem sogen. Kunstproduct der Fall ist. Jetzt erst haben wir eine sichere Grundlage für die Beantwortung der Frage gefunden, was in der Transsubstantiation vorgehe. Man hat sich nach ähnlichen Vorgängen in der Natur umgesehen und solche auch überall entdeckt. So gehört z. B. schon der Proceß der Ernährung hieher. Viel mehr aber wäre darauf hinzuweisen, daß Thiere und Pflanzen ihre Gestalt und Qualitäten auch dann noch, wenigstens eine Zeit lang, oft sogar sehr lange noch behalten, nachdem sie aufgehört haben zu leben, d. h. nachdem ihre Substanz oder ihr Wesen, die Seele nämlich, nicht mehr vorhanden ist. Allein bei allem Aehnlichen, das man hiebei fand, konnte man sich doch nicht verbergen, daß immer auch ein großer Unterschied vorhanden sei, zu groß, als daß man der gemachten Entdeckung hätte recht froh werden können. Das Vorgetragene hat uns nun gezeigt, daß man sich beim Aufsuchen von Analogien des in Frage stehenden Processes erstens nicht auf die reinen Naturdinge beschränken dürfe, sondern solche Gegenstände ins Auge fassen müsse, die zwar aus Naturstoffen bestehen, das aber, was sie sind, nicht durch die Natur, sondern durch den Menschen geworden sind (Kunstproducte, Instrumente u. dgl.) und daß man hiebei zweitens zu beachten

habe, als Substanz oder Wesen solcher Dinge habe allein das zu gelten, was eben der Mensch dazu gethan, der Zweck, die Bestimmung, die Beziehungen derselben, kurz der in ihnen verwirklichte Gedanke. Dieß fasse man ins Auge und man wird viel näher liegende und entsprechendere Analogien entdecken und in der Transsubstantiation einen viel weniger befremdlichen Vorgang sehen. Nicht als ob man irgendwo etwas Gleiches fände und durch irgend welche Analogien die Sache selbst begreiflicher würde. Wir werden stets, wie sehr wir uns auch mit Forschen abgemüht, mit dem hl. Ambrosius und Johannes Damascenus auf die göttliche Allmacht als den letzten Erklärungsgrund zurückgehen und mit dem hl. Thomas gestehen müssen: „daß in diesem Sacramente der wahre Leib und das Blut Christi vorhanden seien, kann weder durch Wahrnehmung noch durch Denken, sondern allein durch den Glauben begriffen werden, der sich auf göttliche Auctorität stützt." Andererseits aber kann uns auch nicht schwer sein, die Transsubstantiation sammt ihrer Wirkung mit dem hl. Augustin als eine natürliche Folge der Incarnation zu erkennen und vollends nicht schwer diesem einzelnen Momente unseres Glaubens keine Zweifel entgegenzusetzen, wenn wir alle übrigen mit zweifelloser Gewißheit festhalten. Uebrigens sind die angedeuteten Analogien geeignet uns noch einen ganz andern Dienst zu erweisen. Betrachten wir nur die Vorgänge in und um uns aufmerksam; hier sehen wir Substanz und Accidenzien sich zumal verändern, dort die Substanz allein, während die Accidenzien unverändert bleiben, weiter die Accidenzien allein, während die Substanz bleibt, was sie gewesen. Begreifen wir diese Vorgänge? auch nur etwas daran? Nicht das Mindeste! Wir sehen sie vor uns, wir erkennen, daß es so sei; und damit begnügen wir uns und gehen darüber hinweg, ohne uns lange mit den Fragen abzuquälen, wie es zugehe, wie es möglich sei. Nur bei religiösen Gegenständen wollen wir dieses Wie, diese Möglichkeit begreifen, nur hier wollen wir so erkennen, wie wir erkennen würden, wenn wir die Schöpfer der Welt wären und sind dann wenn es, wie natürlich, nicht gelingt, geneigt den Glauben mit Zweifeln zu zersetzen, oder, was noch schlimmer, den Gegenständen des Glaubens d. h. der Wirklichkeit Einbildungen zu unterschieben, die unserer Capacität entsprechen. — Hiemit dürften die Momente ziemlich vollständig hervorgehoben sein, worauf es bei einer Verständigung über die Transsubstantiation des Altarssacramentes ankommt. Die Literatur ist begreiflicherweise unübersehbar; es gehören hieher alle Dogmatiken und ohnehin die speciellen Abhandlungen über die Sacramente im Allgemeinen und über das Sacrament der Eucharistie insbesondere. Da alles nicht vorgeführt werden kann, eine Auswahl aber schwer zu treffen ist, so sei außer den im Verlauf erwähnten nur noch ein einziges der hieher gehörigen Werke genannt, das durch gründliche Forschung und ächte Wissenschaftlichkeit ausgezeichnete Buch von Cardinal Wiseman „Lectures on the real presence of Jesus Christ in the blessed Eucharist." London 1842. Teutsch Regensburg 1844. [Mattes.]

Trappisten. Die Cistercienserabtei La Trappe in Perche war im J. 1140 durch die Freigebigkeit des Grafen Rotrou gestiftet worden und lange Zeit durch den tugendhaften Wandel ihrer Bewohner berühmt gewesen. Diese wilde Einöde war zu abstoßend, als daß sie von Weltmenschen besucht wurde, und so blieb hier lange der Verführung der Weg versperrt. Als aber die Abtei zu großen Reichthümern gelangt war, wurde sie nach der Sitte der Zeit einem Commendaturabte (s. d. Art. Abt) übertragen und damit eilte die gute Zucht dem völligen Verfalle entgegen, so daß die Religiosen das Aergerniß des Landes wurden. Namentlich hatten sie in den Kriegen Frankreichs mit England zu wiederholten Malen ihr Kloster verlassen müssen und waren so mit der Welt nur zu bekannt geworden. Mit dem Verfalle der Zucht und Observanz ging Hand in Hand der Ruin der Besitzungen; selbst das gemeinschaftliche Leben hörte auf und die gemeinsamen

Zusammenkünfte galten bloß noch Jagd- und Lustpartien. Aber aus diesem Zustande des tiefsten Zerfalles sollte die Abtei wieder heraustreten und ihre Bewohner lebhaft an den Wandel jener ersten Eremiten in der Thebais erinnern, so daß Jeder, der in diese schauerliche Wildniß seinen Fuß versetzte, in Wahrheit ausrufen konnte: quam terribilis est locus iste? Vere domus Dei et porta coeli! Hatte indeß das Commendenwesen den Ruin der Abtei beschleunigt, so sollte es dieselbe auch wieder aus ihrem tiefen Verfalle erheben; denn die Reformation derselben ging aus von dem Commendaturabt Armand-Jean le Bouthillier de Rancé. Dieser war am 9. Januar 1626 als der Sohn des Dionysius le Bouthillier, Herrn von Rancé, Barons von Veret, Secretärs der Königin Maria von Medicis und ordentl. Staatsraths, geboren, wurde gleich von Jugend auf für den Malteserorden bestimmt, jedoch neben den Waffenübungen in der griechischen und lateinischen Sprache unterrichtet und christlich erzogen. Allein noch in zarten Jahren verlor er seinen älteren Bruder durch den Tod und dieses Ereigniß änderte nun auch die Bestimmung seiner Laufbahn. Denn da dieser bereits im Besitz von reichen Pfründen gewesen war, sollte sich auch Armand-Jean nach dem Wunsche seines Vaters dem geistlichen Stand widmen, um so die Besitzungen desselben zu ererben. In kurzer Zeit wurde dieser nun Chorherr U. l. F. zu Paris, Abt zu La Trappe Cistercienserordens, zu U. l. F. du Val Augustinerordens, zu St. Symphorian von Beauvais Benedictinerordens Prior, zu Boulogne bei Champagne gleichfalls Benedictinerordens und zu St. Clemens in Poitou, so daß er in seinem 10. oder 11. Jahre, ohne der Kirche nur die geringsten Dienste erwiesen zu haben, 15—20,000 Livres geistlicher Einkünfte bezog. So in eine unmittelbare Beziehung zum geistlichen Stande gesetzt, widmete sich der jugendliche Abt aufs Neue den Studien, besorgte in seinem 12. Jahre eine neue Ausgabe der Gedichte des Anacreon nebst Commentar und übersetzte dieselben ins Französische — eine Arbeit, die damals ungemein bewundert wurde. Hierauf studirte er Philosophie und Theologie und neben Gelehrsamkeit und Talent glänzte er auch durch seine Lebensart, fiel aber auch zugleich stets mehr und mehr der Welt und ihren Lüsten in die Arme. Zugleich war er ein leidenschaftlicher Liebhaber der Jagd. Trotz dieser seiner gänzlichen weltlichen Neigung und Gesinnung empfing er doch 1651 die Priesterweihe und wurde 1654 Doctor der hl. Theologie. Das Bisthum Leon schlug er aus, aber bloß, weil er sich mit der Hoffnung schmeichelte, Coadjutor seines Oheims, des Bischofs von Tours, zu werden. Statt mit dem reiferen Alter mehr den Ernst des Lebens zu erfassen, verirrte er sich stets tiefer in die Thorheiten desselben, wie er denn einmal mit 3 Genossen den Entschluß faßte, so lange als irrende Ritter umherzuziehen, bis ihnen das Geld ausginge, was jedoch nicht ausgeführt wurde. Indeß leitete die göttliche Erbarmung die Wege zu seiner Bekehrung ein. Es starb nämlich sein Vetter, der die Stütze seiner Hoffnungen gewesen war, sodann wurde er wie durch ein Wunder aus einer Lebensgefahr gerettet, so daß er in die ernste Worte ausbrach: „ach wo wäre ich jetzt, wenn sich Gott nicht meiner erbarmt hätte!" Allein eine solche Stimme wurde nur zu bald wieder durch die Sprache des Ehrgeizes und der Schmeichelei übertäubt; namentlich wurde er auf einer Versammlung der französischen Geistlichkeit, der er 1655 beiwohnte, mit Lobsprüchen überhäuft. Da beunruhigte ihn der Gedanke, sein Benehmen auf dieser Versammlung könnte dem Hofe unangenehm sein und so zog er sich nach Veret zurück. Ruhiges Nachdenken, Zurückgezogenheit und der 1660 erfolgte Tod des Herzogs von Orleans erweckten in ihm endlich den Entschluß, sich zu bekehren. Um nun seine Seele von weltlichen Sorgen und Gedanken zu befreien, verzichtete er auf alle seine Pfründen mit Ausnahme der Abtei La Trappe, verwendete sein Vermögen, soweit es nicht zum Unterhalte seiner Geschwister und zur Ausbesserung seiner Abtei nöthig war, zu wohlthätigen Zwecken. Als er hierauf nach La Trappe

zurückgekehrt war, war sein erstes Geschäft, die daselbst eingerissenen Unordnungen zu beseitigen, was ihm jedoch erst nach Besiegung unsäglicher Schwierigkeiten gelang; denn kaum hatten die Religiosen von seinem Entschlusse gehört, als sie zur Behauptung ihrer Ungebundenheit Alles aufboten, ja ihrem Abte sogar mit dem Tode drohten. Aber alle Drohungen waren vergebens. Es wurden die Religiosen von der strengen Observanz eingeführt und die Alten durch einen Vertrag vom August 1662, der im Februar des folgenden Jahrs die Bestätigung des Pariser Parlamentes erhielt, zur Einwilligung genöthigt. Auch für die materielle Aufhilfe der Abtei that Rancé ungemein Viel, zum Theil aus eigenen Mitteln, indem er z. B. ein Gut, das dem Abtstische gehörte, dem Klostergute einverleibte. Um nun aber den Endzweck und die eigene Heiligung vollständig zu erreichen, trat Rancé am 13. Juni in seinem 38. Jahre das Noviciat in dem Kloster Perseigne an und that im Juni des folgenden Jahres feierlich Profeß und ließ sich zum Abte weihen, um die letzte Hand an sein Werk zu legen. Die bestehende Observanz war ihm noch nicht streng genug und deßwegen führte er allmählig die strengsten Uebungen in seinem Hause ein. Er vermochte nämlich seine Religiosen, sich des Weines und der Fische zu enthalten, Eier nur selten und Fleisch nur in der größten Noth zu essen; der Umgang mit den Weltlichen wurde beschränkt und die Handarbeit wieder aufgenommen. Als aber Rancé im Auftrage der Versammlung der Aebte und Superioren von der strengen Observanz der Cistercienser zu Paris 1664 vermocht wurde, in Ordensangelegenheiten zwei Mal nach Rom zu reisen, so führte der während seiner Abwesenheit mit der Leitung der Abtei beauftragte Prior Aenderungen ein, welche auf die Wiedereinführung der alten Milde abzielten; der Subprior und mit ihm die Religiosen widersetzten sich jedoch standhaft solch unbefugter Neuerung. Um nun jede so nachtheilige Spaltung zu vermeiden, wurde der Abt von Prières beauftragt, den Frieden wieder herzustellen, was ihm dadurch gelang, daß er den besagten Prior bis zur Zurückkehr des Abtes in ein anderes Kloster verwies. So hatte Rancé, als er 1666 wider nach La Trappe kam, die Freude, zu sehen, wie hier die Observanz in ihrer ganzen Strenge beobachtet wurde. Er selbst leuchtete seinen Religiosen als lebendige Regel vor; bei den allergeringsten und strengsten Arbeiten, denen er sich unterzog, beobachtete er das allerstrengste Fasten, war stets der erste beim Officium, Gebet und bei allen regulirten Uebungen und vermochte seine Religiosen, um jede Neuerung oder Milderung in der Abtei von vornherein unmöglich zu machen, im Juni 1675 zur Erneuerung ihrer Gelübde und zu dem besondern Gelöbniß, alle Gewohnheiten ihres Hauses bis zum letzten Athemzuge beobachten und jede Milderung zurückweisen zu wollen. Zu seinem großen Leidwesen aber starben ihm in wenig Jahren 30 seiner Mönche und er selbst erkrankte gefährlich und nun wurde das Gerücht in Umlauf gesetzt, die allzugroße Strenge verkürze die Lebensdauer. Viele Prälaten ermahnten daher Rancé schriftlich, wiewohl vergebens zur Linderung der Observanz; er selbst genaß und der gute Gesundheitszustand kehrte in sein Haus zurück, worauf er die Strenge eher noch steigerte. Nun aber zog ihm seine Schrift über die Heiligkeit und die Pflichten des Mönchsstandes neue Tadler zu, indem er geradezu das Studium als den Untergang desselben bezeichnete. Der gelehrte Mabillon (s. d. A.) nahm mit gewohnter Mäßiggung das Studium und die wissenschaftliche Beschäftigung der Mönche gegen ihn in Schutz (vgl. Rancé, traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique 1683. 2 T. 4. Mabillon, traité des études monast. 1691 u. ö.). Diese Ansicht Rancés war in einer Zeit um so entschuldbarer, als die theologische Wissenschaft in Frankreich bereits angefangen hatte, in bedauerlicher Weise zu verflachen. Daß aber die von ihm angeführte Lebensweise manche Anknüpfungspuncte im Geiste der Zeit hatte, beweist unter Anderm der Umstand, daß dieselbe in dem von La Trappe abhängigen Frauenkloster Clairet, Cistercienserordens, 1692

gleichfalls angenommen wurde. Hohes Alter nöthigte unterdessen Rancé von seiner strengen Lebensweise etwas nachzulassen; er wohnte der Arbeit nicht mehr bei und erschien selten mehr im Capitel, legte endlich seine Abtswürde nieder und erhielt unter königlicher Bestätigung 1696 Dom Franz Armand zu seinem Nachfolger. Allein der neue Abt stach gegen den frühern Vorstand so ab, daß im Kloster Parteiungen entstanden, in Folge deren Jener abdankte, wodurch 1699 Dom Jacob de la Tour von der Abtei Besitz erhielt, der fortwährend dieselbe im Geiste ihres Reformators leitete. Rancé selbst starb am 12. October 1700 in einem Alter von 78 Jahren. Mit Recht wurde sein hohes Alter denen entgegengehalten, welche die Strenge seines Ordens verunglimpften, als führe dieselbe zu frühzeitigem Tode. Ueber das Leben dieses merkwürdigen Mannes haben geschrieben: Marsollier et Maupeou: Vie de l'Abbé de la Trappe. Exauvillez: Vie de l'Abbé de Rancé, Paris 1842. Chateaubriand: Vie de Rancé. Paris 1844. Teutsch, Ulm 1844. Göcking, Leben des rc. Rancé. Berlin 1820. Helyot, Kloster- und Ritterorden Bd. VI. S. 1 ff. — Was die Satzungen der Trappisten anlangt, so sind die wichtigsten Bestimmungen derselben folgende: Im Sommer begeben sie sich um 8 Uhr, im Winter um 7 Uhr zur Ruhe, gehen Nachts 2 Uhr in die Mette, die mit den eingeschalteten Andachtsübungen gewöhnlich bis halb 3 Uhr dauert, dann ruhen sie bis zur Prime und Jeder liest Etwas für sich, während welcher Zeit die Priester ihre Messen lesen. Um halb 6 Uhr ist die Prime und hierauf das Capitel. Um 7 Uhr geht es an die Arbeiten der verschiedensten Art, je nach dem Stande der Witterung in oder außer dem Kloster, indem all' die verschiedenen Bedürfnisse von den Mönchen selbst besorgt oder verfertigt werden. Um halb 9 Uhr beginnt das Officium, sofort die Tertia, Sexta, Nona und nun geht es ins Refectorium. Die Tafeln sind hier ohne Tischtuch, aber sehr reinlich; die einfache Mahlzeit besteht in den ärmlichsten Fastenspeisen als Wurzeln, Gemüse u. dgl., jedoch ohne Butter und Oel, und zum Nachtisch aus wenigem Obste, dann folgt das Tischgebet, das in der Kirche vollendet wird, hierauf Lesen oder Betrachtung in der eigenen Zelle, hernach eine etwa 2stündige Arbeit. Jeder beschäftigt sich nach Vollendung derselben in seiner Kammer mit Lesen oder Betrachtung und erscheint um 4 Uhr bei der Vesper; um 5 Uhr findet das Abendessen im Refectorium statt, bestehend in Wasser und Brod und einigem wenigem Obste. Nach kurzer Rast findet das Capitel und um 6 Uhr die Complet statt, hierauf eine halbe Stunde Betrachtung. Nachdem man das Weihwasser aus den Händen des Abts erhalten hat, geht es in den Schlafsal. Die nächtliche Ruhe gewährt ein Brett mit einem durchgenähten Strohsack, Strohhäuptel und einem Teppich; man entkleidet sich nicht, selbst nicht im Falle einer Krankheit. Für die Kranken wird die sorgfältigste Pflege verlangt, ihnen sind selbst Fleisch und Eierspeisen gestattet, in der Agonie wird der Kranke auf Stroh gelegt. In der Kirche herrscht die größte Einfachheit, jeder Schmuck ist daraus verbannt. Gastfreundschaft ist des Klosters Zierde, doch soll dabei des Lebens Einfachheit beibehalten werden, auch ist das Stillschweigen so wenig als möglich zu brechen. Vgl. Les reglemens de l'abbaye de Nostre Dame de la Trappe en forme de constitutions qui contiennent les exercices, et la manière de vivre des religieux bei Holstenius cod. regul. monast. T. VI. p. 606 sqq. Großherzog Cosimo III. von Toscana errichtete für die Religiosen dieser Lebensweise die Abtei Buon-Solasso in der Nähe von Florenz, welche 1705 von 18 Mönchen aus La Trappe bezogen wurde. Wie ernst aber diese Religiosen das Leben hienieden als eine Vorbereitung zum Jenseitigen betrachten, beweist besonders die Form des Grußes: memento mori, gedenke, daß du sterben mußt, redet ein Bruder den andern bei seiner Begegnung an. (Vgl. d. Art. Memento mori.) Weitere Verbreitung fand indeß diese Observanz um diese Zeit nicht, doch ist die Verbesserung von Septfonts beinahe dieselbe wie die von La Trappe. Aber selbst die gänzliche Abgeschiedenheit

konnte nicht hindern, daß auch die Abtei La Trappe gleich den andern kirchlichen Anstalten durch den wüthenden Heißhunger der ersten französischen Revolution verschlungen wurde. Im J. 1791 war in derselben Novizenmeister Dom Augustin von Lestrange eine hauptsächliche Stütze der Mönche bei ihrer Vertreibung. Für 24 derselben fand er ein Asyl im Schweizercanton Freiburg und führte hier dieselben noch im Frühjahr 1791 zu Valsainte ein. Auf den Wunsch Aller wurde die Strenge noch gesteigert und dennoch ließen sich so viele neue Mitglieder aufnehmen, daß nach andern Ländern Colonien entsandt werden mußten. So entstanden die Niederlassungen zu Poblat in Catalonien, eine in der Nähe von Antwerpen, sodann im Bisthum Münster und im Piemontesischen; 3 Mönche wurden sogar nach Canada gesandt. So genossen diese Mönche in ihrer strengen Lebensweise Schutz und Hilfe im Auslande, während Frankreich unter der Herrschaft der Schlechtesten seiner Söhne dem wohlverdienten Elend preisgegeben war. Papst Pius VI. bevollmächtigte durch ein Breve vom 30. September 1794 seinen Nuntius in der Schweiz, Valsainte zu einer Abtei zu erheben, deren erster Vorsteher Dom Augustin wurde. Im J. 1796 errichtete er sodann in Wallis ein Haus für Trappistinnen, unter denen sich Louise von Condé befand und hierauf in der Nähe von da zur Leitung des Frauenklosters eine Genossenschaft von Mönchen. Kurz darauf gründete er eine Gemeinschaft von Tertiarierinnen, die sich der Erziehung der weiblichen Jugend widmen sollten und bald zählten diese zu Valsainte 150 Schülerinnen; allein im J. 1798 drangen die französischen Heere in die Schweiz ein und zertraten die hoffnungsvolle Saat. Unter strenger Beobachtung der Regel zog Dom Augustin mit 250 Mönchen und Nonnen ab, 74 derselben begaben sich nach Constanz, Augsburg und München und der russische Czaar Paul bot je 15 Mönchen und Nonnen eine Niederlassung in Weißrußland an; Dom Augustin geleitete dieselben glücklich nach dem Orte ihrer Bestimmung, reiste von da nach St. Petersburg und erwirkte hier die Erlaubniß, daß seine zurückgelassenen Genossen, die sich unterdessen nach Böhmen und nach Wien zerstreut hatten, gleichfalls nach Rußland kommen durften. Nun erschienen diese zunächst in Polen, blieben eine Zeit lang zu Kenty, Warschau und Krakau, vereinigten sich hierauf wieder mit ihrem Abte und erhielten 2 Klöster zu Bresk und 2 in der Diöcese Luko in Litthauen. Aber nun änderte Paul I. sein System und in Folge hievon mußten im März 1800 alle Franzosen die russischen Staaten verlassen. Nach vielem Ungemach kam ein Theil der unglücklichen Mönche zu Danzig an, wo sie der protestantische Magistrat mitleidsvoll behandelte und in das alte Kloster der Brigittinerinnen aufnahm; die übrigen Trappisten kamen allmählig aus Weißrußland und Litthauen an und ein edler protestantischer Kaufmann gab ihnen Mittel sich nach Lübeck zu begeben; von da reisten sie sodann nach Altona, wo sie den Winter über verweilten. Nunmehr begab sich Dom Augustin nach England, um für seine Gefährten in diesem Inselreiche ein Asyl zu suchen, und wirklich durfte er für seine Nonnen ein Kloster in der Nähe von London gründen. Zugleich sandte er 30 seiner Mönche aus, um zu versuchen, ob nicht zu Kentucky ein Haus zu begründen wäre, verließ mit den Uebrigen im Frühjahr 1801 Altona, ließ Einige zu Paderborn, Andere zu Driburg zurück und reiste nach Freiburg, wohin ihn der Magistrat zurückgerufen hatte. Auch seine Nonnen ließen sich zu Villard-Vollard in der Nähe von Valsainte, sodann zu Riedbray nieder; bald nachher sandte er seine Mönche nach Sitten im Canton Wallis und nach Rapallo in der Nähe von Genua. Im J. 1804 gründete er auf seiner Reise nach Rom in der Nähe dieser Stadt ein Kloster, das bis zum Einfall der Franzosen bestand, reiste 1805 nach Spanien und visitirte hier ein Kloster, das er 10 Jahre zuvor in der Nähe von Saragossa gegründet hatte. Als aber die Zeitverhältnisse sich wieder günstiger gestalteten, blieb es Augustins sehnlichster Wunsch, in Frankreich selbst seinen Orden wieder aufleben zu sehen. Zu diesem Ende übergab er auf den

Rath des Cardinals Fesch seinen Religiosen Mont-Genèvre, um hier den Reisenden Gastfreundschaft zu erweisen und sicherte ihnen die nothwendigsten Einkünfte. Das Haus von Genua sollte diesem als Pflanz- und Probeschule gelten. Dom Augustin selbst übernahm in der Nähe von Gros-Bois die Leitung eines Trappistenhauses und kaufte den Valeriansberg, um auf ihm einen Calvarienberg einzurichten. Allein diese hoffnungsvolle Ruhe dauerte nicht lange; denn als Napoleon mit dem Vater der Christenheit in Conflict gerathen war, so entzog er auch diesen Religiosen seine Gunst. Es wurde nun den Trappisten von Cervara in der Nähe von Rapallo ein Eid abverlangt, den sie zwar anfänglich leisteten, aber nachmals auf Befehl des Abtes öffentlich zurücknahmen. Nun wurden dieselben nach Corsica geschickt. Der Rath von Freiburg erhielt die Weisung, das Kloster Valsainte zu zerstören und auf Dom Augustin wurde behufs seiner Verhaftung gefahndet. Doch entkam dieser in Begleitung des Religiosen Lagrange glücklich nach Riga, von da nach England, hierauf nach Martinique und endlich in die Staaten der americanischen Union. Hier fand er mehrere seiner Mönche wieder, die sich gleichfalls geflüchtet hatten und verwendete diese zur Erziehung der Jugend, während Andere seiner Genossen in Neuschottland thätig waren. So waren also die Trappisten gleich einer großen verscheuchten Heerde in der Schweiz, Rußland, Italien, Spanien, England und in Nordamerica verbreitet, und hatte die Vorsehung ihre Verfolgung zur Entfaltung ihrer glänzendsten und ausgebreitetsten Thätigkeit benutzt. Aber der Gegenstand ihrer Sehnsucht blieb dennoch Frankreich, die Wiege ihres Ordens. Nach Napoleons Sturz kaufte daher Dom Augustin La Trappe und ließ die Abtei von den Religiosen besetzen, welche nach diesem Ereigniß nach Valsainte zurückgekehrt waren. Der andere Theil wurde nach Aiguebelle, einer alten Cistercienserabtei in der Diöcese Valence, gesandt; das Nonnenkloster bei Freiburg aber, das, wie es scheint, Napoleon nicht gekannt hatte, wurde zur Errichtung eines Hauses zu Lyon und Forges, welches einige Meilen von La Trappe entfernt ist, bestimmt. Die Trappistinnen von Valenton ließen sich zu Mondey, Diöcese Bayeux, unter Leitung der Frau Chateaubriand nieder, die aus America zurückgekehrten Mönche endlich nahmen zu Belle-Fontaine, Diöcese Angers, und die aus England Heimgekehrten zu Melleray, Diöcese Nantes, ihren Sitz. Bald darauf wurde auch das Nonnenkloster Notre-Dame des gardes, Diöcese Angers, gegründet und von Aiguebelle wurden Colonien gesandt nach Alba, nach Piemont und nach St. Beaume in der Provence. Ferner gab es auch Niederlassungen des dritten Ordens zu Montigny, Diöcese Dijon, zu Louvigné du Desert, Diöcese Rennes, und zu Notre-Dame des lumieres, Diöcese Avignon. Im J. 1825 begab sich Dom Augustin nach Rom, um sich daselbst wegen einiger gegen ihn vorgebrachter Beschwerden der Bischöfe rücksichtlich seiner Verwaltung zu rechtfertigen, verfügte sich dann nach Neapel und Monte Cassino, wo er erkrankte und von wo aus er ein Rundschreiben an seine Häuser in Frankreich ergehen ließ. Bald nach seiner Rückkehr starb er im August 1827 zu Lyon. Von seinen Schriften sind zu bemerken: Reglemens de la Valsainte II T. und instructions du Noviziat. Die **Ordenstracht der Trappisten** besteht aus einer langen, groben, grauweißwollenen Kutte mit weiten Aermeln. Ueber derselben befindet sich eine Capuze von schwarzer Wolle, woran nach Vorn und Hinten zwei Fuß breite Streifen bis an die Knie herabhängen und mit dem breiten schwarzledernen Gürtel ein Kreuz bilden. Links hängt ein Rosenkranz und ein Messer, Abzeichen der Andacht und der Arbeit. Im Chor tragen sie einen großen weiten Mantel mit Aermeln und Capuze. Die Laienbrüder unterscheiden sich durch graue Kutten. Was den gegenwärtigen Bestand des Ordens anlangt, so ist annoch La Trappe das Hauptkloster, wo der gemeinschaftliche Abt seinen Sitz hat und das gegen 160 Mönche zählt. Ferner haben die Trappisten Niederlassungen zu Aiguebelle in der Diöcese Valence, bei Algier,

zu St. Aubain, Erzdiöcese Bordeaux, St. Beaume, Diöcese Marseille, Belle-Fontaine, Diöcese Angers, St. Bernhardsberg in England, Cosa mala im Kirchenstaate, Melleray, Diöcese Nantes, Oelenberg, Diöcese Straßburg, in welch letzterer Abtei sich am 2. October 1846 Kaplan Laurensen, eine kurze Zeit in Breslau Teutschkatholik, als Mönch einkleiden ließ, zu Mont de Cats, Erzdiöcese Cambray, Port du Salut, Diöcese Mans, Roquevaire, Diöcese Vannes, gegründet 1843, Stophill in England, Westmaël in der Erzdiöcese Mecheln u. s. w. Somit gehört der Trappistenorden zu den bedeutenden kirchlichen Einrichtungen. Vgl. P. Carl vom hl. Aloys: Die katholische Kirche u. s. w. Regensburg 1845 S. 610. Am 25. October 1848 sind 40 Religiosen von Notre-Dame de la Trappe de Melleray ausgewandert, um in den vereinigten Staaten Nordamericas eine Niederlassung zu gründen, welche den Namen Notre-Dame de la Trappe de Gethsemany führen wird. Die Ländereien, welche diese fromme Colonie urbar machen soll, liegen 20 Lieues von Louis-ville in Kentuky (siehe neue Sion, erstes Novemberheft von 1848 S. 728). Endlich hat sich ein neuer Orden, der die Strenge der Trappisten mit dem Predigtamte verbinden soll, in dem französischen Bisthum Sens gebildet. Die Mitglieder nennen sich Trappistenprediger. Gründer und erster Superior ist ein Herr Muard; sein Kloster befindet sich einige Stunden von Avallon und führt den Namen Pierrequi-Vire. Die Enthaltsamkeit und das Fasten sind immerwährend, die mageren Speisen haben keine andere Würze als Salz, selbst das Oel ist verboten. Nur mit Erlaubniß des Superior darf im Kloster das Stillschweigen gebrochen werden. Das Bett der Religiosen ist eine Strohmatte. Der Genuß des Weines ist ihnen untersagt; selbst die Missionsarbeiten dispensiren nicht von der Regel, die stets in ihrer ganzen Strenge beobachtet wird. Vgl. die Zeitschrift: Der Katholik, Jahrgang 1851 erstes Septemberheft S. 239. Von den neueren Trappisten hat ihr Generalprocurator P. Maria Joseph von Geramb durch seine Reisen in das heilige Land einen ehrenvollen Ruf erhalten. Außer den angeführten Schriften vgl. L. D. B. hist. civile. rel. et litter. de l'abbaye de la Tr. Paris 1824. Gaillardin, les Trappistes ou l'ordre de Citeaux au XIX. siècle, histoire de la Trappe depuis sa fondation jusqu'à nos jours. Paris 1844. T. I. (bis 1790). [Fehr.]

Traubrief, jüdischer (Kesuba), s. Ehe bei den Juden.

Traubuch, s. Kirchenbücher.

Trauer bei den alten Hebräern. Die gewöhnlichen Anläße, bei welchen Trauer statt fand, waren: Todesfälle, öffentliches Unglück, wie Hungersnoth, Krieg u. s. w. Die Trauer für Todte dauerte in der Regel sieben Tage (Gen. 50, 10. 1 Sam. 31, 13. 1 Chron. 10, 12. Judith. 16, 29. Sir. 22, 12. Joseph. antt. 17, 8. 4.), in außerordentlichen Fällen auch länger (Num. 20, 29. Deut. 21, 13. Joseph. bell. jud. 3, 9. 5.). Die zumeist genannten Trauergebräuche und Trauergesten sind folgende: das Zerreissen der Kleider vorn an der Brust (Gen. 37, 29. 44, 13. Richt. 11, 35. 1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2, 11. 3, 31. 13, 31. 1 Kön. 21, 27. 2 Kön. 5, 8. 6, 30. 11, 14. 19, 1. 22, 11. 19. Esra 9, 3. Esth. 4, 1. 1 Macc. 2, 14. 3, 47. 4, 39. 5, 14. 11, 71. Judith. 14, 13. Act. 14, 14.); das Anziehen des Trauergewandes, שַׂק, σάκκος, aus rauhem, härenem Zeug ohne Schnitt und Falten, das wie ein Sack übergehängt und durch einen Strick als Gürtel zusammengehalten wurde (vgl. Gen. 37, 34. 2 Sam. 3, 31. 1 Kön. 20, 31. 21, 27. 2 Kön. 6, 30. 19, 1. Jer. 4, 8. Jon. 3, 6. Ezech. 7, 18. Job. 16, 15. 2 Macc. 3, 19. Matth. 11, 21. Luc. 10, 13. Apoc. 6, 12.), Propheten und Bußprediger trugen dieses Gewand, um den Ernst ihres Berufes auszudrücken (Jes. 20, 2. Matth. 3, 4.); das Bestreuen des Hauptes mit Staub oder Asche (1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2. 13, 19. 15, 32. Neh. 9, 1. Ezech. 27, 30. Klagl. 2, 10. Job 2, 12. 1 Macc. 3, 47. 4, 39. 11, 71. 2 Macc. 10, 26. 14, 15. Judith 9, 1. Matth. 11, 21. Apoc. 18, 19.),

bisweilen wälzte man sich darin (Ezech. 27, 30.); das Verhüllen des Unterkinns (Ezech. 24, 17. 22. Mich. 3, 7.) oder des Hauptes (2 Sam. 15, 30. 19, 4. Jer. 14, 3. 4.); das Scheeren des Bartes und der Haupthaare, der Zierde des Orientalen (Jes. 15, 2. Jer. 7, 29. 16, 6. 41, 5. 48, 37. Amos 8, 10. Mich. 1, 66. Ezech. 7, 18. 27, 31.), oder das Zerraufen derselben (Esr. 9, 3. Job 1, 20.), das Schlagen an die Brust (Nah. 2, 8. Luc. 18, 13.), an die Lende (Jer. 31, 19.); zuweilen wurde auch die Haut aufgerizt (Jer. 16, 6. 41, 5. 48, 37., dieß war aber verboten, Lev. 19, 27. 28.). Der Trauernde pflegte zu fasten (1 Sam. 1, 7. 20, 34. 2 Sam. 1, 12. 31, 31. 1 Kön. 21, 27. Esr. 10, 6 ff. Neh. 1, 4.), vernachlässigte das Waschen und Salben, das Reinigen der Kleider (2 Sam. 14, 2. 19, 24. Dan. 10, 3. Judith 10, 2.), legte allen Schmuck (Ezech. 26, 16. Jon. 3, 6. Judith 10, 3.) selbst die Schuhe ab (2 Sam. 15, 30. Ezech. 24, 17. 23.). — Die Reicheren bestellten Klageweiber (מְקוֹנְנוֹת Jer. 9, 16) welche während der Trauerzeit im Hause und am Grabe Trauergesänge sangen (1 Kön. 13, 20. 2 Chron. 35, 25.), später auch mit Begleitung von Instrumenten (Matth. 9, 23.). Nach der Bestattung fanden Trauermahle statt, welche die Freunde des Verstorbenen den Trauernden bereiteten (2 Sam. 3, 35. Jer. 16, 5. Ezech. 24, 17. Hos. 9, 4.). [König.]

Trauerjahr (annus luctus). Wenn eine Ehe durch den Tod des einen Gatten gelöst ist, so kann der überlebende Theil zwar alsbald ein neues Eheverlöbniß (fr. 10. § 1. Dig. De his qui not. infam. III. 2.), nicht aber auch ohne Dispens eine zweite Ehe schließen. Schon das römische Recht schrieb der Wittwe bei Strafe der Infamie ein Trauerjahr vor (l. 1. 2. Cod. De secund. nupt V. 9. Nov. XXIII. c. 22.), theils um dadurch ihre Achtung gegen den Verstorbenen an den Tag zu legen, theils und vorzüglich um eine turbatio sanguinis zu verhüten (fr. 11. § 1. Dig. De his qui not. III. 2.), da die Wittwe bei Eingehung der zweiten Ehe vielleicht noch von ihrem ersten Manne schwanger sein und folglich die Paternität des Kindes, wenn nicht etwa die Zeit der Geburt des letzteren entscheiden würde, nicht mit Sicherheit ermittelt werden könnte. Daher ist denn auch eine Wittwe, wenn sie bald nach des Mannes Tod geboren hat, nicht gehalten, den Ablauf des Trauerjahres abzuwarten (fr. 11. § 2. Dig. eod. III. 2.). Diese Grundsätze des römischen Rechtes über das Trauerjahr der Wittwen hat auch das canonische Recht angenommen, die Strafe der Infamie aber aufgehoben (c. 4. 5. X. De secund. nupt. IV. 21.). Nach Landesgesetzen ist die Trauerzeit der Wittwe bald ein volles Jahr (Bayer. Minist.-Rscr. vom 9. Oct. 1811), bald auf 9 Monate zurückgesetzt (Preuß. Allg. L. R. Th. II. Tit. 1. § 19 f.; Rscr. vom 24. Nov. 1800); aber auch der Mann gewöhnlich aus Anstandsrücksichten an eine bestimmte — bald halbjährige (Bayern a. a. O.; Königreich Sachsen, Allh. Regulat. vom 15. Januar 1808), bald sechswöchentliche (Preussen l. l.) Trauerzeit gebunden. [Permaneder.]

Trauerkleid, s. Trauer und Trauerzeit.

Trauerreden sind Predigten, welche über den Tod oder wegen des Todes einzelner Personen bei besonderen Veranlassungen gehalten werden. Obwohl es nicht überall in der katholischen Kirche Sitte ist, bei Leichenbegängnissen eine Predigt zu halten, so ist es doch überall Gewohnheit, ja es wird sogar angeordnet, bei dem Tode ausgezeichneter oder hochgestellter Personen, z. B. des Papstes, Landesfürsten, Bischofes ihr Andenken auch durch eine Predigt zu feiern. Zweck derselben ist, durch die Darstellung seiner Tugenden und Verdienste das Andenken an den Verstorbenen den Gläubigen werth zu machen, und ihn ihrem Gebete zu empfehlen. Gegenstand derselben kann daher nur das Leben des Dahingeschiedenen sein. Damit aber diese Rede sich von den profanen Trauerreden unterscheide und auf den Namen einer Predigt Anspruch machen kann, ist nothwendig, daß das Leben des Verstorbenen unter einem religiösen oder moralischen

Gesichtspuncte aufgefaßt und in dieser Beziehung auch dargestellt werde, so, daß die einzelnen Lebensmomente diesen Gesichtspunct oder diese Beziehung erläutern oder beweisen, z. B. der Hauptcharakter in religiöser oder moralischer Hinsicht, oder die Tendenz des Lebens und Wirkens des Verstorbenen, oder eine einzelne Gesinnung oder Handlung desselben; oder es läßt sich als Thema eine einzelne religiöse oder moralische Wahrheit aufstellen, welche dann durch das Leben des Verstorbenen nachgewiesen oder erläutert wird, z. B. der Herr läßt die nicht zu Schanden werden, die auf ihn vertrauen. Bei der Darstellung der Gesinnung, der Absichten und des Wirkens des Dahingeschiedenen fordert es die Pflicht der Wahrhaftigkeit, welche dem Prediger auf der Kanzel vor allem heilig sein muß, daß dieser sich jeder Parteilichkeit enthalte; ebenso ist es der Würde des religiösen Vortrages widersprechend, durch übertriebenes Lob den Dahingeschiedenen verherrlichen zu wollen; zudem schadet es dem Zwecke mehr als es nützt; selbst in seinem Leben sich findende Fehler verschweige man nicht, wenn sie allgemein bekannt sind, und wenn ihre Angabe nöthig ist, um das Leben und Wirken, und den Charakter nicht einseitig, sondern richtig und genau darzustellen; allein man berühre sie nur kurz, und nur in so weit, als es diese Nothwendigkeit fordert, lasse sich weder in eine genaue Aufzählung oder Beschreibung derselben, noch in einen Tadel ein, sondern gehe so bald als möglich auf die Tugenden und Vorzüge desselben über. Trägt die Angabe der Fehler und Sünden zur Erreichung des beabsichtigten Zweckes nichts bei, so verschweige man sie ganz, und spreche nur im allgemeinen von der menschlichen Schwäche und Sündhaftigkeit, ohne in das Einzelne einzugehen. Im Schlusse ist der Verstorbene dem Andenken und resp. dem Gebete der Zuhörer zu empfehlen. Der Styl sei ernst und höherer Art; der Vortrag zeichne sich durch Gefühl und Würde aus. — Die Trauerreden sind Casualreden (s. d. A.). Vgl. auch den Art. Grabreden. [Schauberger.]

Trauerzeit. Man versteht darunter gewöhnlich die Zeit, während welcher der Schmerz über den Tod theuerer und werther Personen feierlich kundgegeben wird. Die feierliche Kundgabe besteht hauptsächlich darin, daß die Trauernden Trauerkleider tragen und von öffentlichen Vergnügungen sich zurückhalten, an denen sie sonst Antheil nehmen. Als Trauerkleider gelten bei dem Frauengeschlechte die Kleider von schwarzer Farbe, bei den Männern die schwarzen Flöre an den Hüten. — Andere Sonderlichkeiten gibt es gewöhnlich in so weit nicht; nur unterscheiden manche auch noch die ganze oder halbe Trauer, je nachdem sie alle ortsüblichen Zeichen der Trauer tragen oder nur einige derselben. Da der Christ den Tod als Uebergang in ein besseres Leben, als Heimkehr ins himmlische Vaterhaus betrachtet, so ist seine Trauer stets eine gemäßigte, eine die Führungen Gottes kindlich anbetende. Von jedem, der in Christo entschläft, gilt, was Augustin (Confess. l. 8. c. 12.) über den Tod seiner Mutter ausspricht: „Nec misere moriebatur, nec omnino moriebatur." Wenn daher Christen dennoch über die Verstorbenen trauern, so geschieht es, weil sie in ihrer Schwachheit den Verlust ihrer Lieben und Theuren bei aller Entschiedenheit ihres Glaubens sehr hart ertragen. „Scio" sagt Chrysostomus (hom. 62. al. 61. in Joann.), „naturam flecti, et quotidianam requirere consuetudinem. Non possumus non lugere; quod et Christus ostendit; lacrymatus enim est de Lazaro. Hoc et tu facito. Lacrymare sed leniter, sed prudenter, sed cum timore Dei. Si sic lacrymeris, non lacrymaris quasi resurrectionem non credens, sed quasi separationem non ferens. Nam illos etiam, qui peregre proficiscuntur, lacrymis prosequimur, sed non quasi desperantes. Sic et tu lacrymas emitte, ac si proficiscentem praemitteres." Die Sitte, die schwarze Farbe als Trauerfarbe zu lieben, ist in der christlichen Kirche uralt. Cyprian (de mort.) und Chrysostomus (hom. 3. in ep. ad Philipp.) kennen sie schon; sprechen sich aber darüber, weil hiedurch den Heiden der Gedanke kommen könnte, als glaubten die Christen nicht in Wahrheit an eine Auferstehung, miß-

billigend aus. Nicht viel später (Vinc. Lirin. Common. c. 6.) stieß man sich nicht mehr daran. [Fr. Xaver Schmid.]

Traumdeuterei. Sie hängt mit dem Glauben an göttlichen Ursprung der Träume zusammen. Wie sich die Gottheit dem Menschengeiste im Traume direct durch Erscheinung und Ansprache kund geben kann (Gen. 20, 3. 10, 24. 1 Sam. 28, 6. 1 Kön. 3, 5.), so kann sie es auch indirect durch Bilder und Symbole. Daraus ergibt sich von selbst der Glaube an höhern Ursprung außerordentlicher Traumbilder und das Bestreben, ihre Bedeutung kennen zu lernen, Träume zu deuten. Schon Josephs Träume werden von seinen Brüdern und seinem Vater gedeutet (Gen. 37, 8. 10.), und bald darauf deutet er selbst die Träume seiner Mitgefangenen sowie des Königs von Aegypten. Eine Traumdeutung aus dem Munde eines Nichtisraeliten und ihre Erfüllung berichtet Richt. 7, 9—25. Die Traumdeutungen in der spätern Zeit durch Daniel sind hinreichend bekannt. Aber neben der wahren Traumdeutung gab es noch mehr falsche. Die vorexilischen Propheten sind gegen die Träume mißtrauisch und warnen vor ihrer Deutung, besonders Jeremias (23, 28.); denn bei selbstgehabten oder vorgespiegelten Traumgesichten war es schwer, die wahren von den falschen zu unterscheiden. Die Nichterfüllung ist freilich das erste Kennzeichen ihrer Unächtheit, aber dieses verwahrt nicht vor der Verführung. Ein anderes Kennzeichen gibt Jeremias in der Tendenz an, welche diese Deutungen haben, das Volk vom Gesetze Gottes abwendig zu machen (23, 27.). In der That war auch Traumdeuterei vielfach ein heidnisches Erbstück und Verführungsmittel, und bei den Aegyptern und Chaldäern so im Schwange, daß der Name der ägyptischen Weisen חרטמים (*ἱερογραμματεῖς* vgl. Gesenius thes. I. 520.) und die Bezeichnung כשׂדים (Chaldaei) geradezu für Traumdeuter und Wahrsager (Astrologen) steht, für welche der Hebräer keinen eigenen Namen hat, wie die Römer, welche, obgleich sie sich viel mit Traumdeuterei abgaben, für alle Arten von Wahrsagern gemeinhin augures gebrauchen. Als man alle übrigen Arten der Wahrsagekunst (aus den Eingeweiden der Thiere, dem Vögelfluge u. s. w.) schon verachtete, hing man noch immer an den Träumen und ihrer prophetischen Bedeutung; die Traumdeuterei erhielt sich durch alle Jahrhunderte, und ein Blick in die reiche Literatur vom 16. bis ins 18. Jahrhundert lehrt uns, welche vage Macht dieser Aberglaube, verbunden da mit den alchymistischen Chimären, über die Gemüther geübt hat, vgl. Hier. Cardanus: commentatio de divinatione ex somniis; Jun. Majus: ritus judicandi somnia; Casp. Peucer: de divinatione; dazu die Schriften von Cornelius Agrippa, Paracelsus, Thurneiser. Aus ihnen wurden die Traumbücher zusammengesetzt, welche noch nicht ganz verschwunden sind. — Man suchte in der alten Welt auch auf künstliche Weise übernatürliche Träume, bei Krankheiten und andern schwierigen Umständen, dadurch zu bekommen, daß man in den Tempeln der Götter, auf den Fellen der Opferthiere oder unter dem Schatten heiliger Bäume schlief, vgl. Virg. Aen. VII. 88. pellibus incubuit stratis somnosque petivit, und dazu die Erklärer. Cic. de Div. I, 43. Aristoph. Put. 653, die Wörterbb. zu incubare. Hieronymus zu Js. 65, 4. („ich strecke meine Hände aus nach einem Volke . . . das in Grabhöhlen wohnt und in Götzentempeln schläft" — Grabhöhlen als Aufenthaltsort der bösen Geister, darin man verweilte, um von ihnen erfüllt zu werden, einen Wahrsagegeist zu empfangen): nihil fuit sacrilegii, quod Israel populus praetermitteret . . . . sedens vel habitans in sepulcris et delubris idolorum dormiens: ubi stratis pellibus hostiarum incubare soliti erant, ut somniis futura cognoscerent, quod in phano Aesculapii usque hodie error celebrat Ethnicorum multorumque aliorum. [Schegg.]

Trauring, s. Brautring und Hochzeit.

Trauung. Die Eheschließung nach Vorschrift der katholischen Kirche oder Trauung im engeren Sinne, welche durch das Eheverlöbniß (s. Bd. III. S.

448 ff.) und sog. Brautexamen (s. Bd. II. S. 142 f.) und die Ausrufung der Verlobten (s. Bd. I. S. 550) eingeleitet wird, kann heutzutage unter Katholiken in kirchlichgiltiger Weise nur in der vom Tridentinischen Concil vorgeschriebenen specifischen Form, nämlich durch die vor dem competenten Pfarrer und in Gegenwart zweier Zeugen abgegebene Erklärung des beiderseitigen Eheconsenses vorgenommen werden (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1. Decr. de ref. matrim.). Die Competenz des Pfarrers bestimmt sich gemeinrechtlich nach dem Domicil der Verlobten, und wenn diese zwei verschiedenen Pfarreien angehören, so ist jeder der beiden Pfarrer an sich gleichberechtigt; nur muß der die Trauung Vollziehende sich vorerst durch den vom anderen Pfarrer ausgefertigten Verkünd- oder Ledigschein versichern, daß das Aufgebot gehörig geschehen und kein Hinderniß entdeckt worden sei. Staatsgesetze haben indeß bald dieselbe Gleichberechtigung der beiden Pfarrer ausgesprochen (z. B. Oestreich, Ehepatent vom 16. Jan. 1783. § 89, und Allg. bgl. Gesetzbuch von 1811. § 75; Bayer. Landrecht Thl. I. Cap. VI. § 5. Nr. 3.); bald den Pfarrer der Braut allein (wie in Preußen: Allg. L.-R. Thl. II. Tit. 11. § 435; im Königreich Sachsen: Rescr. vom 13. Jan. 1812; im Großherzth. Sachsen: Ges. vom 7. Oct. 1823. § 46.); bald ausschließlich den Pfarrer des Bräutigams (so in Churhessen); oder auch den Pfarrer des künftigen Wohnorts oder der Ansäßigmachung der Eheleute (wie in Baden) für berechtiget erklärt, die Copulation zu vollziehen. Gültig bleibt übrigens die Ehe, ob der eine oder der andere traut. Soll aber ein nichtberechtigter Pfarrer die Trauung verrichten, so bedarf er bei Strafe der Suspension von dem competenten Pfarrer der Verlobten einen Entlaßschein; und ebenso muß, wenn nach dem Wunsche der Brautpersonen ein anderer Priester die Copulation vornimmt, dieser die specielle Erlaubniß des zuständigen Pfarrers haben. Der von dem competenten Pfarrer Delegirte aber kann nicht wieder einen anderen Pfarrer oder sonstigen Priester subdelegiren, wenn nicht schon der Parochus proprius seine Erlaubniß auch hiezu gegeben hat. Heimathlose (s. d. A.) können nach canonischem Rechte mit bischöflicher Erlaubniß von dem Pfarrer ihres zufälligen Aufenthaltsortes nach reiflicher Untersuchung allenfallsiger Ehehindernisse und nachdem ihnen statt der bei solchen Individuen zwecklosen Proclamationen das juramentum libertatis oder der sog. Ledigkeitseid (s. Eid, Bd. III. S. 469) abgenommen worden ist, copulirt werden; doch haben Landesgesetze hierüber verschiedene Beschränkungen ausgesprochen, und die Trauung jedenfalls von der beizubringenden polizeilichen Heirathslicenz abhängig gemacht, ohne welche überhaupt keine Ehe kirchlich geschlossen werden soll. Ueberdieß haben in allen teutschen Staaten Militärpersonen, Staatsbeamte und andere in bindenden Dienst- oder Unterthänigkeitsverhältnissen stehende Personen sich über die Bewilligung ihrer respectiven Vorgesetzten auszuweisen. Verwittwete Personen, wenn sie zur zweiten Ehe schreiten wollen, müssen unerläßlich den Todtenschein (s. d. A.) über das wirklich erfolgte Ableben ihrer früheren Gatten beibringen. Endlich wird jedem Brautpaare in der Regel ein Zeugniß über den Empfang der hl. Sacramente der Buße und des Abendmahls abverlangt, zumal wenn ihnen ein anderer Priester, als der eigene Pfarrer, diese Sacramente gespendet hat. Da die Trauung ein Jurisdictionsact ist, so kann der ordnungsmäßig instituirte Pfarrer, auch wenn er nicht Priester ist, gültig copuliren (Decl. S. Congr. Conc. Trid. vom 1. Dec. 1593); wohl aber muß der vom Bischofe oder von dem Parochus proprius Delegirte nach dem Wortlaut des Tridentinischen Decretes ein Presbyter sein. Auch der suspendirte oder mit dem kleinen Banne oder dem Interdict belegte, sowie der bloß putative Pfarrer (wenn der Irrthum ein allgemein in der Gemeinde herrschender ist, und ihm wenigstens ein titulus coloratus zur Seite steht) traut gültig, wenn gleich illicite (Vgl. die Abhdlg.: „Ueber die Gegenwart des Pfarrers bei Abschließung einer Ehe," in Weiß's Archiv der Kirchenrechtswissenschaft Bd. II. Nr. IV. S. 74 bis

107). Da ferner das Tridentinische Concil nur die Gegenwart des Pfarrers erfordert, so ist die Gutheißung der Ehe von seiner Seite oder dessen ausdrückliche Einladung zur Copulation so wenig nöthig, daß die Erklärung der Verlobten auch vor dem bloß zufällig anwesenden und die Heirath mißbilligenden Pfarrer, wenn er nur die Consenserklärung wirklich vernommen hat, vollkommen genügt (Decl. S. Congr. Conc. Trid. vom 19. August 1593; Benedict. XIV. De syn. dioeces. Lib. XIII. c. 23. nr. 5.). Dasselbe gilt von den Zeugen, welche gleichzeitig zugegen sein müssen. Die Unterlassung der Consenserklärung vor dem Pfarrer und zweien Zeugen zieht da, wo das Tridentinische Concil publicirt und angenommen ist, Nichtigkeit der Ehe nach sich (Conc. Trid. l. l.). In Ländern aber, wo dasselbe nicht recipirt ist, bleibt die Ehe auch dann in Kraft, wenn diese specifische Form nicht eingehalten und nur der beiderseits erklärte Entschluß, eine monogame lebenslängliche Verbindung zu schließen, außer Zweifel ist. Nur dürfen begreiflich die Verlobten, die ihr Domicil in einem Lande haben, wo das Tridentinum gilt, nicht absichtlich (in fraudem legis) sich in einem Orte, wo jene Promulgation nicht erfolgt ist, trauen lassen, widrigenfalls diese Trauung als erschlichen kraftlos wäre (Decl. S. Congr. Conc. Trid. vom 7. Sept. 1626; Benedict. XIV. De syn. dioec. Lib. XIII. c. 4. nr. 10.). Der regelmäßige Ort der Copulation ist nach einer von allen Diöcesanstatuten wiederholten und auch von den weltlichen Gesetzgebungen unterstützten Vorschrift die Kirche oder eine benedicirte Capelle. Ausnahmsweise finden wohl auch Trauungen in der Wohnung der Verlobten statt, doch wird hiefür die bischöfliche Erlaubniß und vielfältig auch die Dispens der weltlichen Regierung nöthig, wo nicht Nothfälle oder ein landesgesetzliches Privileg von letzterer befreien (s. Haustrauung, Bd. IV. S. 896). In der Regel wird mit der Trauung zugleich die priesterliche Segnung der Ehe (benedictio matrimonii) verbunden. Sie ist eine altehrwürdige von der Kirche bei Strafe schwerer Censuren von jeher gebotene Feierlichkeit, wenngleich im Abendlande an deren Beobachtung die Gültigkeit der Ehe nicht geknüpft ist (s. Einsegnung der Ehe, Bd. III. S. 494 ff.). Die geschehene Trauung muß nach dem mehrerwähnten Tridentinischen Decrete in das pfarramtliche Eheregister (s. Kirchenbücher, Nr. III. 2. Bd. VI. S. 128) eingetragen werden. Vgl. noch die Art. Competenz, Consens der Ehegatten, Concubinat und Hochzeit. [Permaneder.]

Trauungsreden an Brautleute bei Eingehung der Ehe. Sie gehören zu den Casualreden, und ihr Zweck ist, diesen die Heiligkeit und Wichtigkeit des neuen Standes an's Herz zu legen. In den Ritualbüchern der meisten Diöcesen kömmt eine Anrede an Brautleute vor und es ist vorgeschrieben, sich derselben zu bedienen; jedoch ist es auch erlaubt, nach den Umständen dazu Zusätze zu machen, ja bei wichtigen Gründen und Veranlassungen auch eine andere Anrede zu halten. Der Gegenstand derselben ist wohl auf das eheliche Leben und Verhältniß beschränkt; allein er kann doch, auch innerhalb dieser Grenzen noch verschieden sein, je nachdem der Charakter und die Beschaffenheit der Brautleute und ihre Verhältnisse verschieden sind, in welche diese durch den neuen Stand eintreten; so kann derselbe sein z. B. die Heiligkeit oder Wichtigkeit der Ehe überhaupt, oder die vorzüglichsten Pflichten dieses Standes, zurückgeführt auf einige Hauptpuncte, oder eine einzelne Pflicht, welche sich speciell aus den neuen Verhältnissen der neuen Eheleute ergibt, oder die Bedingungen einer christlichen glücklichen Ehe, oder die Haupthindernisse derselben, welche in den Standesverhältnissen der Eheleute liegen u. s. w. Dieses Thema wird dann erläutert und dargestellt durch die speciellen Pflichten und Verhältnisse der Brautleute und durch die hieher gehörenden dogmatischen und moralischen Lehren. Der Styl richte sich nach der Bildung der Brautleute, dürfte aber in der Regel kernig und gewählt sein; der Vortrag sei herzlich und liebreich ermahnend; zudem dürfte wohl die Rücksicht auf

die Gemüthsstimmung der Brautleute fordern, daß diese Anrede kurz, wenigstens nicht zu lang sei. [Schauberger.]

Trauungsschein ist eine aus der pfarramtlichen Ehematrikel ausgezogene Urkunde, durch welche das eheliche Verhältniß zweier Personen verschiedenen Geschlechtes in öffentlichbeglaubigter Weise attestirt wird. Die auszufüllenden Rubriken des Eheregisters enthalten in der Regel Tauf- und Familiennamen, das Alter, die Religion, den Stand und Wohnort der Getrauten sowie ihrer Beiständer oder Zeugen, das Datum der obrigkeitlichen Heirathslicenz nebst Benennung der Behörde, welche dieselbe ausgestellt, dann die Zeit und den Ort der Trauung, den Namen des Pfarrers oder delegirten Stellvertreters, der die Copulation vollzogen, endlich die legale Fertigung des Documentes mittelst Pfarrsiegels und Unterschrift des Pfarrers. Im Uebrigen vgl. d. Art. Kirchenbücher, Nr. III. 2. und Nr. IV. Bd. VI. S. 128).

Trebellianische Quart, s. Quarta Trebelliana.

Trennende Ehehindernisse, s. Ehehindernisse.

Trennung der Ehe, s. Ehescheidung.

Trennung der Pfründe, s. Kirchenamt.

Tres tabernae, s. Forum Appii.

Treuga Dei, s. Gottesfriede.

Tribur, Synode zu, s. Hatto I.

Tribut der griechischen Patriarchen an den Sultan, s. griechische Kirche (Bd. IV. S. 771).

Trident, s. Trient.

Trient, (lat. Tridentum, ital. Trento), eine schon unter den Römern blühende Stadt des südlichen Tyrols und Sitz des Bischofs der gleichnamigen Diöcese, welche seit der Mitte des fünften Jahrhunderts bis 1751 unter dem Patriarchate von Aquileja stand und bei Aufhebung desselben vermöge Bulle vom 18. August 1752 eine Suffragankirche von Görz werden sollte, aber von dieser Zeit an als eine exempte, dem apostolischen Stuhle unmittelbar unterworfene Kirche betrachtet und als solche von Pius VII. und Leo XII. anerkannt wurde; erst in neuester Zeit wurde sie dem Erzbischofe von Salzburg als Suffragankirche untergeordnet. — Der erste urkundlich erweisbare Bischof der Diöcese Trient war Abundantius, der als solcher dem Kirchenrathe von Aquileja an. 381 beiwohnte; er war der unmittelbare Vorfahr des hl. Vigilius, welcher in Judicarien des Martyrtodes starb. — Seit seinem Bestehen theilte dieses Bisthum mit den Bischöfen von Salzburg, Brixen, Chur und Augsburg die geistliche Verwaltung des unter dem heutigen Namen: Grafschaft Tyrol — begriffenen „Landes im Gebirge.“ Bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts umfaßte dasselbe den ganzen Nonsberg und von der Passer, welche es ihrer ganzen Länge nach von der Diöcese Chur schied, das ganze südliche tyrolische Etschland sammt seinen Nebenthälern, mit Ausnahme der Decanate Pergine, Levico, Strigno und Primiero, welche den Diöcesen von Feltre und Padua angehörten, sowie der Pfarren Avio, Pilcante und Brentonico, welche der Diöcese von Verona einverleibt waren. Nordwestlich grenzte sie an die Diöcesen Chur und Brixen auf der höchsten Bergspitze in Passeyr, der Fürst genannt. Nordöstlich begriff sie das Flußgebiet des Eisacks bis an den Tinnenbach am rechten, und bis an den Cardaunerbach auf dessen linken Ufer, südlich grenzte sie an die Diöcesen Feltre, Padua und Verona, so wie südwestlich an die von Brescia. — Diesen Umfang behielt sie bis zum J. 1785, wo vermöge Uebereinkunft Kaiser Josephs II. mit Papst Pius VI. von den Diöcesen Feltre, Padua und Verona die oben erwähnten, bisher ihnen zugehörigen tyrolischen Decanate und Pfarreien an den Bischof von Trient, so wie von diesem die bisher ihm unterworfenen Pfarreien Tignalo, Bagolino und Tremosino an die Diöcese Brescia dafür abgetreten wurden. — So blieb es bis zur

Wiedervereinigung Tyrols mit Oestreich, wo dann 1816 ein Theil des von der Churer Diöcese abgerissenen Antheils im Burggrafenamte und Vinschgau, bestehend aus 14 Pfarreien, 5 Curatien und 12 Expostituren, in allem 22,376 Seelen (s. d. Art. Chur), der Diöcese Trient zugetheilt wurden, und noch 1818 vom Bisthume Brixen 8 Pfarreien, 14 Curatien und 16 Expostituren mit einer Seelenzahl von 22,386 sammt dem ursprünglichen brixnerischen Bischofssitze Säben (s. d. Art. Seben) an Trient übergingen, welche Aenderung auch durch Bulle Pius VII. vom 2. Mai 1818 gebilliget wurde. Vermöge dieser Vergrößerung folgt die Abgrenzung der Diöcese nunmehr der politischen Kreiseintheilung des Landes und umfaßt 1) den Kreis Roveretø, 2) den Kreis Trient, welcher Kreise Bevölkerung mit wenigen Ausnahmen italienisch ist, und endlich 3) den Bozner Kreis, dessen Bevölkerung mit wenigen Ausnahmen teutsch ist. — Gegenwärtig enthält diese Diöcese 35 Decanate und nach neuester Angabe eine Seelenzahl von 432,922 Seelen. — An der Cathedrale besteht ein Domcapitel, aus drei Würdenträgern: dem Dombechant, Dompropst und Archidiacon, — und fünf Canonikern zusammengesetzt. In Trient werden die Consistorialberathungen regelmäßig nicht gehalten, sondern der Bischof erlediget alle Angelegenheiten mit beliebiger Benützung seiner Räthe und zwar unter der Bezeichnung „Ordinariat," wobei der bischöfliche Provicar den wesentlichsten Einfluß hat. — In der Diöcese befindet sich das Collegiatstift zu Arco mit einem Erzpriester und 8 Canonikern, 2) das Collegiatstift zu Bozen mit einem infulirten Propste, aufgehoben 1808 und noch nicht hergestellt. — An Ordenshäusern zählt die Diöcese 1) ein Priorat der aus Kloster Muri im Aargau vertriebenen Benedictiner in dem ehmaligen ums J. 1160 gestifteten Augustinerchorherrnstift zu Gries; 2) ein Collegium der Benedictiner von Marienberg zu Meran, wo sie das Gymnasium versehen, 3) ein Kloster der Conventualen zu Riva, ferner 10 Franciscaner- und 13 Capucinerklöster und ein Superiorat der Serviten in dem Wallfahrtsorte Weisenstein bei Bozen, endlich noch eine Teutschordenscommende zu Bozen; — an weiblichen Klöstern: drei der Töchter zum hl. Herzen Jesu, eines der Schwestern der Liebe, zwei der englischen Fräulein, eines der Servitinnen, eines der Benedictinerinnen, ein neues der Dominicanerinnen, vier der Tertiarinnen nebst den Ansiedlungen der barmherzigen Schwestern an 16 verschiedenen Orten und vier Instituten der Teutschordensschwestern. — Die Bischöfe von Trient besaßen auch lange ein weltliches Gebiet, denn 1027 schenkte Kaiser Conrad II. dem Bischofe Ulrich II. von Trient die Grafschaft Trient mit allen ihren Zugehörden und Nutzungen, und so wurden die Bischöfe von Trient teutsche Reichsfürsten mit Sitz und Stimme auf dem Reichstage. 1182 erhielt Bischof Salomo von Kaiser Friedrich I. das Brücken- und Schiffrecht, so wie auch das Münzrecht. Durch Schenkungen, Kauf, Tausch und andere Mittel mehrten sich die weltlichen Besitzungen des geistlichen Fürstenthums, so daß es zur Zeit der Säcularisation und Vereinigung desselben mit Tyrol an. 1803 — 146,000 Einwohner auf 65 Quadratmeilen zählte. — Jedoch stand das Fürstenthum Trient seit vielen Jahrhunderten durch besondere Verträge, besonders dem vom J. 1365 mit der Grafschaft Tyrol in näherer Verbindung, die Grafen von Tyrol waren seit der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts dessen Schirmvögte, leider nur zu oft statt dessen auch dessen Bedränger, — die Fürstbischöfe besuchten die tyrolischen Landtage entweder in eigener Person oder durch ihre Stellvertreter und entrichteten ihre Steuern in die Casse der tyrolischen Landschaft. — Traurig war oft die Lage dieses geistlichen Fürstenthums inmitten der stets unruhigen italienischen Republiken und Städte und des eigenen fehdelustigen Adels auf der einen und der nimmersatten Vergrößerungssucht der Grafen von Tyrol und ihrer Nachfolger auf der andern Seite, was nicht selten traurige Zerwürfnisse herbeiführte, die auch nachtheilig auf die geistliche Verwaltung des Bisthums einwirkten; so unter Graf Meinhard II.,

Ludwig dem Brandenburger, Herzog Friedrich mit der leeren Tasche und dessen Sohn Sigmund u. s. w. — Dieß hinderte jedoch nicht eifrige Bischöfe durch öftere Diöcesansynoden und wirksame Synodalstatuten so wie durch öftere canonische Visitationen den Geist ihres Clerus zu heben und das geistige Wohl der ihnen anvertrauten Heerde zu fördern. Von Diöcesansynoden sind urkundlich erweisbare: im Jahre 1208, 1224, 1276, 1279, 1318, 1323, 1336, 1339, 1344, 1439, welche der hl. Johannes Capistranus (s. d. A.) mit einer gehaltvollen Rede eröffnete, ferner 1489, 1496, 1497, 1507, 1514, 1525, 1579, 1593, 1716. Unter diesen ist die merkwürdigste die von 1593 von dem thätigen Bischof Ludwig von Madruzz gehaltene, deren Beschlüsse dann 1594 gedruckt und 1693 so wie 1758—1762 und neuerdings 1841 mit Beigabe einiger von spätern Bischöfen vermehrt — neu aufgelegt wurden; auch ließ derselbe Bischof Ludwig Madruzz zu Erzielung der Gleichförmigkeit in den Kirchengebräuchen 1583 die Ausgabe eines Auszugs des römischen Rituals besorgen. Eben so sorgte er für das Wohl seiner Diöcese durch Errichtung und Erweiterung eines Clericalseminars 1579, um dem Mangel an Priestern und besonders tauglichen Individuen abzuhelfen. — Unter den Bischöfen und Fürstbischöfen von Trient verdienen besondere Erwähnung: der hl. Vigilius (um 385—400), Adalpret II. (1156 bis 1177), Friedrich von Wangen (1207—1219), Bernhard von Cles, auch Cardinal und später auch Bischof von Brixen (1514—1539), — Cardinal Christoph von Madruzz (s. den Art. Madruzz) und zugleich Bischof von Brixen, beim Concilium von Trient in großem Ansehen. Ewig denkwürdig wird auch Trient eben wegen dieses daselbst gehaltenen letzten allgemeinen Conciliums bleiben, welches am 13. December 1545 eröffnet und unter manchen Unterbrechungen am 4. December 1562 geschlossen wurde. — Zur Literatur: Bonelli, Notizie istorico-critiche intorno al B. Adalpreto Trento 1760 und 1761. 2 Bde., und Bonelli Notizie istorico-critiche della Chiesa di Trento 1762—1765. 2 Bde. — P. Casimir Schnitzer: Die Kirche des hl. Vigilius und ihre Hirten, 3 Abthl. Bozen 1825. — Croniche di Trento, von Giano Pirro Pincio. Trento 1648. Hieronymus Tartarotti, De Origine Ecclesiae Tridentinae Dissertatio. Venetiis 1743, Memorie istoriche intorno alla vita e morte de S. Sisinio, Martirio ed Alessandro. Rovereto. Vgl. hiezu d. A. Brixen. [Justinian Ladurner.]

Trient, allgemeine Kirchenversammlung von. War am Ende des 15. Jahrhunderts das Verlangen nach einer allgemeinen Kirchenversammlung, welche eine durchgreifende Verbesserung in der Kirche an Haupt und Gliedern durchführen sollte, schon mehrere Male laut geworden: so wurde durch die von Luther verursachte Kirchentrennung das Bedürfniß einer solchen Kirchenversammlung, auf welche Luther selbst sich berief, um so lebendiger gefühlt. So verlangten die teutschen Fürsten auf dem Reichstage zu Nürnberg (September 1522 bis März 1523), zu welchem Papst Hadrian VI. (s. d. A.), dem die Beilegung des Kirchenstreites sehr am Herzen lag, seinen Nuntius Chieregati (s. d. A.) abgeschickt hatte, vom Papste in Jahresfrist die Berufung eines Conciliums in einer ansehnlichen teutschen Stadt. Papst Hadrian VI. starb aber schon am 14. September 1523. Ihm folgte Papst Clemens VII. (s. d. A.), welcher gleich vom Anfange seines Pontificates an sich, freilich ohne günstigen Erfolg, bemühete, die Kirchentrennung zu heben. Er wurde durch die Kriege Kaisers Carl V. mit dem Könige Franz I. von Frankreich, so wie durch die Einfälle der Türken in die östreichischen Staaten gehindert. Auf dem Reichstage zu Speyer (1529) drang die Mehrzahl der Stände auf ein Generalconcilium, welches in Teutschland gehalten werden sollte. Im Abschiede des Reichstages von Augsburg (1530) wurde bestimmt, die Lutheraner sollten unbedingt zur katholischen Kirche zurückkehren, und die Beurtheilung ihrer Lehren einem spätern Concilium anheimstellen. Die Erwartungen der Protestanten von dem Concil

ersieht man aus den Aeußerungen Luthers in einem Briefe an Melanchthon, in welchem es unter Anderm heißt: „Jedoch, wenn sie spielen mit dieser Verheißung des Conciliums, jene betrüglichen Teufel, so würde ich zu gleicher Zeit mit ihnen spielen, appellirend von ihren Drohungen an jenes nichtige Concilium, was niemals stattfinden wird, damit wir indessen Frieden haben." In einem ausführlichen Gutachten über das kaiserliche Decret vom 22. September spricht Luther sich dahin aus: „das Concil sei in dem Sinne anzunehmen, daß ihre (d. i. der Protestanten) Lehre wahr sei auch ohne dasselbe, und kein Engel vom Himmel daran ändern könne, sondern auch ein Engel, wenn er sich dessen vermässe, mit dem Anathema zu belegen und zu excommuniciren wäre, also viel weniger Kaiser, Bischöfe, Papst darüber urtheilen könnten." (Bucholtz, Geschichte der Regierung Ferdinand I. Bd. 3. S. 567.) — Papst Clemens VII. schlug im J. 1530 ein Concilium vor, und brachte zur Abhaltung desselben nicht bloß Städte im Kirchenstaat, sondern überhaupt italienische, wie Mantua, Mailand u. s. w., welche zum Theile im Gebiete des Kaisers lagen, in Vorschlag, und wünschte, der Kaiser möge persönlich dem Concilium beiwohnen. Zugleich aber damit machte der Papst auf die Schwierigkeiten aufmerksam, welche zu einer solchen Zeit und unter solchen Umständen der Abhaltung einer allgemeinen Kirchenversammlung im Wege standen. Er sprach sich in einem Schreiben an den Kaiser vom 31. Julius 1530 dahin aus: „Es ist unnöthig, bereits verdammte Lehren auf einer Kirchenversammlung noch einmal zu untersuchen und zu beurtheilen; auch muß man besorgen, daß die Neuerer daselbst noch weiter vorschreiten und weltliche wie geistliche Einrichtungen anfeinden werden. Doch gebe ich (obwohl auch ein hindernder Türkenkrieg bevorsteht) den Gründen des Kaisers nach und bin bereit, die Versammlung zu berufen, nur mag er dafür sorgen: daß die Protestanten den an sie ergangenen Forderungen wirklich genügen, sich dem Concilium unterwerfen, und daß die fraglichen Puncte möglichst kurz zusammengestellt werden. Führt man unter ihnen das gesetzlich Feststehende als zweifelhaft an, so müssen alle Gesetze ihre Kraft, alle Entscheidungen das öffentliche Vertrauen verlieren. Oder soll etwa nur die Bibel und nur nach lutherischer Uebersetzung gelten mit Verwerfung aller andern Auctoritäten? Wahrlich, eine Kirchenversammlung so angeordnet, wie es Recht und Herkommen mit sich bringen, werden die Lutheraner als unfrei und unpassend verwerfen; eine, angeordnet nach ihrem Sinne, muß das Uebel auf den höchsten Punct treiben, und alles Weltliche und Geistliche dem Richterstuhl der Menge unterwerfen." (Raumer, Friedr. Geschichte Europa's seit dem Ende des 15. Jahrhunderts, Leipzig 1832 f. Bd. 1. S. 425 f.) Nun wurden neue Unterhandlungen zwischen dem Kaiser und dem Papste gepflogen, und in deren Folge am 28. November 1532 ein Consistorium berufen. In diesem wurde einstimmig beschlossen, ein Concil solle stattfinden, Ort und Umstände aber der Weisheit des Papstes überlassen bleiben. Schon unter dem 10. December erging das betreffende Breve an alle Fürsten, es wurde in ihm der Beschluß erklärt, das Concilium in der dazu am bequemsten gelegenen Stadt zu halten, und nächstens anzukündigen. Der Papst setzte unterdessen die Verhandlungen mit dem Kaiser Carl V. und dessen Bruder Ferdinand fort und überschickte letzterem durch den Protonotar Uberto zwei Denkschriften, von denen sich die eine über die Gefahren und Schwierigkeiten eines Conciliums, die andere über die Bedingungen aussprach, im Falle es stattfinden sollte. Besonders war es von Wichtigkeit, ob Frankreich sich an dem Concilium betheiligen werde, und der Papst legte mit Recht hierauf den größten Nachdruck. — Kaiser Carl begab sich nach dem siegreichen Kampfe gegen den türkischen Sultan Soliman nach Bologna, um mit dem Papste, namentlich über das Concilium, zu berathen. Beide einigten sich dahin, der Papst solle einen Nuntius und gleichzeitig der Kaiser einen Gesandten

an die teutschen Fürsten senden, und sie einladen, das Concilium unter den vom Papste für nothwendig erachteten Bedingungen anzunehmen. Der Papst möge außerdem zu demselben Zwecke ein Breve erlassen, welches bereits unter dem 10. Januar 1533 erfolgte. Er erwähnte in demselben, der Kaiser habe auf's Neue einen solchen Eifer für das Concilium gezeigt, daß er dadurch allein schon würde bestimmt worden sein, wenn er auch nicht sonst schon dazu bereit wäre. Nur sei unumgänglich nothwendig, daß auch die übrigen christlichen Fürsten daran Theil nähmen, welches er durch Briefe und Nuntien zu fördern suchen wolle. Sofort sandte Papst Clemens den Bischof von Reggio, Hugo Rangone an die teutschen Fürsten, und seinen geheimen Kämmerer Ubald Ubaldini an die Könige von Frankreich und England, um das Nähere über das abzuhaltende Concilium einzuleiten. Den Nuntius begleitete als Gesandter von Seiten des Kaisers Lambert von Briarede, Präsident des Rathes von Flandern. Die päpstlichen Gesandten sollten über mehrere Puncte als Grundlage der weiteren Verhandlung mit den Fürsten sich besprechen. (Diese Bedingungen, Puncte oder Artikel, acht an der Zahl finden sich: Pallavicini, Gesch. d. trientischen Conciliums, Buch 3 oder nach der teutschen Uebersetzung von Theodor Friedrich Klitsche, Augsburg 1835 ff. Bd. 1. S. 251 f. und auch bei C. A. Menzel, neuere Geschichte der Teutschen, Breslau 1826 ff. Bd. 2. S. 29 f.) Der päpstliche Abgeordnete und der kaiserliche Gesandte kamen zuerst zum Churfürsten Johann Friedrich von Sachsen, welchem sie in Weimar den erhaltenen Auftrag zuerst mündlich erörterten und dann schriftlich überreichten. Die übergebenen Puncte wurden nun von dem Churfürsten den Theologen Luther, Bugenhagen, Justus Jonas und Melanchthon zur Begutachtung eingehändigt; aber von diesen in recht verletzender Weise beantwortet (C. Riffel, christliche Kirchengesch. der neuern Zeit. Bd. 2. S. 485 ff.) Die von diesen Theologen entwickelten Ansichten waren maßgebend für die zu Schmalkalden (im Juni 1533) versammelten protestantischen Fürsten und Stände, deren Antwort jedoch, wenn möglich noch verletzender war, als die der Theologen (Riffel, a. a. O. Bd. 2. S. 489 f.). Es war so nicht schwer, die Einsicht zu gewinnen, das bis dahin allgemein gepriesene Mittel eines Conciliums werde die Einheit der Kirche und des Glaubens eben so wenig herstellen, als der Reichstag und die früheren Versuche im Wege gütlicher Verhandlungen und durch Religionsgespräche: wollten ja doch die Protestanten alle geschichtliche Entwicklung der Kirche und des religiösen Lebens vernichten, und den todten, so vieldeutigen und vielgedeuteten Buchstaben der hl. Schrift lediglich zum obersten Richter erheben; setzten sie ja die Freiheit des Conciliums darein, daß es ohne kirchliches Haupt sei und wollten sie ja erst dann sich zur Annahme seiner Beschlüsse verstehen, wenn sie die Einsicht gewonnen hätten, daß sie mit der hl. Schrift (nach ihrer Auslegung) übereinstimmten. Nichts desto weniger betrieb Papst Paul III. (Clemens war am 25. September 1534 gestorben) mit dem größten Eifer die Sache des Conciliums. Er erließ zu dem Ende Schreiben an die christlichen Fürsten und schickte ihnen Gesandte, um ihnen seinen ernsten Entschluß anzuzeigen und sie zur kräftigen Unterstützung aufzufordern, damit das Vorhaben endlich gelingen möge. Nach Teutschland schickte er als Nuntius den Bischof von Capo d'Istria, Peter Paul Vergerio, welcher dem römischen Könige und den teutschen Fürsten nicht unbekannt und wegen seines versöhnlichen Charakters und wegen seiner aufrichtigen Gesinnung bei Allen beliebt war. Der Nuntius reisete mit Empfehlungsschreiben und Instructionen versehen eilends von Rom ab, ganz gegen Luthers Erwartung, welcher sich gegen den Churfürsten von Sachsen dahin aussprach, er könne es nicht als Ernst ansehen, daß der Papst ein Concilium wolle. Davon konnte jedoch Luther sich bald überzeugen, daß es jetzt ernst gemeint sei. Der päpstliche Gesandte erfuhr zu Halle die Abwesenheit des Churfürsten von Sachsen, erbat

sich dann ein sicheres Geleit durch dessen Land, um sich zum Churfürsten von Brandenburg begeben zu können. Ueberall wurde er ehrenvoll empfangen und bewirthet. Von Berlin reisete er über Dresden nach Prag, um den Churfürsten von Sachsen aufzusuchen. Dieser hatte sich von Luther die übermüthige Ansicht einpflanzen lassen, die Protestanten bedürften für sich keines Conciliums. Er suchte daher dem päpstlichen Gesandten gegenüber zuerst hinter diesem Bollwerke sich zu verstecken, und erklärte zum Schlusse, um weitere Verhandlungen abzuschneiden, er müsse zuerst mit seinen Glaubensverwandten Rücksprache nehmen. Sie kamen zu dem Zwecke (am 6. December 1535) zu Schmalkalden (s. d. A.) zusammen und beriethen über die Anträge des päpstlichen Gesandten, welche dieser dem Churfürsten auf dessen Verlangen schriftlich übergeben hatte; zeigten aber in ihrer Erwiederung einen Trotz, welcher alle früheren Aeußerungen bei weitem übertraf (Riffel a. a. O. Bd. 2. S. 493 f.). Mit der Berufung eines allgemeinen Conciliums war es überhaupt wohl den Protestanten nie so recht Ernst; alle möglichen Rechtsinstanzen, sowohl kirchlicher als politischer Art, hatten sie ergriffen; weil aber alle gegen sie entschieden hatten, wurden sie von ihnen als parteiisch verworfen. Nun blieb nur noch das letzte Mittel, eine allgemeine Kirchenversammlung übrig; man eilte aber nicht es anzuwenden, eben weil es das letzte war: denn für den Fall, daß die Synode, wie leicht vorauszusehen war, alle früheren Erkenntnisse bestätigte, und in letzter Instanz den höchsten Richterspruch gegen die Protestanten erließ, hätten sie keinen weiteren Vorwand für ihre Protestation gehabt. Je weniger sie so selbst geneigt waren, und je ungünstiger der Zeitpunct, um so hartnäckiger bestanden sie trotzdem darauf, was durchaus nicht in ihrem wahren Wunsche lag. Bei jeder Gelegenheit forderten sie die Berufung des Conciliums, um so in den Augen der Bessern sich einen guten Schein zu erhalten; fürchteten aber am meisten die Verwirklichung ihres Verlangens. Ohne davon nach Außen hin etwas verlauten zu lassen, beruhigten sie sich bei dem Gedanken, ein Concilium werde so bald nicht zu Stande kommen: je fester aber diese Hoffnung in ihnen war, um so lauter und rücksichtsloser klagten sie den Papst an, er treibe mit der Christenheit ein arges Spiel. — Nun erließ der Papst unter dem 2. Juni 1536 eine Bulle, welche in einem am 20. Mai gehaltenen Consistorium vorgelesen und genehmigt worden war, wodurch er das Concilium auf den 23. Mai 1537 nach Mantua ausschrieb. Zugleich damit setzte er durch besondere Schreiben alle christlichen Könige von seinem Vorhaben in Kenntniß, ermahnte die Streitenden zur Eintracht und Versöhnung, und umgab sich mit den tüchtigsten Männern, welche zum Theile schon unter Papst Hadrian VI. an einer ächten Reformation mit Ernst und Nachdruck gearbeitet hatten, und durch ihre Frömmigkeit, Einsicht, Erfahrung und Milde zu diesem so schwierigen Geschäfte ganz besonders geeignet waren. Zugleich ernannte der Papst eine Commission von Cardinälen und Bischöfen, welche alle Mißbräuche und Uebelstände sowohl in der geistlichen als weltlichen Verwaltung der Stadt Rom, des päpstlichen Hofes u. s. w. abschaffen sollte, um so einen nichtigen Vorwand, welchen die Protestanten, übrigens lange Zeit mit vielem Glücke ausgebeutet hatten, für immer zu beseitigen. Doch brachte dieses wohlgemeinte Unternehmen nicht die gewünschten Früchte. Die Aeußerungen der Commission waren eben so freimüthig, als ihre Vorschläge das Beste der Kirche bezweckten: Luther aber, sobald er ihrer ansichtig wurde, ließ sie drucken und begleitete sie mit einer Vorrede und Randglossen, in welchen die Zugeständnisse bestehender Mißbräuche zu neuen Schmähungen verwendet, und die guten Vorschläge als List, Heuchelei und Betrug gedeutet und verdächtigt wurden. Besonders trat hier die alte Lüge, man treibe in Rom mit dem Concilium nur Spott, wieder neuausstaffirt hervor; und doch wußten die Protestanten zu gut, daß es der heiligste Ernst sei, hatte ja doch, weil sie dieses wußten, der Churfürst von Sachsen gleich nach dem Er-

scheinen der Convocationsbulle Luther den Auftrag gegeben, für die nächste Versammlung in Schmalkalden (Februar 1537) die Artikel der protestantischen Lehre zusammenzustellen und anzuzeigen, was und in wiefern sie den Päpsten nachgeben könnten, und wobei sie endlich zu beharren und zu bleiben gedächten. Diese von Luther in 23 Artikeln abgefaßte Schrift stimmt im Wesentlichen mit der Ausburgischen Confession überein, ist aber mit einem durchaus feindseligen Herzen und einer Feder voll Bitterkeit geschrieben (s. den Art. symbolische Bücher Bd. 10. S. 568). Und wenn die Augsburgische Confession mehr darauf ausgeht, die Gegensätze möglichst zu verhüllen und zurücktreten zu lassen, so treten sie dagegen in den Schmalkaldischen Artikeln ganz offen und schroff hervor. Luther, welcher krank und fieberhaft gereizt war, rief seinen Freunden beim Abschiede von Schmalkalden zu: „Deus vos impleat odio Papae!" Dem päpstlichen Gesandten Peter Vorstius, Bischof von Aix, wurden große Kränkungen und noch gröbere Beleidigungen zugefügt, ungleich empörender war aber die Art und Weise, wie man seine Werbung wegen des Conciliums abfertigte (Riffel a. a. O. S. 515. vergl. auch Menzel a. a. O. Bd. 2. S. 88 f.). Die Weigerung der Protestanten, das Concilium anzunehmen, überhob den Papst einer großen Verlegenheit, denn der Herzog von Mantua, nach welcher Stadt bekanntlich die Kirchenversammlung ausgeschrieben war, machte plötzlich Schwierigkeiten (Menzel, a. a. O. Bd. 2. S. 117. Pallavicini a. a. O. Bd. 2. S. 15 ff.) und der Papst sah sich deßhalb veranlaßt, am 21. April 1537 ein geheimes Consistorium zu halten, in welches die Botschafter der fremden Mächte berufen wurden, und erklärte in deren Gegenwart, er sehe sich genöthigt, die Kirchenversammlung auf den 1. November zu prorogiren, ohne jedoch die Stadt, in welcher sie zusammentreten sollte, zu bestimmen. Am 20. Mai 1537 wurde die Bulle über die beschlossene Prorogation veröffentlicht. Zugleich sorgte der Papst sofort dafür, daß von dieser Prorogation die Kunde in die entferntesten Länder gelange, damit die Bischöfe sich nicht vergeblich auf den Weg begeben möchten. Dann ließ er auch durch seine Nuntien sowohl dem Kaiser in Spanien, als auch dem römischen Könige in Teutschland eröffnen, da er bereits alle Hoffnung verloren habe, die Protestanten zur Theilnahme an dem Concilium zu bewegen, wie aus der letzten Antwort der Schmalkalder Bundesgenossen deutlich hervorgehe, und es sich nur lediglich darum handle, die Katholiken zu versammeln, und im Glauben zu befestigen, so schienen ihm alle Schwierigkeiten, welche Italiens wegen aufgeworfen waren, beseitigt zu sein. Er schlage deßhalb die Städte Padua, Verona, oder Vicenza im Venetianischen Gebiete vor, welche Niemanden Verdacht einflößen könnten, alle drei hinreichend groß und mit allem Nothwendigen versehen, überdieß aber auch in einer gesunden Gegend und nahe an Teutschland gelegen wären. (Es war nicht leicht, einen solchen Ort zu ermitteln, wenn den Einwendungen, die sich von den verschiedenen Parteien gegen jede getroffene Wahl voraussehen ließen, nicht allzuviel Spielraum gegeben werden sollte.) Als der Papst endlich die Republik Venedig bestimmt hatte, zu erlauben, daß das Concilium in der ihr gehörigen Stadt Vicenza sich versammeln dürfe, erließ er unter dem 8. October 1537 eine Bulle, in welcher er dieses bekannt machte, zugleich damit aber bestimmte, weil die Zeit zu kurz und zu beschränkt sei, um die Kunde hievon in der ganzen Christenheit zu verbreiten, damit diejenigen, welche dem Concilium beiwohnen müßten, zu dem in der ersten Prorogation angesetzten Tage, nämlich am 1. November eintreffen könnten, später aber die ungünstige Jahreszeit eintrete, welche zu so großen Reisen nicht geeignet sei: so müsse das Concilium von neuem bis zum 1. Mai 1538, dem Feste der hl. Apostel Philippus und Jacobus prorogirt werden. — Aber auch dieses Mal kam in Folge des Krieges, welcher zwischen dem Kaiser und dem Könige von Frankreich wegen des Herzogthums Mailand entstanden war, keine Versammlung zu Stande, und die zum Präsidium des Con-

ciliums ernannten päpstlichen Legaten die Cardinäle Laurentius Campeggi (s. d. A. Campegius), Simonetta und Aleandri (s. d. A. Aleander) saßen mehrere Monate zu Vicenza, ohne daß irgend woher ein Bischof oder Prälat sich einfand. Der Papst erhielt diese Nachricht, als er auf einer Reise nach Nizza, wo er den Kaiser und den König von Frankreich zu einer Zusammenkunft und zur Aussöhnung zu veranlassen hoffte, zu Piacenza angekommen war. Um also sein eigenes Ansehen und das seiner Legaten nicht dem Spotte auszusetzen, da diese fünf Tage später ihren feierlichen Einzug in diese Stadt halten und demnächst nach der früheren Bestimmung das Concilium eröffnen sollten, hielt er sofort (25. April 1538) ein Consistorium, in welchem er beschoß, das Concilium solle bis auf einen noch näher zu bestimmenden Tag prorogirt werden. — Kurz vorher hatte der Papst neue Berathungen über die Reformation des Papstes, der Cardinäle und des ganzen Hofes angeordnet, nachdem er schon einige Jahre vorher eine Bulle für die Stadt Rom und den päpstlichen Hof erlassen hatte. In dieser Bulle hieß es, er wolle zuerst sein eigenes Haus ausfegen, ehe er an die Reinigung eines andern Hand anlegen könne. Die vom Papste niedergesetzte Commission machte verschiedene Reformationsvorschläge, welche der Papst durch mehrere Cardinäle prüfen und alsdann dem ganzen Consistorium zur Berathung vorlegen ließ. — Zu dieser Zeit schien überhaupt Alles sich zur Verhinderung einer allgemeinen Kirchenversammlung zu vereinigen. Es hatten schon zu Nizza die beiden versöhnten Fürsten Aufschub des Conciliums bis zu einem definitiven Friedensschluß gewünscht. Dann sahen sich namentlich der Kaiser und der römische König durch die drohende Gefahr von Seiten der Türken und durch den nur übel gedämpften Krieg mit Frankreich dringender als je veranlaßt, sich mit den protestantischen Ständen Teutschlands in ein gutes Einvernehmen zu setzen. Sie suchten daher wieder ein Religionsgespräch zu veranlassen, um die Religionsdifferenzen mehr auszugleichen und so dem künftigen Concilium vorzuarbeiten. Auf Ansuchen des römischen Königs Ferdinand wurde Aleandri als Legat nach Teutschland geschickt, wo übrigens die Stimmung der Protestanten und Katholiken immer gereizter und erbitterter geworden war. So kam es wieder zu Verhandlungen in Frankfurt am Main (Februar 1539), und endlich zu einem Beschluß, mit welchem weder der Papst noch die katholischen Stände zufrieden waren (Riffel a. a. O. Bd. 2. S. 528 f.). — Der Papst wollte im Mai des Jahres 1539 das Concilium wirklich eröffnen, und wenn dann die Bischöfe auf demselben nicht erscheinen würden, dasselbe gänzlich schließen. Viele teutsche Katholiken sprachen sich dahin aus, der Papst möge sich durch keine Hindernisse abhalten lassen, ohne Verzug ein Concilium zu halten; da aber jedoch die Mehrzahl der Cardinäle dagegen war, so prorogirte der Papst es abermals auf unbestimmte Zeit in einer Bulle vom 31. Mai. Als kurze Zeit nachher ein Aufruhr in Gent und der Krieg gegen den Herzog von Jülich den Kaiser in die Niederlande rief, nahm er den kürzesten Weg durch Frankreich. Sobald nun der Papst erfuhr, daß auch der römische König nach Flandern reise, um mit seinem Bruder die Angelegenheiten der Religion zu besprechen, schickte er im Monat November desselben Jahres den Cardinal Alexander Farnese an die Höfe von Paris und Brüssel, um den Frieden zu fördern und zu festigen. Der Kaiser ließ dem Legaten vor dessen Abreise sagen, die Ruhe Teutschlands erfordere es, im nächsten Monate in Speyer eine Reichsversammlung zu halten, und dann unter dem Beistande eines päpstlichen Legaten ein Religionsgespräch zu versuchen. Der Legat protestirte und überreichte dem Kaiser eine freimüthige Schrift, in welcher er die Unzweckmäßigkeit eines Religionsgespräches auseinandersetzte. Dagegen sei ein Concilium das canonische, immer gebrauchte und gefahrfreie Mittel in solchen Irrungen, ein solches biete er im Namen des Papstes auf's neue an, um es sofort in Wirksamkeit zu bringen. Als nun aber der Kaiser bei

seiner Erklärung blieb, wurde der Cardinal Cervini nach Teutschland geschickt, um dem Kaiser beizustehen, auch in Sachen des Reichstages, ohne jedoch diesen selbst zu besuchen. Der Reichstag wurde wegen einer pestartigen Krankheit in Hagenau gehalten, — doch kam es zu keinem Beschlusse. Es sollte indeß ein neues Religionsgespräch in Worms eröffnet werden. Um nicht bei den katholischen Ständen sich dem Vorwurfe der Gleichgiltigkeit auszusetzen, und um den Protestanten, welche zu Hagenau gegen die Anwesenheit päpstlicher Bevollmächtigter protestirt hatten, den Sieg nicht einzuräumen, beschloß der Papst nach dem Wunsche des Kaisers und des römischen Königs den Bischof von Feltri, Thomas Campeggi nebst vier gelehrten Theologen zum Religionsgespräch zu schicken. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Papst die Religionsgespräche auf keine Weise billigen konnte. Auf der andern Seite aber verlangte die mißliche Lage des Kaisers und des römischen Königs, der jämmerliche Zustand des gespaltenen Teutschlands und die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit, unter den damaligen Umständen eine allgemeine Kirchenversammlung zu berufen, um auf derselben die Wiedervereinigung der getrennten Religionsparteien zu versuchen, Nachsicht gegen die Bemühungen des Kaisers. Der Papst benahm sich in dieser schwierigen Lage in der That so, daß er das Ansehen und die Rechte des Primates wahrte, ohne daß sich der Kaiser über eine schroffe Geltendmachung derselben und über Rücksichtslosigkeit gegen seine eigenen Verhältnisse hätte beklagen können. Das auf den 28. October 1540 angesetzte Religionsgespräch zu Worms begann erst am 14. Januar 1541, wurde aber bald auf Befehl des Kaisers nach Regensburg verlegt. Dorthin schickte der Papst auf den Bericht des beim römischen Könige Ferdinand beständig residirenden Nuntius Morone (s. d. A.) den Cardinal Contarini (s. d. A.) als Legaten ab und ertheilte ihm folgende Instruction: „Videndum imprimis est, an protestantes et ii, qui ab Ecclesiae gremio defecerunt, in principiis nobiscum conveniant, cuiusmodi est hujus sanctae sedis primatus tanquam a Deo et Salvatore nostro institutus, sacrosanctae Ecclesiae sacramenta et alia quaedam, quae tum sacrarum literarum auctoritate, tum universalis Ecclesiae perpetua observatione hactenus observata et comprobata fuere et tibi nota esse bene scimus, quibus statim in initio admissis omnis super aliis controversiis Concordia tentaretur.“ Das Werk der Vergleichung schien anfangs sehr glücklich von statten zu gehen, — aber am Ende wurde die Annahme der verglichenen Puncte von allen Seiten, von den strengen Lutheranern, den meisten katholischen Ständen und dem Papste abgewiesen (s. d. Art. Regensburger Interim Bd. IX. S. 112. — Riffel a. a. O. Bd. 2. S. 551 ff. Menzel a. a. O. Bd. 2. S. 216 ff.). Die katholischen Stände und Fürsten, mit Ausnahme der Churfürsten, welche mit dem Kaiser hielten, erklärten endlich, sie verlangten die Abhilfe alles Elendes durch ein allgemeines Concilium. Ebenso drang der Papst immer auf die Abhaltung einer allgemeinen Kirchenversammlung. Deßungeachtet wurde die Aussicht auf ein Concilium immer wieder in die Ferne gestellt durch die Feindseligkeiten des Königs von Frankreich, welcher die Bedrängnisse Oestreichs von Seiten der Türken benutzte. Der Kaiser aber mußte, um gegen die in Ungarn siegreichen Türken, mit denen König Franz von Frankreich sich wieder zu verbinden suchte, Hilfe zu erhalten, den Protestanten größere Zugeständnisse machen, als je, während der dogmatische Riß auch nicht um das Geringste sich verkleinert hatte. — Die Päpste aber befanden sich in der damaligen Zeit immer in der schwierigsten Lage, weil das religiöse und politische Interesse immer auf's engste und unzertrennlich mit einander verbunden waren, worauf man nicht genug aufmerksam machen kann. Mit dem Eingehen auf die Wünsche der einen Nation oder auch Partei war fast immer eine Entfremdung auf der Seite einer andern verbunden. — Wie sehr die wirkliche Abhaltung einer allgemeinen Kirchenversammlung dem Papste am Herzen lag, zeigte sich recht über-

zeugend, als der von körperlichen Leiden und der Last seines Alters gebeugte 74jährige Greis, gegen den Rath der Aerzte unter Gefährdung seines Lebens nach Toscana reisete, um mit dem vom Kriegszuge gegen Algier heimkehrenden Kaiser sich in Lucca des Conciliums wegen zu besprechen. In derselben Absicht schickte er auch seinen Secretair Nicolaus Ardinghelli, einen geschickten Geschäftsmann, nach Frankreich, um unter Anderm dem Könige auch das mitzutheilen, was der Papst mit dem Kaiser in Lucca besprochen hatte. Zugleich sollte er auch die Angelegenheiten der Religion zur Sprache bringen. Bei diesen handelte es sich zunächst um den Ort, wo das Concilium gehalten werden sollte. In dieser Beziehung schlug er dem Könige im Auftrage des Papstes drei Städte vor, Mantua, Ferrara und Cambrai. Letztere Stadt war geräumig und wohlhabend und mußte besonders wegen ihrer Lage an der Grenze von Teutschland und Frankreich den betreffenden Nationen erwünscht sein. Der König von Frankreich bewies nicht die allermindeste Opposition (Pallavicini a. a. O. Bd. 2. S. 119). Der Nuntius Hieronymus Veralli, Bischof von Caserta, pflog ähnliche Unterhandlungen mit dem römischen Könige Ferdinand. Dieser war jedoch der Ansicht, das Concilium müsse in Teutschland gehalten werden, damit, wo das Uebel sei, auch der Arzt angewendet werde, wo der Kranke, da auch der Arzt zur Hand sei. Wie der römische König, so drangen die Teutschen überhaupt auf eine teutsche Stadt als Ort des Conciliums. — Bei dem Reichstage in Speyer, welcher am 9. Februar 1542 eröffnet wurde, war Morone, welchen der Papst nach Rom berufen hatte, um über die wahre Lage Teutschlands sich gehörig zu unterrichten und ihn dann mit mündlichen Instructionen für seine Nuntiatur an dem gedachten Reichstage, wofür er ihn bestimmt hatte, zu versehen, anwesend. Morone unterhandelte mit dem römischen Könige in Betreff des Conciliums. Da er gleich bei seiner Ankunft erfuhr, daß die Teutschen Städte, welche dem Papste unterworfen wären, nicht annehmen würden, so schlug er Cambrai und Trient vor, welche letztere Stadt an der Grenze von Teutschland und Italien gelegen, zu den östreichischen Erbstaaten gehörte und unter der Herrschaft eines Bischofes stand, welcher zugleich teutscher Reichsfürst war. Es wurde nun der Beschluß gefaßt, Trient zu wählen, ohne daß jedoch die Protestanten einen Antheil an demselben genommen hätten. In dem Consistorium vom 22. Mai 1542 wurde die Eröffnung des Conciliums auf den 1. November desselben Jahres am Feste Allerheiligen, also auf denselben Tag, an welchem vor fünfundzwanzig Jahren die Kirchentrennung ihren Anfang genommen hatte, bestimmt, und dieser Beschluß in einer am Feste der hl. Apostelfürsten Petrus und Paulus veröffentlichten Bulle der ganzen Welt bekannt gemacht. Der König von Frankreich indeß begann trotz aller Gegenvorstellungen des Papstes, den Krieg auf's neue und forderte selbst die Türken zum Kriege gegen den Kaiser auf. Ja er wagte sogar das bis dahin Unerhörte! der türkische Admiral Barbarossa (s. d. A.) wurde mit achtzig bis hundert Schiffen als Freund in Marseille und Nizza aufgenommen: mit einem französischen Gesandten an Bord plünderte er die italienischen Küsten und machte an 5000 christliche Gefangene, unter ihnen 200 Nonnen, welche ihrer Schönheit halber für das Weiberhaus des Sultans bestimmt wurden. Nur mit Mühe gelang es der spanisch-neapolitanischen Flotte, dem Barbarossa den größten Theil seiner Beute wieder abzunehmen (v. Raumer a. a. O. Bd. 1. S. 502). — Der Papst ernannte als seine Legaten für das Concilium die Cardinäle Morone, Parisio und Poole (lat. Polus). Sie verließen, nachdem sie aus der Hand des Papstes das geweihete Kreuz empfangen hatten, am 16. October 1542 Rom, und kamen am 22. November in Trient an. Sie hatten den Auftrag, ihre Ankunft sofort den Fürsten zu melden und sie einzuladen, die Bischöfe ihrer Staaten zum Concilium reisen zu lassen. Die Kirchenversammlung sollte aber nicht eher eröffnet werden, als bis eine hinreichende

Anzahl von Bischöfen der vier vorzüglichsten christlichen Nationen, nämlich von Teutschland, Italien, Frankreich und Spanien eingetroffen sein würden. In den ersten Monaten kamen nur wenige teutsche und italienische Bischöfe nach Trient. Der König von Frankreich, welcher mit der Berufung des Conciliums sehr unzufrieden war, gab seinen Bischöfen keine Weisung hinzugehen, und auch Kaiser Carl, welchem an der Convocationsbulle Einzelnes nicht gefiel, säumte, den spanischen Bischöfen Befehl zur Abreise zu geben. Tief betrübt über den abermaligen Ausbruch des Krieges erließ der Papst nach langer Verhandlung im Consistorium vom 11. November 1542 ein Breve an den Kaiser und den König von Frankreich, in welchem er sie recht dringend zum Frieden und zur Beschickung des Conciliums ermahnte. Im folgenden Jahre brach der greise Papst noch einmal am 26. Februar 1543 von Rom auf, kam um die Mitte des Monates März in Bologna an, ermahnte dort in einem Consistorium die Cardinäle, die beabsichtigte Reformation, welche das Concilium dem ganzen Clerus von niederen Graden und entfernteren Nationen anbefehlen würde, bei sich selbst schon vorher einzuführen, und hatte Ende Juni (21 ff.) auf dem Schlosse Busseto zwischen Parma und Piacenza eine dreitägige Zusammenkunft mit dem Kaiser Carl; der König Franz von Frankreich folgte der Einladung nicht. Dem Papste gelang es aber nicht, zwischen den beiden Gegnern den Frieden zu ermitteln. — Als die päpstlichen Legaten sechs Monate lang in Trient auf die Ankunft der Bischöfe vergeblich gewartet hatten, hielt der Papst, welcher nach Bologna zurückgekehrt war, ein Consistorium, in welchem der Beschluß gefaßt wurde, das Concilium zu suspendiren, unter dem Vorbehalte, es in der ersten besten Zeit wieder aufzunehmen. Die Suspensionsbulle wurde unter dem 6. Juli 1543 erlassen. In Teutschland wurden während dieser Zeit mehrere Reichstage gehalten, welche jedoch zu keinem Ziele führten. Unter ihnen ist wichtig der zu Speyer im J. 1544. Der Kaiser, welcher mit Frankreich und den Türken im Kriege war, sah sich auf demselben genöthigt, den Protestanten bis dahin unerhörte Zugeständnisse zu machen, zur großen Unzufriedenheit sowohl der katholischen Stände, als auch besonders des Papstes. Dieser erließ am 24. August 1544 ein Breve an den Kaiser, in welchem er ihn ernst aber mit schonender Klugheit darüber tadelt, daß er durchaus eigenmächtig, ohne sich um die kirchliche Auctorität zu kümmern, die Religionsangelegenheiten entschieden habe. — Am 18. September 1544 kam zu Crespy der lang ersehnte Frieden endlich zu Stande, in welchem unter Anderm auch die Abhaltung einer allgemeinen Kirchenversammlung ausbedungen wurde. Sobald der Papst dieses erfuhr, ordnete er zu Rom ein feierliches Dankfest mit Umgängen und Dankgebeten in der ganzen Christenheit an, und schickte den Erzbischof von Amalfi, Johann Franz Sfondrato mit Glückwünschen an den Kaiser, so wie seinen Secretair Dandino an den König von Frankreich. Mit Uebereinstimmung dieser beiden Fürsten nahm der Papst nun die Suspensionsbulle des Conciliums durch eine Bulle vom 19. November 1544 zurück, und berief dasselbe auf den 15. März 1545. Die Frist war zwar kurz, aber doch ausgedehnt genug, um den teutschen Bischöfen sowohl als den italienischen den Besuch des Conciliums, zumal da jetzt der Friede hergestellt war, binnen dieser Zeit möglich zu machen. Zudem hatte der Papst seinen Legaten den Befehl ertheilt, das Concilium nicht früher zu eröffnen, als bis eine große Anzahl von Prälaten in Trient angekommen sei. Der Papst hatte dieses Mal zu seinen Legaten ernannt: Johann Maria del Monte, Cardinalbischof von Paläästrina, Marcellus Cervini, Cardinalpriester titulo sanctae crucis, und Reginald Poole, Cardinaldiacon titulo s. Mariae in Cosmedin, und gesellte ihnen als Gehilfen noch zu die Bischöfe Campeggi von Feltri, San Felice von La Cava und Cornelius Musso von Bitonto aus dem Minoritenorden. An dem zur Eröffnung bestimmten Tage wurde die Bulle nach Trient an die Legaten geschickt. Da

nun aber in derselben die Bedingung enthalten war, sie sollten mit Uebereinstimmung der Väter ans Werk schreiten: so trugen die Legaten darauf an, man möge diese streichen. Anfangs (den 19. März) ging man in Rom hierauf ein, doch gleich darauf (24. März) eröffnete man den Legaten, die Bulle solle ganz so bleiben, wie sie wäre, indem die genannte Bedingung die Vollmacht der Legaten im Vorschlagen und im Leiten des Ganzen keineswegs einschränke, sondern sich lediglich nur auf das Entscheiden und Feststellen der gemachten Vorschläge beziehe, wozu die Einwilligung der Väter ohne allen Zweifel erforderlich sei. Dann wurde den Legaten auch ein Breve mit besondern Vollmachten gesandt, besonders darüber, daß sie das Concilium nach einer andern Stadt hin verlegen könnten, wenn entweder Krieg oder Pest oder sonst irgend ein anderes unvorhergesehenes Ereigniß dieses nothwendig machen sollte. Ihre Instructionen waren ihnen größtentheils mündlich gegeben, vorzüglich wohl deßhalb, weil einige Puncte einer Verzögerung ohne Nachtheil unterworfen sein konnten, oder noch reiferer Berathung bedurften. Die schriftliche Instruction wurde aber bereits unter dem 14. März ihnen zugesandt. — Der kaiserliche Botschafter Mendoza traf bald ein, auch langten die Gesandten des römischen Königs in Trient an. Man war nun recht unschlüssig, ob man das Concilium eröffnen solle oder nicht. Schien es von der einen Seite nicht rathsam, mit so wenigen Bischöfen zur Feierlichkeit der Eröffnung zu schreiten, so glaubte man von der andern, diese Feierlichkeit müsse der ganzen Christenheit als ein sicheres Zeichen erscheinen, daß das Concilium kein leerer Lärm sei, und werde diejenigen Bischöfe zur Eile antreiben, deren Säumen bisher durch die Ungewißheit genährt wurde. Der Gesandte Mendoza versicherte, die spanischen Bischöfe würden auf's schleunigste ihre Reise antreten. Dasselbe ging aus einem Schreiben des Nuntius Poggi hervor. Die italienischen Bischöfe waren durch strenge Verordnungen des Papstes veranlaßt, sich in möglichster Eile nach Trient zu begeben. Aber nun kam wieder ein Hinderniß vom Vicekönig von Neapel, Pietro di Toledo. Dieser schrieb an alle Bischöfe des Königreichs, obgleich er gewünscht habe, sie könnten Alle zum Besten der Kirche dem Concilium beiwohnen, so stelle sich doch heraus, daß ihre allgemeine Abwesenheit ihren Diöcesen einen sichtbaren Schaden verursachen müsse, deßhalb werde ihnen im Namen des Königs befohlen, daß sie vier Bischöfen, welche er zu dem Ende bestimmen werde, mit Vollmacht versehen möchten, diese sollten dann im Namen aller Bischöfe der Kirchenversammlung beiwohnen. Die Bischöfe, denen er früher schon dieses durch den Großkaplan des Königreichs hatte eröffnen lassen, erklärten sich aber dahin, sie wollten entweder in Person dem Concilium beiwohnen, oder falls sie verhindert würden, sich nach ihrem Gewissen einen Bevollmächtigten wählen. Als der Vicekönig nun durch einen im Namen des Königs erlassenen Befehl sie nöthigen wollte, sich in diese Maßregel zu fügen, erließ der Papst ein Verbot solcher Procurationen, und auch Kaiser Carl brachte durch ein abmahnendes Schreiben seinen Vicekönig dahin, von seinem Vorhaben abzustehen. — Der Papst schrieb den Legaten, sie möchten sich durch die geringe Anzahl der Bischöfe nicht abhalten lassen, das Concilium zu eröffnen, damit sonst nicht etwa in Teutschland eine der Religion nachtheilige Vereinigung sich bilden möchte. Im Frühjahre 1545 wurde nämlich wieder ein Reichstag zu Worms gehalten, welcher aber an der Lage der Dinge wenig änderte. Es wurden wieder einige Vergleichsvorschläge gemacht, aber ohne Erfolg. Die Protestanten zeigten sich aus Furcht vor der durch den Frieden zu Crespy gehobenen Macht des Kaisers nach einer gewissen Seite hin zu Zugeständnissen geneigt, diese betrafen aber nur die Außenseite der Sache, während sie den eigentlichen Kern derselben, die Lehre um so entschiedener festhielten. „In dieser Beziehung zeigte sich zugleich jene unruhvolle Widersetzung, wovon die Reformationsgeschichte manche Beispiele darbietet, wenn eine Gefährdung des Errungenen oder die Möglichkeit einer Be-

siegung oder Einengung desselben, als einer der Kirche gegenüberstehenden Macht, auch nur von fern sich zeigte. Sehr wohl fühlten die Protestirenden, daß ihre Sache nicht bloß auf Gegenstände sich richte, welche die Kirche auf ihren alten Grundlagen schlichten und ordnen könne, sondern daß dieselbe sich in der trennenden Hauptbeziehung zu der alten Kirche verhielt, wie Vernichtung und Dasein. Daher denn auch neben jenen nachgiebigen Vorschlägen für die äußern Verhältnisse der Kampf wider das päpstliche Ansehen und gegen die Auctorität eines Conciliums, wo Papst und Bischöfe die Glaubenslehre aussprächen, sich gerade damals leidenschaftlicher, als je hervorthat. Durch die entschiedenste Schmäh- und Fluchrede sollte, wie es scheint, der Menge die Meinung von der Unfehlbarkeit der neuen Ansicht gegeben, der Glaube an das kirchliche Ansehen erschüttert; — zugleich aber auch, was wohl ein Hauptzweck gewesen sein dürfte, dem Kaiser und den katholischen Fürsten die Unmöglichkeit eines allgemeinen Vollzuges kirchlicher Beschlüsse, bei so heftigem, unerschütterlichem Nichtwollen derselben, gleichsam handgreiflich gezeigt werden" (Bucholtz a. a. O. Bd. 5. S. 53 f.). „Aus diesem Gesichtspuncte muß man Luthers damals erschienene Schrift: „Das Papstthum zu Rom vom Teufel gestiftet" beurtheilen, in welcher er Alles, was er seit 28 Jahren gegen Rom und dessen Priesterschaft gepredigt und geschrieben hatte, an Maßlosigkeit hinter sich ließ. Weiter als Cicero gegen den Antonius, setzte Luther in dieser Philippica die Gesetze des Anstandes bei Seite, und gefiel sich in Schmähworten, für welche es eigentlich keine Feder, viel weniger eine Druckerpresse geben sollte" (Menzel a. a. O. Bd. 2. S. 352). Diese Schrift sowie eine andere Schmähschrift von Luther über die Concilien mußten die Gesandten des Churfürsten Johann von Sachsen auf dessen Befehl an die katholischen Stände vertheilen. Die Erbitterung gegen den Papst war so groß, daß der päpstliche Legat, Cardinal Farnese, welcher den Kaiser zu strengern Maßregeln hinsichtlich des Conciliums, welches aus Mangel an Anwesenden nicht eröffnet werden konnte, bewegen sollte, eine abweisende Antwort erhielt, weil der Kaiser besorgte, durch kräftige Schritte die Protestanten zum Kriege zu reizen. Darum wurde auch im Reichsabschiede des Conciliums gar nicht erwähnt. Dagegen wurde bestimmt, es sollten die Churfürsten und Fürsten zu dem nächsten Reichstage in Regensburg persönlich kommen, hier sollte zugleich ein Religionsgespräch zur Vergleichung der Religion gehalten werden. Die Erfahrung hatte aber schon hinlänglich gelehrt, daß solche Religionsgespräche den gewünschten Zweck nicht erreichten. Außerdem hatten sie aber noch den Nachtheil, daß der Kaiser durch die trügerische Hoffnung, welche er auf sie baute, in seine schiefe Bahn, der Kirche gegenüber, immer tiefer hineingedrängt, dem Concilium dagegen mehr entfremdet wurde. Dazu kam noch, daß dadurch das Ansehen dieses allein rechtmäßigen Glaubenstribunals in den Augen der Katholiken sowohl als auch der Protestanten herabgedrückt, die letzteren noch dazu zu immer kühnern Forderungen und Maßregeln angereizt wurden. — Die protestantischen Fürsten erschienen auf dem Regensburger Reichstage nicht persönlich, auch verließen auf ihren Befehl die protestantischen Collocutoren diese Stadt, nachdem das Religionsgespräch gleich am ersten Puncte über die Rechtfertigung gescheitert war. Zugleich recusirten die protestantischen Fürsten, nach einer zu Frankfurt getroffenen Verabredung, das Concilium von Trient förmlich. Also gerade die Stände, welche vom Anfange der Kirchentrennung an ein Concilium als das letzte Heilmittel gefordert hatten, stießen es, als es ihnen angeboten wurde, mit Abscheu zurück. Die schwersten Verletzungen der katholischen Interessen, wiederholter Landfriedensbruch, Mißachtung der Reichsgesetze, Edicte und Mandate, gewaltsame Vertreibungen aus unvordenklichem Besitz, Eigenthum und Recht, geistlicher sowohl als politischer Art, waren bis dahin unbestraft geblieben, weil der Kaiser einen Stillstand der Wage der Gerechtigkeit angeordnet hatte; jeden Versuch aber, den ge-

gründeten Beschwerden abzuhelfen, vereitelten die Protestanten, verlangten aber ohne Unterlaß Gewährung eines billigen Friedens, und Herstellung eines dauernden Rechtszustandes. Diesen konnte jetzt nur das Schwert geben. Der Kaiser schloß zu dem Ende einen Vertrag mit dem Papste, und brachte mehrere protestantische Fürsten, unter welchen schon längst Streitigkeiten entstanden waren, auf seine Seite, und so kam es dann später zum Schmalkaldischen Krieg (s. d. Art.). — Der Kaiser hatte vor dem Beginn des Krieges beim Papste darauf angetragen, es möge in Sachen des Conciliums nichts Neues vorgenommen werden. Obgleich dem Papste dieser Aufenthalt höchst unwillkommen war, wollte er doch dem Kaiser nicht entgegen sein. Als nun aber später der Kaiser das Ansinnen stellte, man möge mit der Eröffnung des Conciliums oder wenigstens mit Entscheidung von Dogmen auf demselben bis ins nächste Jahr zögern, antwortete der Papst, das Concilium könne nicht länger unthätig sein ohne Schmach und Aergerniß; hinsichtlich der Dogmen müsse er sich an den alten Gebrauch halten, mit denselben, als mit der Hauptsache zu beginnen. Indeß war das Concilium noch immer nicht eröffnet worden. Dieser lange Aufschub brachte theils die Aufhebung, theils die Verlegung desselben zur Sprache, und die Legaten machten in dieser Beziehung mehrere Vorschläge. Der Kaiser verwarf den Gedanken der Verlegung, und da er sah, daß sich die Eröffnung nicht länger aufschieben lasse, erklärte er förmlich seine Einwilligung dazu. Nun bestimmte der Papst in einem Consistorium vom 6. November den 13. December 1545 als Tag der Eröffnung der Kirchenversammlung. — Am bestimmten Tage, welcher in diesem Jahre der dritte Adventssonntag war, an welchem die Messe mit den Worten beginnt: Gaudete in Domino semper, iterum dico gaudete! nahm die allgemeine Kirchenversammlung von Trient feierlich ihren Anfang, nachdem zuvor ein allgemeiner Buß- und Bettag mit öffentlichen Bittgängen abgehalten worden war, um über das bevorstehende große Werk den Segen Gottes zu erflehen. In der Beschlußnahme sprach man sich ganz bestimmt darüber aus, man habe die Absicht „zur Ehre des dreieinigen Gottes und zur Förderung der christlichen Religion die Irrlehren auszurotten, den Frieden und die Einigkeit der Kirche wieder herzustellen und Geistlichkeit und Volk in ihren Sitten zu verbessern.“ Demnach ging man daran, die Geschäftsordnung in Berathung zu ziehen, und die Lebensordnung festzustellen, welche die Mitglieder während ihres Aufenthaltes in Trient zu beobachten hätten. — Obgleich nun das Concilium eröffnet war, so blieben doch noch viele Puncte übrig, über welche die Legaten vom Papste Auskunft verlangen mußten, ehe es in seinen rechten Gang kommen und seine Thätigkeit gehörig entfalten konnte. Von besonderer Wichtigkeit war die Frage über die Abstimmung der Bischöfe, ob sie nämlich nach Köpfen oder nach Nationen vor sich gehen sollte. Hierüber sowie über manche andere Puncte erbaten sich die Legaten in einem Schreiben vom 14. December 1545 Auskunft. Die nöthigen Instructionen erhielten die Legaten nach und nach durch den Cardinal Farnese. Um einen geregelten Geschäftsgang, Ordnung und wünschenswerthe Beschleunigung in den Verhandlungen zu erzielen, verlangten die Legaten vom Papste die erforderlichen Beamten, da das Concilium sich unmöglich mit der Wahl derselben befassen könne, weil der größere Theil der Bischöfe die Personen nicht kenne, und deßhalb auch nicht wisse, ob dieser oder jener die zu diesem oder jenem Amte erforderlichen Eigenschaften besitze. Demnach wurde zum Advocaten des Conciliums der Rechtsgelehrte Achilles de' Grassi, zum Abbreviator Hugo Boncompagni (später Papst Gregor XIII.), beide aus Bologna bestimmt, und zum Secretair des Conciliums, dessen Wahl der Papst den Vätern des Conciliums eingeräumt hatte, Angelo Massarelli, Secretair des Cardinals Cervini ernannt. Zum Richter des Conciliums hatten die Väter den Auditor der Rota Romana Pighelli gewählt. Zum Marschall des Conciliums wurde sonst gewöhnlich einer der auf

dem Concilium anwesenden Fürsten gewählt; da aber nun kein Fürst in Trient sich befand, wählte Cardinal Madruzz (s. d. Art.), Fürstbischof von Trient, welchem man diese Wahl überlassen hatte, den Grafen Sigismund von Arco. — Gleich in der ersten Congregation stellten die anwesenden französischen Bischöfe von Rennes, Aix und Agde, welche von ihrem Könige abberufen, erst am Tage vor der Eröffnung des Conciliums die Erlaubniß zu bleiben erhalten hatten, an die Versammlung das Begehren: man möge mit den Verhandlungen bis zur Ankunft der Gesandten und der übrigen Prälaten ihrer Nation warten. Die versammelten Väter entschieden sich jedoch für den Beginn der Erörterungen, zumal da diese nur Präliminarien und nichts Nationelles beträfen. Eine schwierigere Frage, welche zugleich einer baldigen Entscheidung bedurfte, war die, welchen von den anwesenden Mitgliedern das entscheidende Votum zustehe. Der Zweifel fiel zunächst auf die Ordensgenerale und Aebte. Man vereinigte sich endlich dahin, daß die einstimmige Meinung aller drei Aebte von Cassino, welche der Papst zum Concilium geschickt hatte, für eine einzige Stimme gerechnet werden sollte, da sie eine so große Congregation von einem so berühmten Orden repräsentirten, und jeder der übrigen Orden in der Person seines Generals eine einzige Stimme habe. — Die zweite Sitzung wurde am 7. Januar 1546 gehalten. Nach der kirchlichen Feier (welche jedesmal in einem Hochamt mit Predigt bestand) verlas der Secretair des Conciliums im Namen der Legaten eine vom Cardinal Poole verfaßte Exhortation, in welcher die Väter zu geistiger Erhebung, zur Herzenszerknirschung, zum Muthe, zur Freiheit von Leidenschaften und zur Mäßigung in Vertheidigung weltlicher Interessen aufgefordert wurden. Darauf folgte die Publication eines Decretes über die während des Conciliums zu verrichtenden Werke der Frömmigkeit und Buße mit Ermahnungen zum ernstlichen Nachdenken über die Mittel für die Reinheit des Glaubens und die Verbesserung der Sitten. — Eine der schwierigsten Aufgaben, welche das Concilium längere Zeit hindurch beschäftigte, war die Frage, ob die Reformation der Sitten vor oder gleichzeitig mit der Erörterung der Dogmen vorgenommen werden sollte. Der Kaiser war für ersteres aus einleuchtenden Gründen, der Papst dagegen hatte es verworfen, weil es eben so sehr dem alten Gebrauche, als der Natur der Sache widerspreche, nach welcher man mit dem Wichtigsten anfangen müsse. Zudem hielt er es auch für die Hoheit seines Stuhles unangemessen, da jenes Verlangen nach Reformation sich hauptsächlich auf den römischen Stuhl bezog, — wenigstens, soweit es von einer gewissen Seite her geltend gemacht wurde, — sowie auch für gefährlich, weil dadurch die so nothwendige Einheit der Bischöfe und des römischen Stuhles leicht getrübt werden könnte. Da nun aber mehrere Bischöfe sich dem Plane des Papstes widersetzten, weil sie das Hauptgewicht auf die Reformation der kirchlichen Mißbräuche legten, so vermittelten die Legaten, namentlich Del Monte und Campeggi, beide Ansichten dahin, daß die Reformationspuncte gleichzeitig mit den Glaubenslehren erörtert werden sollten. Ferner theilte man, um Mehreres, und dieses leichter, bequemer und geordneter für die Einzelnen in ihrer Landessprache verhandeln zu können, die Väter des Conciliums in drei Classen, deren jede sich am Montage und Freitage jeder Woche in der Wohnung je eines der Legaten versammeln sollte. Das Ergebniß dieser Particular-Congregationen sollte dann in die Generalcongregationen gebracht, hier der Beschluß formulirt, und derselbe dann in der öffentlichen Sitzung feierlich verkündigt werden. — Um einen würdigen Ausgangspunct zu haben, und den Gegnern zu zeigen, auf welcher Grundlage man stehe, wurde in der dritten Sitzung am 4. Februar 1546 das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum verlesen, und in die Acten eingetragen. Wenn man dieses dem Concilium verdacht hat, weil es theils überflüssig, theils verletzend gegen die Protestanten gewesen sei, so bedachte man nicht, daß es die Protestanten, wenn sie aufrichtig dem

Glauben der alten Kirche zugethan waren, wie sie doch bekannten, nur freuen konnte, auch bei den Katholiken dieselbe Grundlage feierlich anerkannt zu sehen. Zudem war es billig, des Gemeinschaftlichen nicht zu vergessen, ehe man zur Festsetzung der Unterscheidungslehren fortschritt. Außerdem wurden die Väter mit Hinweisung auf die Großartigkeit ihrer Aufgabe und auf die entgegenstehenden Feinde der Wahrheit und des Heils ermahnt, sich zu befestigen im Herrn, mit seiner Stärke sich zu wappnen, den Schild des Glaubens zu ergreifen, den Helm des Heiles aufzusetzen und das Schwert des Geistes zu führen. Die folgende Sitzung wurde auf den 8. April angesetzt, in der Hoffnung, daß in dieser ausgedehnten Frist recht viele Bischöfe sich zum Concilium einfinden würden. In Teutschland wurde etwa um diese Zeit wieder ein Religionsgespräch zu Regensburg gehalten, welches begreiflicher Weise mißlang, wie alle früheren. Fast gleichzeitig mit dieser Nachricht erfuhren die Väter in Trient das Ableben Luthers, welcher am 18. Februar 1546 in Eisleben gestorben war (man vgl. über Luther das Urtheil Pallavicini's a. a. O. Bd. 2. S. 236 f.). Sein Einfluß hatte immer mehr abgenommen, so daß sein Tod in der damaligen Lage der Dinge keine Veränderung hervorbrachte. — In der vierten Sitzung am 8. April 1546 wurde über die Erkenntnißquellen des katholischen Glaubens, über die hl. Schrift, den Kanon, die Tradition, die Vulgata und die Auslegung der hl. Schrift verhandelt. Die Väter sahen recht wohl ein, daß sie vor den dogmatischen Untersuchungen und der reformatorischen Thätigkeit sich zuvor den Boden geebnet haben müßten, auf welchem sie den Angriffen der Protestanten gegenüber den Bau der katholischen Kirche vertheidigen und weiter führen könnten. So handelten sie also zuerst von den Quellen der katholischen Lehre; sie bestimmten den allgemeinen und nothwendigen Standpunct, auf den sie sich stellten und auf den daher auch die Protestanten eingehen mußten, wenn sie an den folgenden Verhandlungen sich betheiligen wollten. — Es wurde der Kanon der hl. Schriften, wie derselbe bereits auf den Synoden zu Hippo 393 und Carthago 397 aufgestellt worden war, festgehalten und wiederholt bekräftigt, und alle canonischen Bücher des alten und neuen Testaments mit allen ihren Theilen, wie sie in der lateinischen Vulgata enthalten sind, namentlich aufgeführt, und diese Bücher sowie die Tradition als die Glaubensquelle bezeichnet, gegenüber den Protestanten, welche einen Theil jener kanonischen Bücher und die Tradition verwarfen; ferner unter den vielen lateinischen Uebersetzungen, die damals im Umlauf waren, die lateinische Vulgata für authentisch erklärt und eine neue correcte Ausgabe derselben beschlossen; endlich die Norm der Auslegung der hl. Schrift in Glaubens- und Sittensachen vorgeschrieben, gegenüber dem Grundsatze der subjectiven Schriftauslegung, welchen die Protestanten aufgestellt hatten (Vergl. die Art. Exegese Bd. III. S. 826 und Bibelübersetzungen Bd. I. S. 449). Zugleich wurde aller mit den heiligen Schriften und religiösen Dingen getriebene Mißbrauch und Aberglaube untersagt und den Bischöfen hierüber die größte Wachsamkeit von Neuem eingeschärft. — Während die Väter in Trient so arbeiteten, dachte Papst Paul III. über die Ausfertigung einer Bulle rücksichtlich der Reform der Sitten nach und befragte seine Legaten darüber. Diese antworteten (13. April 1546) freimüthig: ihnen erschiene es ersprießlicher, mit Werken, als mit Bullen zu beginnen; der Papst möge vor allem Uebrigen die Reform seines Hofes, insbesondere der Datarie, worüber er sie namentlich befragt hatte, bewerkstelligen. Erlasse er bei offenem Concil, ohne dessen Vorwissen eine Reformbulle, so könnte man dieses als Mißtrauen und Verachtung gegen dasselbe auslegen, und die unbefragt gebliebenen Bischöfe dürften wohl schwerlich hinterher ihre Zustimmung geben. In der Congregation der Cardinäle und Curialen (welche der Papst seit November vorigen Jahres ernannt hatte, um die Angelegenheiten des Conciliums zu berathen) müsse man nach einer zweckmäßigeren Form verfahren, bei der Ver-

leihung der Bisthümer mehr auf reifes Alter, auf Würde der Gesinnung und auf Gelehrsamkeit sehen, und nur solche zu Bischöfen ernennen, welche bei ihren Kirchen bleiben könnten und wollten, wären sie gleich Cardinäle. Man möge die Bischöfe weniger mit Zahlungs- und Zehntenforderungen bedrücken, ihnen in Bestrafung unwürdiger Priester die Hände nicht binden; die Poenitentiarie müsse sparsamer mit ihren Dispensationen und Absolutionen sein; man solle die Seminarien zu fördern suchen, und den argen Mißbrauch der Exspectativen (s. d. Art. Anwartschaften) abstellen, und ferner nicht dulden, daß sofort bei Erledigung einer Priesterstelle derjenige, welchem die Anwartschaft darauf verliehen worden, ohne Vorwissen des Andern mit Feuer und Schwert darüber herfalle, wie der rohe Krieger auf seine Beute losstürzt u. s. w. Der Papst nahm die ihm ertheilten Rathschläge freudig und dankbar auf, ermunterte die Legaten zu fernerer Offenheit und Treue, versprach die Reform der Curie, welche zwar eigentlich und zunächst ihn anginge, nicht ohne Zustimmung des Conciliums vornehmen zu wollen, empfahl ihnen jedoch, dahin zu wirken, daß auch das Concilium in dieser Angelegenheit nichts ohne sein, des Papstes Vorwissen unternehmen, und man über den Reformbestrebungen ja nicht die Glaubensverhandlungen, welche der Hauptzweck des Conciliums seien, vergessen möge (Pallavicini a. a. O. Bd. 3. S. 6 ff.). — Jetzt sollte nach dem Wunsche der Legaten die Lehre von der Rechtfertigung erörtert werden. Sie schrieben deßhalb, sowie hinsichtlich der Reformation mehrerer Mißbräuche nach Rom. Wirklich wurde auch gegen die Protestation des kaiserlichen Botschafters Toledo, welcher vom Kaiser den strengsten Befehl hatte, aus allen Kräften die Entscheidung des Dogma zu verzögern zu suchen, und nach langem Kampfe der Mitglieder unter einander beschlossen, jenen dogmatischen Gegenstand vorzunehmen. Noch mußte einiges andere, welches in früheren Conferenzen über die Vulgata zur Sprache gekommen war, erledigt werden. War schon früher in Sachen der heiligen Schriften u. s. w. viel gesprochen worden, so zeigte sich in der Congregation vom 15. April über die Reformation der Sitten eine noch viel größere Verschiedenheit der Ansichten. Besonders heftig war der Streit über die Zulassung der Mönche zum Predigen, und über das gebührende Ansehen der Bischöfe. Zwischen dem Papste und den Legaten wurden darüber Briefe gewechselt. Am 21. Mai wurde über die Verpflichtung der Bischöfe zum Predigen verhandelt. Bei dieser Veranlassung, sowie am 28. und 29. Mai brachte der Cardinal Pacheco, Bischof von Jaen die Residenz der Bischöfe zur Sprache. Doch entschied sich die Mehrzahl der Stimmenden dahin, daß dieser Artikel aufgeschoben würde. Ueber diesen reformatorischen Debatten war die Erörterung der Glaubenslehre über die Erbsünde nicht vergessen worden. In der Generalcongregation vom 8. Juni, welcher die kurz vorher eingetroffenen päpstlichen Theologen Jacob Lainez (s. d. Art.) und Alphonsus Salmeron (s. d. Art.) aus der vor Kurzem gestifteten Gesellschaft Jesu, zum ersten Male beiwohnten, wurde der darüber entworfene Beschluß vorgelesen. Nach langen und gründlichen Erörterungen in den dazu veranstalteten Congregationen wurde am 17. Juni die fünfte Sitzung gehalten, in welcher das berühmte in fünf Capiteln abgefaßte Decret über die Erbsünde (s. d. Art.) verlesen wurde. Unter den in Folge der Reformation in Anregung gebrachten anthropologischen Verhandlungen nimmt die Untersuchung über die Erbsünde den ersten Platz ein, da von der Auffassung dieser Lehre die ganze Auffassung des Heilswerkes abhängt. Die Väter faßten das Decret so, daß sowohl die älteren als die neueren Häresien abgewiesen wurden. War nun den protestantischen Lehren gegenüber die Erörterung der Lehre von der Erbsünde eine der Hauptaufgaben des Conciliums, so war es doch nicht die Absicht der Väter sich in nähere Bestimmungen, über welche die (katholischen) Schulen selbst mit einander im Streite waren, einzulassen, sondern solche Puncte, worüber die hl. Schrift, die

Concilien und die fortlaufende Tradition (im engern Sinne) Nichts entschieden, der Freiheit der subjectiven Geister zu überlassen. Deßhalb machten auch die Legaten die Väter darauf aufmerksam, über die Natur der Erbsünde Nichts zu entscheiden; war ja das Concilium berufen, um Irrthümer abzuschneiden, nicht aber über Lehrmeinungen zu entscheiden. — Das Concilium fügte dem Glaubensdecrete der fünften Sitzung noch eine Bestimmung hinsichtlich der unbefleckten Empfängniß Mariä bei (s. d. Art. Mariä Empfängniß, und Brischar, Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's, Bd. 2. S. 32—70). — Außerdem wurden in der fünften Sitzung noch die beiden wichtigen Beschlüsse „de instituenda lectione sacrae scripturae et liberalium artium" und „de verbi Dei concionatoribus et quaestoribus eleemosynariis" verlesen (s. d. A. Exegese, Almosenprediger, Predigt). — Die Lehre von der Rechtfertigung war jetzt der nächste Gegenstand der dogmatischen Untersuchungen. Dieser Gegenstand war, wie der Legat Cervini äußerte, schwieriger, weil er viel weniger von den Scholastikern behandelt worden war, und wie Pacheco bemerkte, weil keines der alten Concilien über diesen Punct Licht verbreitet hätte. Man rüstete sich daher, im vollen Bewußtsein der Schwierigkeit und Wichtigkeit der Sache, durch Gebet und ernste wissenschaftliche Fassung zur Untersuchung derselben. Doch war durch die Controversschriften gegen die Protestanten in den letzten 20 Jahren viel Licht darüber verbreitet worden. Es wurde eine Vorbereitungscongregation gehalten, und nach Anhörung ihres Gutachtens schlug Del Monte in einer Generalcongregation vom 30. Juni vor, die Materie in drei Fragen zu theilen: 1) in welcher Weise das Verdienst des Leidens Christi demjenigen zugewendet werde, welcher sich erst zum Glauben wendet, was die Rechtfertigung sei, und ob und wie das Werk dazu mitwirke? 2) was ein Gerechtfertigter thun solle, um sich in der Gnade zu erhalten und zu wachsen? 3) was diejenigen thun können oder sollen, welche nach Erlangung des Standes der Gnade denselben wieder verloren haben: ob sie Macht haben, denselben wieder zu erlangen, und in welcher Weise? und worin diese Rechtfertigung der erstern gleich oder ungleich sei? — Damit war man allgemein einverstanden, und beschloß darauf, das Decret solle erst dann entworfen werden, wenn die Väter, nach der Erörterung der Theologen, über diese verschiedenen Puncte verhandelt hätten: ebenfalls wurde bestimmt, die Väter sollten über jeden dieser Puncte abgesondert ihre Meinung vortragen. Auf die Prüfung des ersten Zustandes allein wurden, außer den Privatconferenzen der Theologen, acht Generalcongregationen verwendet, damit die Väter alle einzeln vernommen werden könnten. — Einige Tage vorher, am 26. Juni, trafen drei Gesandte des Königs von Frankreich in Trient ein: Claudius d'Urfé, Kämmerer des Königs, Jacob de Lignières, Präsident des Pariser Parlaments, und Peter Danez, Propst von Sezanne, nachheriger Bischof von Lavaur. Bei dieser Gelegenheit zeigte sich gleich wieder die Differenz zwischen dem Könige von Frankreich und dem Kaiser. Während letzterer verlangte, die Verhandlung über die Dogmen möge aufgeschoben werden, trug der Sprecher des Königs von Frankreich darauf an, zuerst solle bestimmt werden, was zu glauben sei; nachher möge man suchen, den Verderbnissen des geistlichen Standes abzuhelfen. — Während die Theologen und Bischöfe in Trient in Congregationen das Dogma von der Rechtfertigung allseitig zu erörtern und möglichst erschöpfend darzustellen suchten, wurde das Concilium in seiner gottgeweiheten Thätigkeit durch den wilden Lärm des in Teutschland ausgebrochenen Religionskrieges aufgeschreckt (s. d. Art. Schmalkaldischer Krieg). Der Kriegesschrecken veranlaßte viele Prälaten, auf die Abreise von Trient zu dringen. Dieses wäre auch den Legaten erwünscht gewesen. Sie schrieben daher in diesem Sinne nach Rom, — aber der Papst wollte weder beim Kaiser Anstoß erregen, noch auch das Concilium aufgelöst wissen, er erlaubte ihnen daher auf keine Weise, Trient zu verlassen. Die Legaten wünschten eine Suspension oder Translation

des Conciliums, namentlich wegen ihrer eigenthümlichen Ansicht von dem Benehmen des Kaisers der Kirche gegenüber. Sie suchten den Papst durch Aufzählung aller möglichen Gründe und Schwierigkeiten zur Einwilligung in ihre Pläne zu bewegen. Der Papst gab ihnen demnach die Vollmacht, das Concilium zu transferiren, wenn der größere Theil der Väter damit übereinstimme. In dem Schreiben des Papstes unterm 3. und 4. August wird als Grund der Erlaubniß zur etwaigen Translation angegeben: „weil es unmöglich scheine, die Bischöfe in Trient zusammenzuhalten." Doch sollte die Absicht zuvor dem Kaiser mitgetheilt und auch die Decrete über die Rechtfertigung und die Residenz der Bischöfe zuvor beendet werden. Die Verhandlungen mit dem Kaiser führten indeß zu keinem Ergebniß und auch waren die Väter getheilter Ansicht, die Mehrzahl war für, die kleinere kaiserliche Partei gegen die Translation. Am 21. November berichteten die Legaten, die Translation im gegenwärtigen Augenblicke könnte ein Schisma verursachen, ihr Rath sei daher, jetzt noch etwas zu warten bis zur Abhaltung der sechsten Sitzung. Jetzt kam auch die Suspension des Conciliums zur Sprache, sie gefiel aber weder dem Kaiser, noch sehr den Legaten, diese wünschten vielmehr die Publication der Decrete, welche nach siebenmonatlicher Vorbereitung wohl die gehörige Reife hätten, damit es nicht scheine, als sitze man nur in Trient, um nach den Befehlen des Kaisers zu handeln und nicht vielmehr zum Besten der Christenheit. Die Theologen hatten vom August bis tief in den Winter hinein, Tag für Tag mit einem Staunen erregenden Aufwande von Gelehrsamkeit und Tiefsinn und dabei mit zarter Schonung der freien über das Dogma hinausliegenden Schulmeinungen die genauesten Einzelheiten des Decretes von der Rechtfertigung erwogen. Die Legaten erklärten die Publication dieses Decretes sei unerläßlich, da bereits ein verfälschtes Exemplar desselben durch Teutschland die Runde mache und die Unzufriedenheit der Teutschen erwecke. Es wurde daher, da bereits die Weihnachtsfesttage bevorstanden, in einer Generalcongregation den Vätern eine Frist von neun Tagen zur Vollendung des Beschlusses von der Residenz zugestanden und durch Stimmenmehrheit der 13. Januar 1547 als Sitzungstag festgesetzt. — Am bestimmten Tage wurde die sechste Sitzung gehalten und nach der kirchlichen Feier das Decret von der Rechtfertigung (mit dessen Schlußfassung hauptsächlich Cervini beauftragt war, und welches den Vergleich aushält mit dem Trefflichsten, was je die erleuchtetsten Concilien zu Tage gefördert) mit 16 Capiteln und 33 Canones (s. d. A. Rechtfertigung), und das Decret von der Verbesserung in 5 Capiteln verlesen. Cap. 1 und 2 handeln über die Residenz der Bischöfe und Geistlichen niederen Ranges (s. d. Art. Residenzpflicht). Cap. 3. Die Bischöfe erhalten als Bevollmächtigte des apostol. Stuhles die Befugnisse und die Pflicht die Vergehen der ihnen untergebenen Weltgeistlichen, und der außer dem Kloster lebenden Ordensgeistlichen, ungeachtet jedweden Privilegiums, zu untersuchen und zu bestrafen. Cap. 4. Die Bischöfe und andere höhere Prälaten sollen jede Kirche, so oft es nöthig sein wird, visitiren. Cap. 5. Kein Bischof darf in einer fremden Diöcese ohne ausdrückliche Erlaubniß des Ordinarius die Pontificalien ausüben. Handelt er dawider, so soll er, sowie die von ihm Geweiheten, von Ausübung ihres Amtes suspendirt sein. Zum Schlusse wurde die nächste Sitzung auf den 3. März festgestellt. —Gleichzeitig mit der sechsten Sitzung wurden die Religionsverhältnisse in der Erzdiöcese Cöln wieder hergestellt (s. d. Art. Hermann von Wied). Am 28. Januar 1547 starb König Heinrich VIII. von England (s. d. A.), ihm folgte sein Sohn Eduard, kaum 10 Jahre alt (s. d. Art. Großbritannien, Bd. IV. S. 790 f.). Während in England Schisma und Häresie immer weiter um sich griffen, und mit dem Glauben zugleich die Sittlichkeit untergruben, wurde in Trient an der Begründung des einen, wie an der Wiederherstellung der andern unausgesetzt fortgearbeitet. Vom 16. Januar an war eine Commission von

Bischöfen und Theologen unter dem Vorsitze des Legaten Cervini mit Erörterung der Lehre von den Sacramenten im Allgemeinen, der Taufe und Firmung im Besonderen, eine andere Commission von Prälaten und Canonisten unter dem Vorsitze Del Monte's mit Untersuchung der Reformfragen, Tag für Tag, nur die Sonntage ausgenommen, beschäftigt. Am 25. Februar verlas Del Monte in einer Generalversammlung den Vätern die päpstliche Bulle, in welcher den Cardinälen die Residenz zur Pflicht gemacht ward, und denen, welche mehr als ein Bisthum hatten, aufgegeben wurde, mit Aufgebung der übrigen eines auszuwählen, welches sie behalten wollten, und zwar längstens binnen einem Jahre. Die Verhandlungen in Betreff der Reform rückten nicht so leichten und ruhigen Schrittes weiter, als die über die Sacramente; hieran waren besonders die spanischen Bischöfe Schuld. — Die siebente Sitzung wurde, wie bestimmt war, am 3. März 1547 gehalten. Nach der kirchlichen Feier publicirte man 30 Canones, nämlich 13 von den Sacramenten im Allgemeinen (s. d. Art. Sacramente), 14 von der Taufe (s. d. Art.), und 3 von der Firmung (s. d. Art.). In der Einleitung zu den Canones wird gesagt: zur Vervollständigung der in der vorhergehenden Sitzung bekannt gemachten Lehre von der Rechtfertigung scheine es angemessen, jetzt von den Sacramenten der Kirche zu handeln, durch welche uns die Gnade Gottes mitgetheilt wird: deßhalb habe der hl. Kirchenrath mehrere Canones zusammengestellt, in welchen die dem Glauben zuwiderlaufenden Irrthümer verdammt worden seien. Das Decret von der Verbesserung handelt besonders von der Abschaffung des Mißbrauchs, daß Einer, den alten Canones zuwider mehrere und zwar unverträgliche Pfründen inne haben durfte (s. d. Art. Cumulation der Beneficien). Außerdem wird eine jährlich von den Bischöfen vorzunehmende Visitation der Seelsorgebeneficien und aller Kirchen angeordnet, und bestimmt, die erwählten Bischöfe dürften den Empfang der bischöflichen Weihe nicht über sechs Monate aufschieben (vgl. 23. Sitzung, Cap. 2 von der Verbesserung). Den Domcapiteln wird unter schwerer Strafe verboten, während Erledigung des bischöflichen Stuhles in Jahresfrist Dimissorialbriefe zu ertheilen, nur einen ausdrücklich angegebenen Fall ausgenommen (s. d. Art. Dimissorialien). Die Vollmachten von jedem Bischofe geweiht zu werden, erleiden eine Einschränkung. Die Dauer aller die Ordination betreffenden Dispensen, außer den im Rechte angegebenen Fällen, wird auf ein Jahr beschränkt. Alle, von wem auch immer, präsentirte, erwählte oder ernannte, bloß die ausgenommen, welche von Universitäten präsentirt, erwählt oder ernannt sind, sollen nur nach vorheriger Prüfung und Genehmigung des Diöcesanbischofes eingesetzt werden (s. d. Art. Patronatrecht und Provisio canonica). Die Bischöfe sollen als Bevollmächtigte des apostolischen Stuhles bürgerliche Streitigkeiten der exemten Welt- oder Ordensgeistlichen, welche außer dem Kloster leben, schlichten. Ebenfalls wird den Bischöfen auferlegt, für treue Verwaltung aller Hospitäler, auch der exemten zu sorgen. Zum Schlusse wurde die folgende Sitzung auf den 21. April angesagt. — Gleich am folgenden Tage wurde eine Congregation gehalten, und darin beschlossen, die Lehre vom Altarssacrament zu untersuchen, allein unmittelbar nachher trat die größte Störung ein. Die Väter wurden durch den plötzlich erfolgten Tod eines Prälaten und mehrerer anderen Personen überrascht, und in wenigen Tagen häuften sich die Sterbefälle so rasch, daß das immer mehr Consistenz gewinnende Gerücht von einer in Trient ausgebrochenen ansteckenden Krankheit sofort allgemeinen Glauben fand und auf die daselbst versammelten Prälaten einen sehr niederschlagenden Eindruck machte. Aus Furcht von der Seuche ergriffen zu werden, reiseten nach einander mehrere Bischöfe ab. Die Legaten, welche schon längst von Trient hinweg sich sehnten, ergriffen diesen Anlaß, die Translation des Conciliums nun entschieden durchzusetzen (die wichtige Controverse von der Translation des Conciliums, auf die hier

genauer einzugehen, zu weit führen würde, ist von Brischar a. a. O. Bd. 1. S. 179—192 mit größtmöglichster Genauigkeit erörtert). Der Papst war von den Legaten bereits unterm 6. März von dem Ausbruche der Seuche in Kenntniß gesetzt, und für den Fall, daß sie fortdauere, um seine Instructionen gebeten worden. Die Legaten warteten diese nicht ab, sondern schlugen bereits in den nächsten Generalcongregationen am 9. und 10. März die Translation des Conciliums und zwar nach Bologna vor. Von 56 Bischöfen (ohne die Legaten) waren 38 unbedingt für die Translation, 13 mit Pacheco unbedingt dagegen, die übrigen mit Madruzz behielten sich bis auf die Erklärung des Papstes und Kaisers ihre Stimmen vor. So hatte also der Papst keinen Antheil an dieser Translation, er wurde vielmehr erst davon in Kenntniß gesetzt, als die Väter schon nach Bologna abgereiset waren, obgleich er billiger und kluger Weise den Schritt seiner Legaten billigte und öffentlich vertheidigte (im Consistorium vom 23. März). Es muß zugegeben werden, daß die Translation durch die Umstände nicht absolut geboten war. Man würde jedoch der Wahrheit der Geschichte zu nahe treten, wenn man behaupten wollte, jene Krankheit sei nur mehr ein Vorwand für die Legaten gewesen. Die Krankheit oder überhaupt die äußern Umstände waren von der Art, daß ein Schwanken zwischen Bleiben und Fortgehen stattfinden konnte. Wie man nun überhaupt in einem solchen Zustande die Entscheidung von Gründen abhängig macht, so muß man es auch bei den Legaten annehmen. Allerdings hatten die Legaten, wenn man sich in ihrer Lage denkt, solche Gründe, welche sie für die Translation bestimmten. Der Papst war sehr alt und schwächlich, man hatte schon mehrmals seinen Tod erwartet. Wie sollte es nun bei einer Sedisvacanz gehalten werden? War nicht zu befürchten, der Kaiser werde dieses Mal einen ungebührlichen Einfluß auf die neue Papstwahl ausüben, und die Wahl auf dem Concilium vor sich gehen lassen wollen? Hatte ja doch der Kaiser, ganz abgesehen davon, bisher die Freiheit des Conciliums im eigentlichen Sinne gehemmt. Es sollte sich nach politischen Vorgängen richten, und wie sehr der Kaiser das politische Interesse dem religiösen voranstellte, konnten die Legaten aus seinem Benehmen im Schmalkaldischen Kriege abnehmen. Man kann daher mit Recht in dem Verfahren der Legaten eine für die Freiheit der Kirche muthvolle Gesinnung erblicken, um nicht den Mittelpunct der Sache selbst, die Conciliensbeschlüsse und die Papstwahl von der Entscheidung der höchsten weltlichen Macht abhängig werden zu lassen, wenn man gleich auf der andern Seite zugeben muß, daß die Legaten in die Persönlichkeit des Kaisers überhaupt zu viel Mißtrauen setzten, und die einzelnen Schritte desselben gerade so beurtheilten, wie sie allerdings äußerlich erschienen, ohne zu erwägen, ob nicht vielleicht dem äußern politischen Benehmen des klugen Kaisers ein tieferer religiöser Zweck zum Grunde liege. Doch schwer ist zwischen den Trägern der höchsten geistlichen und weltlichen Macht, welche so oft mit einander collidiren, eine solche Einigkeit, daß nicht ein Mißtrauen zwischen beiden stattfände, besonders wenn es den Anschein gewinnt, als wolle die eine Macht ihre Zwecke einseitig verfolgen und dadurch in die Sphäre der andern hinübergreifen. Hier das wahre Verhältniß zu treffen, erfordert oft mehr als menschliche Klugheit und Mäßigung. Der einzelne Handelnde steht fast immer mehr oder weniger in den Gegensätzen, nur die Zeit selbst greift über dieselben hinaus. Daher ist es leicht für den Späteren, welcher nicht mehr auf dem Schauplatze des Handelns steht, zwischen den frühern Gegensätzen das richtige Maß zu treffen; aber unbillig ist es, das Verfehlen des rechten Maßes den Handelnden selbst immer zur Last zu legen. — In der achten Sitzung am 11. März 1547 wurde der Beschluß von der Verlegung des Conciliums verlesen. Gleich am folgenden Tage reiseten die Legaten nach Bologna ab, und die Prälaten, welche in die Translation eingewilligt hatten, folgten ihnen. Die Nachricht von der Translation des Conciliums zu einer Zeit, wo er dem Ziele seiner

Bestrebungen die Protestanten zur Einheit mit der Kirche wieder zurückzuführen, so nahe zu sein glaubte, schmerzte den Kaiser tief. Er beklagte sich über den Papst, und wollte die französische Politik dabei im Spiele sehen. Alle Verhandlungen, welche zwischen dem Papste und dem Kaiser geführt wurden, um das Concilium nach Trient zurückzuführen, waren ohne Erfolg. Doch braucht man hier die Schuld nicht gerade den Personen beizumessen, sie lag vielmehr in den Umständen, welche von der Art waren, daß eine Ausgleichung nicht leicht stattfinden konnte. Den Vätern in Bologna, welche bei weitem die Mehrzahl der Mitglieder des verlegten Trienter Conciliums ausmachten, zu befehlen, nach Trient zurückzukehren, wäre eine Entziehung der Freiheit jener Väter gewesen, da sie freiwillig Trient verlassen hatten, und daher auch freiwillig wieder dahin zurückkehren mußten; eben so schien es mit der Würde des Papstes und seiner Partei unvereinbar, daß die zu Bologna versammelten Väter den in Trient zurückgebliebenen nachgeben und zu ihnen zurückkehren sollten. Der Papst verlangte also, die in Trient Zurückgebliebenen sollten nach Bologna kommen, damit hier ein gemeinschaftlicher Beschluß gefaßt werde. Diesen billigen Vorschlag nahm aber der Kaiser, welcher hierin dem Papste nicht nachgeben wollte, nicht an. Diese Differenzen hätten sich übrigens ohne die Einwirkung Frankreichs ohne Zweifel viel leichter ausgleichen lassen. Der neue König von Frankreich Heinrich II. (sein Vater Franz I. war am 31. März 1547 gestorben) blieb der Politik seines Vaters treu und freuete sich so der Gelegenheit, die Pläne des Kaisers zu durchkreuzen und dem aus der Vereinigung Teutschlands dem Kaiser erwachsenden Vortheile entgegenzuarbeiten. Er erklärte sich daher mit entschiedener Bereitwilligkeit für das Concilium in Bologna und schickte dahin auch die in Trient gewesenen Gesandten ab. — Die Legaten bemüheten sich gleich nach ihrer Ankunft in Bologna dem transferirten Concilium die nöthige Anerkennung und Auctorität zu gewinnen. Cervini stellte deßhalb an den Papst die Bitte, er möge, damit die Zahl der Väter sich vermehre, neue Prälaten nach Bologna beordern, oder wenn die Last der Jahre es ihm erlaube, in eigener Person sich dahinbegeben. Der Papst entbot durch ein Breve vom 29. März unter Zusicherung guter Geleitsbriefe mehrere gelehrte Bischöfe zum Concilium und gab sogar seine Geneigtheit kund, die Reise dahin in Person anzutreten. In Bologna waren die Väter keineswegs unthätig. Sie nahmen in den üblichen Congregationen unter Zuziehung der Theologen, derer in einer Congregation an 60 aus fast allen Nationen erschienen, während bei einer andern an 70 anwesend waren, die Untersuchung über beinahe alle Gegenstände vor, welche nachher in Trient als Glaubenssätze declarirt wurden. Hinsichtlich der Reformationsthätigkeit ergibt sich aus den Acten, daß man sich über Alles, was die Mißbräuche bei den Sacramenten, ja sogar, was die Residenz und die Mehrheit der Beneficien betraf, verbreitet habe. Zur Vermeidung einer Spaltung befahl der Papst, es sollten keine Decrete veröffentlicht werden. Die neunte Sitzung wurde in Bologna am 21. April 1547 gehalten und in ihr beschlossen, die nächste Sitzung auf den 2. Juni zu vertagen. In der zehnten Sitzung vom 2. Juni wurde eine weitere Vertagung bis zum 15. September bestimmt. — Der Papst wendete Alles an, um eine Einigkeit zwischen den Vätern zu Trient und denen zu Bologna zu bewerkstelligen, und ergriff, als er dieses nicht erreichen konnte, das letzte Auskunftsmittel; er lösete nämlich um allen Anlaß zu einem Schisma zu vermeiden, das Concilium zu Bologna auf. Der Legat Del Monte erhielt ein Breve vom 13. September 1549, in Folge dessen er am 17. September die Väter sofort entließ. Der Papst beschloß nun, Prälaten aus allen Völkern und die Botschafter der Fürsten nach Rom zu berufen, um dort über die Reformation der Sitten Beschlüsse fassen zu lassen. — Ein Schisma hätte in der That leicht eintreten können, denn die politische Spannung zwischen dem Papste und dem Kaiser dauerte

fort bis zum Tode des erstern (10. November 1549), ja sie steigerte sich am Ende so, daß der alte Papst nahe daran war, mit dem Könige von Frankreich ein Bündniß gegen den Kaiser zu schließen. Schwere verhängnißvolle Zeiten, wo Politisches und Religiöses so enge mit einander verbunden waren, und auf der einen Seite die Thätigkeit der Kirche und des Conciliums von den äußern Erfolgen des Krieges, ja selbst von politischen Zufälligkeiten abhängen sollte, auf der andern Seite aber auch die gutgemeinten Absichten des Kaisers zur Hebung und Sicherstellung der Kirche mißkannt und die Wirksamkeit derselben in dieser Beziehung gehemmt wurden! — Daher war der Hingang des sonst ausgezeichneten Papstes für die kirchlichen Zustände von der größten Wichtigkeit und es ist als ein großes Glück zu betrachten, daß die Vorsehung den verschlungenen Knoten auf eine so einfache Weise auflöste. — In diese Zeit fällt auch die Geschichte des sogen. Interim (s. d. A. Augsburger Interim), dessen Entstehung vorzüglich der Translation des Conciliums nach Bologna zuzuschreiben ist. — Das Conclave zur Wahl eines neuen Papstes dauerte nahe an drei Monate. In der Nacht vom 7. auf den 8. Februar 1550 wurde der bisherige erste Legat beim Concilium, Johann Maria Del Monte zum Papste gewählt, er nannte sich Julius III. Mit ihm beginnt eine neue Periode des Conciliums von Trient; denn er zeigte von Anfang an großen Eifer für die Wiederherstellung desselben. Mit der Nachricht von seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl ließ er dem Kaiser zugleich die Versicherung geben, er werde ihn seinen Wünschen in Betreff der Religionsangelegenheit und besonders in der Fortsetzung des Conciliums viel geneigter und gegen seine Wünsche weit willfähriger finden, als sein Vorgänger es gewesen sei. So wie der Papst einen Legaten (Peter Toledo) an den kaiserlichen Hof zu Brüssel sandte, so schickte er auch einen andern (Abt Rossetto) an den König von Frankreich ab, um von ihm die Zustimmung zum Concilium zu erlangen. Demnach erließ er unter dem 14. November 1550 eine Bulle zur Zurückführung und Wiederaufnahme des Conciliums zu Trient auf den 1. Mai 1551. Der Kaiser war mit der Bulle nicht ganz zufrieden und hätte gern der Protestanten wegen einige Ausdrücke z. B. Fortdauer und Fortsetzung des Conciliums, wodurch von vornherein die Gültigkeit alles früher Decretirten ausgesprochen wurde, gemildert gesehen. Doch wollte der Papst, so sehr auch der Kaiser durch den Nuntius Pighini darauf drang, sich zu keiner Abänderung verstehen. Der Papst wollte (und mußte wollen) ein Concilium nach althergebrachter, kirchlicher, entschieden katholischer Weise, wie das Concilium bisher zu Trient abgehalten war. Der Kaiser aber (im Reichsabschiede zu Augsburg) wollte das specifisch katholische Moment in den Schatten, und das allgemein christliche in den Vordergrund stellen, um die Protestanten zu gewinnen und besonders seine Auctorität als teutscher Kaiser und Schirmherr der Kirche hervorzuheben. — Die auf den 1. Mai angekündigte Fortsetzung des Conciliums mit der eilften Sitzung fand wirklich unter dem Vorsitz des päpstlichen Legaten Cardinal Crescentio und den Nuntien Erzbischof Pighini von Manfredonia und Bischof Lippomani von Verona Statt, doch wurde die Sitzung bis zum 1. September prorogirt, und an diesem Tage in der zwölften Sitzung bis zum 11. October. In dem Prorogationsdecrete wurde Frohlocken im Herrn und Danksagung wegen der wirklich erfolgten Ankunft der Churfürsten von Mainz und Trier, sowie auch mehrerer andern Bischöfe aus Teutschland (von Straßburg, Constanz, Chur, Naumburg und Wien) und zugleich die Hoffnung ausgesprochen, es würden noch wohl viele andere Prälaten sowohl Teutschlands, als anderer Völker, durch ihre Pflicht und dieses Beispiel bewogen, eintreffen. — Doch wurde diese Freude nur zu bald durch die Ankunft des französischen Gesandten Jacob Amyot, Abts von Bellozane (s. d. Art.) getrübt, dessen Beglaubigungsschreiben nicht an das Concilium, sondern nur an den Conventus überschrieben war. Seine Rede

enthielt eine offene Klage gegen Papst Julius, welcher den König von Frankreich rauh und ungütig behandle und die Erklärung, der König erkenne das Concilium nicht als allgemeines, ja er werde im Nothfalle ähnliche Mittel gegen die ihm aus Rom zugefügten Unbilden und Gehässigkeiten anwenden, wie seine Vorfahren. Als der französische Gesandte die Erklärung abgegeben hatte, daß der Ausdruck Convent nicht aus Verachtung gebraucht worden sei, beschloß man die Vorlesung des Schreibens. — Gleich am 2. September wurden die zu erörternden Artikel in einer zahlreich besuchten Generalcongregation vorgelegt, und die Erörterung selbst begann am 8. September. Die tüchtigen Vorarbeiten, welche in Bologna gemacht waren, erleichterten die Arbeit sehr. Dazu kam noch, daß die vorliegende Materie von dem Sacramente der Eucharistie schon auf dem vierten Concilium in der Laterankirche, auf den Concilien zu Constanz und Florenz und von den Scholastikern ausführlich behandelt worden war. Zehn die Eucharistie betreffende Sätze (Pallavicini a. a. O. Bd. 4. S. 190 f.) aus den Schriften der Lutheraner und Zwinglianer wurden der Untersuchung zu Grunde gelegt. Dabei wurde zugleich den Theologen die Anweisung gegeben, ihre Meinungen durch die hl. Schrift, die apostolischen Traditionen, die rechtmäßigen Concilien, die Constitutionen, die Auctorität der Päpste und Kirchenväter und die Uebereinstimmung der ganzen katholischen Kirche zu begründen. Dabei sollten sie sich kurz fassen, und alle unnöthigen Fragen und hartnäckigen Zänkereien zu vermeiden suchen. Zugleich wurde die Reihenfolge bestimmt, in welcher die Theologen sprechen sollten (Pallavicini a. a. O. Bd. 4. S. 191). Am 17. September theilten die Theologen das Resultat ihrer Erörterungen den Vätern mit, welche es sofort in mehreren Generalcongregationen einer neuen Prüfung unterwarfen, und dann neun der gelehrtesten und angesehensten Prälaten mit der Abfassung des Entwurfes der Decrete und Canones beauftragten. Das Concept der Canones wurde am 1. October den Vätern vorgelegt, am 6. Oct. in einer allgemeinen Versammlung besprochen, theilweise modificirt und dann am 9. Oct. einstimmig gutgeheißen. Auf ähnliche Weise erging es mit den Lehrcapiteln über die Eucharistie, deren acht entworfen wurden, um das katholische Dogma durch besondere Lehrstücke den Irrlehrern gegenüber zu begründen. Die Lehre von der Eucharistie ist ja gerade die, in welcher, weil sie so tief und mächtig in das kirchliche Leben eingreift, die Abweichung der Protestanten vom Glauben der alten Kirche dem Volke am meisten in die Augen fiel, und in welcher auch wieder die einzelnen Parteien der Kirchenspaltung selbst unter einander am meisten zerfielen. — Als die kaiserlichen Botschafter sahen, daß man mit allem Ernst an der Abfassung des Decrets von der Eucharistie und insbesondere der Communion unter beiden Gestalten arbeite und schon für die nächste Sitzung die Publication desselben beabsichtige, so suchten sie im Verein mit den Gesandten des Königs Ferdinand, durch den Cardinal Crescentio und seine Adjuncten einen Aufschub dieser Verhandlungen, wenigstens der den Gebrauch des Laienkelches betreffenden, bis zur Ankunft der Protestanten, und einen Geleitsbrief für dieselben, welcher vom Concilium selbst ausgefertigt sei, zu erwirken. Der Legat bemerkte darauf, die Ordnung fordere, daß, nachdem vom Sacramente der Firmung gehandelt sei, nun die Eucharistie vorgenommen werde. Uebrigens könnten, wenn gleich eine den Häretikern ungünstige Entscheidung zu erwarten stehe, sich dadurch die Lutheraner weniger getroffen fühlen, als die Zwinglianer, welche die eigentlichen Sacramentirer seien. Hinsichtlich des Laienkelches und des Geleitsbriefes wollten sie sich nach Rom wenden; was auch sofort geschah. Der Papst erwog mit den Cardinälen die Sache, und erklärte sich bald darauf in einem Schreiben an den Legaten damit einverstanden, daß die Erörterung des Capitels von dem Laienkelche noch auf drei Monate hinausgeschoben, unterdeß aber, um keine Zeit zu verlieren, die Lehre vom Sacramente der Buße erörtert und den Protestanten der

von ihnen geforderte Geleitsbrief ausgestellt werde. — Nachdem in einer Generalcongregation alles Vorhergegangene noch einmal vorgelegt war und sich ergeben hatte, daß man hinsichtlich der entworfenen Decrete, der Ausstellung des Geleitsbriefes für die Protestanten und auch darin einig war, ihrem durch den Grafen von Montfort geäußerten Wunsche zu willfahren und deßhalb die Puncte von dem Laienkelch, der Kindercommunion und dem Meßopfer bis auf eine spätere Sitzung hinauszuschieben, um ihnen eine persönliche Rechtfertigung möglich zu machen, fand endlich am 11. October 1551 die dreizehnte Sitzung statt. Nach der üblichen kirchlichen Feier wurde das Decret vom heiligsten Sacrament der Eucharistie verlesen, welches acht Capitel umfaßt, denen eilf Canones folgen (vergl. d. A. Abendmahl, die Verhandlungen ausführlich bei Brischar a. a. O. Bd. 2. S. 112 ff.). Darauf folgte die Publication des Beschlusses von der Verbesserung, welches ebenfalls in acht Capiteln sich über die bischöfliche Jurisdiction verbreitet. Darauf wurde der Beschluß von der Vertagung der oben benannten Artikel vom Sacramente der Eucharistie und von dem den Protestanten zu gebenden freien Geleite verlesen. In dem Prorogationsdecrete war unter Anderm gesagt, die Protestanten wünschten, daß sie über die genannten Artikel, ehe über dieselben ein Beschluß gefaßt würde, vom Concilium gehört würden. Wenn nun berichtet wird, die Protestanten seien darüber verwundert gewesen, wer in ihrem Namen ein solches Verlangen gestellt habe, da sie doch schon so oft auf den Reichstagen und in öffentlichen Schriften erklärt hätten, sie würden keine zu Trient schon entschiedenen Artikel annehmen, ehe man alle Streitpuncte wieder aufs Neue untersucht habe, so läßt sich das Erstaunen der Protestanten sehr leicht begreifen, ohne daß man deßhalb berechtigt wäre, das Concilium einer absichtlichen Unwahrheit zu zeihen. Es blieb ihm kein anderes Mittel übrig, als diesen Weg einzuschlagen, wenn es noch auf die Protestanten einwirken wollte. Unmöglich konnte es zugeben, daß alle bisher gefaßten Beschlüsse wieder zurückgenommen und gemeinschaftlich mit den Protestanten nach deren Princip auf's Neue untersucht würden, damit hätte das Concilium sich selbst das Todesurtheil gesprochen. Die Artikel waren auf Betrieb des kaiserlichen Gesandten prorogirt worden. Dieser mochte auch den Vätern gerathen haben, die Worte so zu wählen, daß dadurch das Ansehen des Conciliums nicht litt, und doch auch der Antheil der Protestanten, soweit es möglich war, nicht abgeschnitten würde. Er mochte auch die Erklärung der Protestanten auf dem letzten Reichstage zu Gunsten des Conciliums dargestellt haben, wie denn auch damals die Protestanten sich wirklich der Kirche zu nähern schienen. — Zuletzt gab das Concilium eine Antwort auf die Protestation des Königs von Frankreich (Pallavicini a. a. O. Bd. 4. S. 210 f.). Schon am 12. October war wieder Generalcongregation, in welcher unter Anderm bestimmt wurde, daß die Congregationen täglich zweimal, Vormittags von 6—11, Nachmittags von 2—5 Uhr gehalten werden sollten. Dann vertheilte man unter die Theologen zwölf aus den Schriften Luthers entnommene Sätze, welche das Sacrament der Buße, und vier andere, welche die letzte Oelung betrafen, und ermahnte die Redner, sie möchten sich der Kürze befleißigen und alles unnöthige Wortgezänke vermeiden. Unter den auf dem Concilium gegenwärtigen Theologen befanden sich ganz ausgezeichnete und weltberühmte, z. B. Melchior Canus, Alphons Salmeron, Tapper, Alphons de Castro, Johann Gropper, Lainez, Ambrosius Pelargus u. s. w. Die Theologen disputirten über die vorgelegten Puncte mit großer Lebhaftigkeit, weßhalb der Legat es für nothwendig erachtete, die Decrete und Canones einfach und mit Ausschließung der verschiedenen Schulansichten verfertigen zu lassen (die Verhandlungen sind ausführlich behandelt von Brischar, a. a. O. Bd. 2. S. 155—193). Nachdem die Lehren vom Sacramente der Buße und Oelung genugsam erörtert waren, wurde die vierzehnte Sitzung am 25. November 1551 gehalten. In ihr wurde die Lehre von dem

Sacramente der Buße in neun Capiteln dargestellt, welchen fünfzehn Canones folgen (s. die Art. Beichte, Buße, Genugthuung des Menschen, Reue und Leid, Reservatfälle und Vorsatz). Dann ging das Concilium darauf über, die Lehre vom Sacrament der letzten Oelung in drei Capiteln auseinander zu setzen und vier Canones folgen zu lassen (s. d. A. Oelung, letzte). Darauf wurde das Reformationsdecret verlesen, welches 14 Capitel enthält. In diesen ist die vorzüglichste Sorgfalt darauf verwendet, die Hindernisse wegzuräumen, auf welche die Bischöfe bei Bestrafung lasterhafter Geistlichen stießen. Es wurden demnach die bereits bestehenden Gesetze über Kirchenverbesserung theils erklärt und bestätigt, theils neue Bestimmungen hinzugefügt. Zugleich wurden noch einige Vorschriften in Betreff anderer Gegenstände erlassen, über geistliche Kleidung, Patronatrecht u. s. w. Im 14 Capitel erklärte das Concilium, in der künftigen auf den 25. Februar 1552 anberaumten Sitzung solle von der hl. Messe, der Priesterweihe und von der Verbesserung weiter gehandelt werden. — Auf die unablässigen Mahnungen des Kaisers fanden sich nun auch Protestanten zu Trient ein. Gegen Ende Octobers kamen die Gesandten des Herzogs von Würtemberg, bald nach ihnen die der Städte: Straßburg, Eßlingen, Ravensburg, Reutlingen, Biberach und Lindau, und am 7. Januar 1552 die des Churfürsten Moritz von Sachsen. Alle brachten ihre Glaubensbekenntnisse mit, Melanchthon hatte eins für Sachsen, Johann Brenz ein anderes für Würtemberg aufgesetzt. Sehr bezeichnend war es, daß sie, statt wie die Schicklichkeit es erforderte, dem Legaten des Papstes, als Präsidenten des Conciliums, ihre Aufwartung zu machen, ihm mißtrauisch auswichen, und mit ihren Gesuchen sich an den Fürstbischof von Trient, an die kaiserlichen Botschafter und an die drei Churfürsten von Cöln, Mainz und Trier wandten. Sie verlangten: 1) das Concilium solle ihren Theologen einen neuen nach der Form des vom Basler Concil ausgestellten Geleitsbrief ausfertigen; 2) man solle die Erörterung der vorbereiteten Artikel bis zur Ankunft der protestantischen Theologen aufschieben; 3) es solle mit diesen Theologen über die bis zum gegenwärtigen Tage gegen das Augsburgische Glaubensbekenntniß entschiedenen Artikel auf's neue disputirt werden; 4) der Papst solle weder in Person noch durch Legaten den Vorsitz beim Concilium führen, sondern nur wie jeder andere Bischof anwesend sein, oder sich vertreten lassen; 5) der Papst solle die Bischöfe von ihrem Eid entbinden, damit sie frei ihre Stimmen abgeben könnten; 6) ihre Theologen sollten eben so wie die Bischöfe eine berathende und entscheidende Stimme auf dem Concilium haben; 7) Alles solle nur nach der Schrift und nach den ihr gemäßen Erklärungen derselben entschieden werden; 8) das Concilium solle die Vorlesung ihres Glaubensbekenntnisses von vorneherein zulassen; 9) die Ausübung ihrer Religion solle ihnen während ihres Aufenthaltes in Trient in ihren Häusern gestattet sein." Die Protestanten stellten so Forderungen, welche mit der Natur eines wahren und ökumenischen Conciliums mehr oder weniger unvereinbar sind. Die kaiserlichen Gesandten, welche angewiesen waren, den Frieden so viel als möglich zu fördern, nahmen diese herben Anträge mit Höflichkeit an (Menzel a. a. O. Bd. 3. S. 430), und brachten dieselben an das Concilium. Die Protestanten begehrten sofort eine öffentliche Audienz, welche ihnen der Legat nach einigen Bedenken auch bewilligte, da der Papst ihn dazu aufforderte. Julius III. hatte die väterliche Mahnung hinzugefügt, der Legat möge Alles, auch persönliche Kränkungen und Beleidigungen von Seiten der Protestirenden um des Friedens willen mit Geduld hinnehmen, und ihnen, so weit es sich immer mit dem Wohle der Religion und Kirche vereinbaren lasse, in Allem zu Willen sein. — Nach einigen Congregationen einigte man sich dahin, den Protestanten den geforderten Aufschub der Verhandlungen und den bereits ausgefertigten Geleitsbrief (welcher aber wieder von den Protestanten ungenügend befunden wurde) einzuhändigen.

Es fand demnach am 24. Januar 1552 eine Generalcongregation im Palaste des Legaten und in ihr die feierliche Zulassung der protestantischen Gesandten Statt. Der Legat eröffnete dieselbe mit einer kurzen Anrede, in welcher er, mit Hinweisung auf die nun schwieriger werdende Stellung des Conciliums, die Väter auch zu brünstigerem Gebete um guten Erfolg aufforderte. Nach Anrufung des hl. Geistes wurde sodann die vom Bischofe von Naumburg vorgeschlagene Protestformel vorgelesen, in welcher das Concilium erklärt, daß es nur aus Liebe zum Frieden, und im Interesse der Eintracht in der Kirche, die Protestanten und ihre mündliche und schriftliche Vertheidigung auf dem Concilium ausnahmsweise zulasse, und daß es gegen alle Folgerungen, welche man etwa aus diesem Zugeständnisse zum Nachtheile dieses oder der andern allgemeinen Concilien möchte machen wollen, hiemit Verwahrung einlege. Darauf wurden die Gesandten des Churfürsten Moritz eingeführt, und am Vormittage desselben Tages auch noch die Würtembergischen Gesandten zugelassen. Sie brachten ungefähr dasselbe vor, was die Protestanten bisher noch immer gegen jedes Concilium eingewendet hatten. Der Promotor des Conciliums antwortete ihnen im Namen aller Väter, das Concilium werde ihre Forderungen prüfen und zu seiner Zeit Antwort ertheilen. Uebrigens waren alle Väter ganz einstimmig der Meinung, man dürfe an dem Geleitsbriefe, wie er zuletzt vom Concilium abgefaßt worden sei, Nichts ändern, wenn man sich nicht in neue Dispute einlassen und neue Umstände hervorrufen wolle. — Indeß waren die Väter und Theologen sehr thätig in ihren dogmatischen Erörterungen, welche sich auf die Messe, die Communion des Kelches und die Priesterweihe erstreckten. — Am 25. Januar 1552 fand die fünfzehnte Sitzung Statt. In ihr wurde nach Beendigung der kirchlichen Feier der Beschluß von der Vertagung der Sitzung bekannt gemacht. Es wurde darin gesagt: der heilige Kirchenrath habe, im Interesse des Friedens, der Ruhe, der Eintracht der teutschen Nation, und in der Hoffnung, die, welche sich Protestanten nennen, binnen Kurzem in Trient eintreffen zu sehen — die Entscheidung über dasjenige, was sich auf das heiligste Meßopfer und das Sacrament der Weihe beziehe und außerdem die vier zum heiligsten Sacramente der Eucharistie gehörigen Artikel, der Bitte der Protestanten gemäß, auf den 19. März vertagt; in der Zwischenzeit solle jedoch zur Verhandlung über das Sacrament der Ehe vorgeschritten werden. — Darauf wurde der neue den Protestanten gegebene freie Geleitsbrief vorgelesen. — Nach der Sitzung gab man den kaiserlichen Botschaftern authentische Abschriften des Geleitsbriefes, um sie den Gesandten von Sachsen, Würtemberg und Straßburg zuzustellen. Diese fanden aber denselben, so ausgedehnt und unbedingt sicherstellend er auch lautete und war, dennoch keineswegs genügend, sondern beschwerten sich gegen die Kaiserlichen, laut murrend über das Verfahren des Conciliums gegen sie und erklärten, sie würden den Geleitsbrief, ohne ihn durch ihre Annahme zu genehmigen, ihren Herren zur Einsicht zufertigen, und deren weiteren Befehlen entgegensehen. — Darauf nahmen in Trient die Congregationen zur Erörterung der Materie von dem Sacrament der Ehe, zugleich aber auch die Contestationen der anwesenden protestantischen Gesandten gegenüber den Vertretern des Conciliums ihren Fortgang. Die protestantischen Gesandten wußten durch die kaiserlichen Bevollmächtigten den Kaiser zu veranlassen, daß er den ihm untergebenen Prälaten, welche unter den zu Trient befindlichen Bischöfen die weit überwiegende Mehrzahl bildeten, befahl, bis zur Ankunft der protestantischen Theologen von den Congregationen sich zurückzuhalten, und wofern die übrigen doch die dogmatischen Erörterungen fortsetzen würden, dagegen zu protestiren. — Gegen Ende Februars erhielten die Gesandten des Churfürsten Moritz von Sachsen geschärfte Befehle von ihrem Herrn, in ihren Forderungen an die Väter nicht nachzulassen und ihnen zu sagen, er schickte sich an, dem Kaiser in Innsbruck einen Besuch abzustatten. Er ließ

auch schon einige Theologen zum Concilium abreisen. Im März kamen vier Theologen aus Würtemberg und zwei aus Straßburg nach Trient. Am 5. März trafen auch die Gesandten des Königs von Portugal, Jacob de Silva, Jacob Govea und Johann Paez ebendaselbst ein. Mit ihrer Ankunft begann eine leidige Controverse über den Vorrang zwischen ihnen und den Botschaftern des römischen Königs. Die neu angekommenen Protestanten unterhandelten sofort mit den kaiserlichen Botschaftern wegen des Aufschubs der Discussionen. Da der anberaumte Sitzungstag bevorstand und noch Vieles in Betreff der Art und Weise der Unterhandlungen festzusetzen war, so verständigte man sich in der Generalcongregation am 18. März mit leichter Mühe dahin, die Sitzung bis auf den 1. Mai zu prorogiren. Man erwartete auch, daß die Churfürsten von Cöln, Mainz und Trier, welche durch kriegerische Gerüchte beunruhigt, seit Kurzem in ihre Diöcesen zurückgekehrt waren, alsdann, nachdem der Verdacht auf einen bevorstehenden Krieg sich als unbegründet bewiesen, ihrem Versprechen gemäß wieder nach Trient zurückgekehrt sein würden. Aber leider war der Verdacht auf Krieg nur zu begründet, ja der Krieg schon in raschem stürmenden Anzug. Der Churfürst Moritz von Sachsen hatte dem Kaiser wirklich einen Besuch in Innsbruck zugedacht. Von verschiedenen Seiten hatte man den Kaiser vor Moritz gewarnt; der Kaiser aber wollte nicht an Verrath glauben, und sagte: Moritz thue ihm solche Versicherungen, daß er, wo anders einige menschliche Treue und Glauben auf Erden, sich nur Gutes von ihm versehen könne; eine solche Verstellung würde bei einem teutschen Fürsten unerhört sein. Moritz hatte nämlich dem Kaiser schriftlich und mündlich anzeigen lassen, er werde nächstens nach Innsbruck zu ihm kommen, stellte sich als sei er mit den Vorkehrungen zur Reise beschäftigt, ließ sogar in Innsbruck ein Wohnung für sich miethen, trat dann zum Scheine die Reise an, stellte sich aber nach einigen Tagen krank und ließ den Kaiser davon benachrichtigen. Als nun aber doch die Warnungen vor Moritz und Albrecht von Brandenburg-Kulmbach dringender wurden, erwiderte der Kaiser: er habe beiden Fürsten so wenig Anlaß zur Unzufriedenheit gegeben, ja beide so sehr mit Güte überhäuft, daß er gar nicht wüßte, wie sie dazu kommen könnten, so undankbar gegen ihn zu handeln. Moritz hatte aber schon am 5. October 1551, als er als Oberbefehlshaber der Reichsstände zur Ausführung der Reichsacht gegen Magdeburg zu Felde lag, mit dem Reichsfeinde König Heinrich II. von Frankreich so heimlich, daß selbst seine Räthe Nichts davon erfuhren, einen Vertrag geschlossen, kraft dessen er dem Könige gestattete, die zum Reiche gehörigen Städte, Cambrai, Metz, Toul und Verdun in Besitz zu nehmen, und so die Brücke geschlagen für die Einmischung der Franzosen in die inneren Angelegenheiten Teutschlands. Der König von Frankreich unterzeichnete und beschwor den Vertrag erst am 15. Januar 1552 in dem Schlosse Chambord bei Blois. Moritz und seine Verbündeten erließen nun Manifeste gegen den Kaiser und dem Worte folgte rasch die That. Der Feind kam schon am 23. Mai vor den Thoren von Innsbruck an, der Kaiser war aber schon am 20. in der Nacht bei schrecklichem Regenwetter in Eile nach Trient zu entflohen. Die Protestanten hatten sich schon früher, Einer nach dem Andern entfernt, die italienischen Bischöfe flüchteten auf der Etsch nach Verona. Der Legat Crescentio lag auf den Tod krank zu Trient darnieder, so ruhete die Last der Geschäfte ganz auf den beiden Nuntien Peghini und Lippomani, welche mit Grund befürchteten bei der überhand nehmenden Entfernung der Prälaten, am Ende allein in Trient zurückzubleiben. Sie berichteten deßhalb ihre Lage nach Rom. Der Papst versammelte am 15. April ein Consistorium und als sich nun die Majorität für die Suspension des Conciliums entschied, so ward die betreffende Bulle ausgefertigt und den Nuntien mit der Weisung zugestellt, wenn eine dringende Nothwendigkeit sich heraus-

stelle, das Concilium möglichst bald, doch nur auf einige Zeit zu suspendiren. Der Drang der Umstände hatte indeß die Väter veranlaßt, schon am 12. April eine Generalcongregation zu halten, in welcher unter überwiegender Stimmenmehrheit die Suspension aus eigenem Antriebe decretirt ward. Am 28. April wurde demnach die sechszehnte Sitzung gehalten. Nach der kirchlichen Feier wurde der Beschluß von der Suspension des Conciliums auf zwei Jahre verkündigt, jedoch unter der Bedingung, daß wenn der Friede früher hergestellt werde, die Fortsetzung sofort wieder in Kraft und Gültigkeit treten solle. Sollten aber nach Verlauf von zwei Jahren die Hindernisse nicht gehoben sein, so solle, sobald sie aufhörten, die Suspension dadurch von selbst für aufgehoben erachtet und dem Concilium seine Gültigkeit ohne eine neue Zusammenberufung zurückgestellt sein, jedoch mit Zustimmung des apostolischen Stuhles. Unterdessen ermahnt der hl. Kirchenrath alle christlichen Fürsten und Prälaten, alles bisher vom Concilium Verordnete zu beobachten, und soviel es sie betrifft, in ihren Reichen, Herrschaften und Kirchen beobachten zu lassen. — Obgleich die Suspension des Conciliums nur auf zwei Jahre festgesetzt war, so dauerte sie doch zehn Jahre, ein Umstand, welcher nicht auf Rechnung des Papstes und der Kirche geschrieben werden kann. In Teutschland hatten sich inzwischen viele Veränderungen zugetragen, in Folge deren die Fortsetzung des Conciliums nicht grade nothwendig und erwünscht war. Der Kaiser, welcher bisher mit so großem Eifer das Concilium betrieben hatte, verzichtete jetzt darauf. Sein sehnlichster Wunsch war immer gewesen, die Einheit Teutschlands und der Kirche wieder herzustellen. Die göttliche Vorsehung beschied weder ihm, noch dem teutschen Vaterlande dieses Glück. Zur Erreichung seines Zweckes hatte der Kaiser den friedlichen Weg und den Weg der Gewalt eingeschlagen. Der letztere gelang ihm bei den damaligen Verhältnissen nicht, das Mißlingen des ersteren lag in der Natur der Sache. Nach einem thatenreichen Leben zog er sich von dem großen Schauplatz der Welt in ein Kloster zu St. Just in Spanien zurück, wo er sich mit Gebet, dem Lesen der Werke großer Geister und Gartenarbeit beschäftigte (vgl. den Art. Carl V.). — Die Hoffnung einer Wiedervereinigung mit den Protestanten war gänzlich verschwunden, deßhalb erwarteten auch viele Katholiken nichts Wichtiges vom Concilium. Um jedoch den Zeitbedürfnissen zu entsprechen, übernahm Papst Julius III. die Reformation mehrerer Gegenstände, welche auf dem Concilium hätten verhandelt werden sollen. Papst Julius starb am 21. März 1555. Ihm folgte der Cardinal Marcellus Cervini als Papst Marcellus II. Dieser vortreffliche Papst hatte die kurze Zeit seiner Regierung zum Besten der Kirche und des Kirchenstaates verwendet und überall hin die kräftigsten Maßregeln ergriffen, als ihn der Tod nach 21tägiger Regierung der Welt entriß. Der Nachfolger desselben, Peter Caraffa, welcher sich Paul IV. nannte, war ungeachtet seines hohen Alters — er bestieg als 80jähriger Greis den päpstlichen Stuhl — ein ungemein energischer und kräftiger Geist. Ohne Rücksicht auf die Zeitverhältnisse suchte er die Idee des mittelalterlichen Papstthums, deren Träger Gregor VII. und Innocenz III. gewesen waren, wieder in's Leben zu rufen. Er stellte sich sogleich bei seinem Regierungsantritt die Ausrottung der Simonie zum Ziele und verkündete dann laut, wenn er erst dieses Uebel aus der Welt geschafft und die Welt von seinem Reformationseifer in Beziehung auf seinen eigenen Hof überzeugt habe, werde er, wohl wissend, was ihm Christus befohlen habe, sogleich an die Reformirung der weltlichen Höfe Hand anlegen. Eben so sehr, wie er auf die Reformirung der Sitten bedacht nahm, ließ er sich auch die Reinheit der Glaubenslehre angelegen sein. Papst Paul IV. starb am 18. August 1559. Nach einem Conclave von vier Monaten, während dessen Spanien und Frankreich nach Kräften intriguirt hatten, wurde Johann Angelo Medici oder Medichino zum Papste erwählt, und nannte sich Pius IV. Beim Eintritt in's Conclave

hatten die Cardinäle unter andern Puncten auch die Anerkennung Ferdinands als Kaiser (der vorige Papst hatte ihn nach der Abdankung Kaiser Carls V. nicht als Kaiser anerkennen wollen) und die Wiedereröffnung des Conciliums dem zu erwählenden Papste zur Bedingung gemacht. Die erstere Bedingung erfüllte der Papst sogleich zur allgemeinen Zufriedenheit, und zeigte sich auch in Beziehung auf den zweiten Punct sehr thätig für das Wohl der Christenheit. Ohne von Seiten der weltlichen Mächte eine Aufforderung abzuwarten, hielt er aus freien Stücken wegen des Conciliums am 10. Januar 1560 einen Vortrag an das Cardinalscollegium. Ein großer Vortheil für die Wiedereröffnung des Conciliums lag in dem thätigen Anschlusse Frankreichs, welches bisher durch seine antikirchliche, rein nationale Politik allen Erfolg vereitelt hatte. Im Anfange des J. 1560 war nämlich das Bündniß entdeckt worden, welches mehrere französische Großen mit den Hugenotten geschlossen hatten, um sich der Person des schwachen Königs zu bemächtigen und zugleich den Calvinismus zu heben. Nach der Entdeckung dieses Bündnisses wurde eine Versammlung berufen, in welcher ein Edict erlassen wurde, welches Verzeihung gewährte unter der Bedingung schneller Rückkehr zur Kirche. Da jedoch nach dem Erlaß des Edicts die antikirchliche und revolutionaire Partei stärker und die Gefahr drohender wurde, als vorher, so wurde der Vorschlag zu einem Nationalconcilium gemacht, auf welchem bestimmt werden sollte, was zu glauben, und was in der Disciplin zugestanden oder verändert werden sollte. Der Papst, ein Schisma befürchtend, rieth von dieser Maßregel ab und machte den Vorschlag zur Wiedereröffnung des Conciliums, diesen Vorschlag nahm man französischer Seits mit Freuden auf, weil man ohnehin von einem Nationalconcilium sich nicht die beste Wirkung versprach, und es nur vorgeschlagen hatte, weil man in der Noth nichts Besseres wußte. — Am kaiserlichen Hofe war man nicht sonderlich begierig nach einem Concilium, theils weil man sich gerade nicht viel Gutes davon versprach, theils weil man fürchete, die ohnehin schwierigen Protestanten möchten daher einen neuen Anlaß zum Mißvergnügen nehmen. Der Kaiser glaubte auch zuerst einen Reichstag halten zu müssen, wie der Nuntius dem Papste berichtete, da dürfe er aber zuvor mit keiner Sylbe eines Conciliums erwähnen, sonst möchten alle Fürsten daheim bleiben; nur gelegentlich dürfe dieses zur Sprache gebracht werden. Seinen Erbstaaten glaube er solches nur vermittelst der Zusage des Laienkelches, der Priesterehe, einer tüchtigen Reform u. s. w. annehmlich machen zu können. Das Concilium dürfe aber ja nicht als eine Fortsetzung des alten, sondern müsse als ein ganz neues erscheinen, und darum nicht in Trient, sondern etwa in Regensburg oder Constanz gehalten werden. Frankreich, welchem Speyer, Hagenau, Worms und Trier vorgeschlagen war, gab Constanz den Vorzug, stellte übrigens dem Kaiser die Wahl anheim; Spanien war unbedingt für Trient. Endlich willigte auch der Kaiser auf Trient ein. Auch die Einwilligung des Königs von Portugal, der Republik Venedig und der katholischen Cantone der Schweiz, für Trient ging ein. So schien dann die Vorsehung, gegen alles menschliche Dafürhalten zu wollen, daß dieselbe Stadt, in welcher die meisten Väter nur ungern weilten, und wo das Concilium zwei Anfänge gefeiert hatte, um zweimal vor Beendigung der Sache auseinander zu gehen, dennoch auch die Schlußperiode des Conciliums in ihren Mauern sollte feiern sehen, damit auf diese Weise das Concilium in seinen verschiedenen Phasen nicht als drei verschiedene, getrennte, particulare, sondern als Eines, als ein zusammen gehörendes und öcumenisches Concilium schon durch die Einheit des Ortes sich zu erkennen geben sollte. — Voll Freude über die Einstimmung der Monarchen in Betreff der Stadt, wo das Concil wieder eröffnet werden sollte, und um Licht für die, welche nun wieder das Licht der Welt sein sollten, vom Vater des Lichtes gemeinsam zu erflehen, kündigte Papst Pius IV. durch eine Bulle vom 20. No-

vember einen Jubelablaß für die ganze Christenheit an, und eröffnete ihn am 24. November in Rom und wohnte zu dem Ende einer feierlichen Procession bei, in welcher er von der St. Peterskirche bis zu der Kirche St. Maria super Minervam mit bloßen Füßen ging. In einer Bulle vom 29. November sagte er die Wiedereröffnung des Conciliums auf Ostern 1561 an. Diese Bulle wurde sofort an die Fürsten geschickt. Obgleich in derselben das Wort „continuatio“ mit gutem Bedacht vermieden worden war, und die Fortsetzung nur leise durch die Worte „in civitate Tridentina ad sanctissimum diem Resurrectionis dominicae proxime futurum indicimus, et ibi celebrandum sublata suspensione quacunque statuimus et decernimus“ angedeutet war (dieses Opfer war man den politischen Verhältnissen schuldig, so entschieden man auch in Rom nur eine Fortsetzung und Vollendung des Conciliums im Auge hatte), so erregte diese Fassung doch gleich anfangs Bedenken bei den Franzosen, ernstere bei den Spaniern. — Auch dieses Mal unterließ man es nicht, die Protestanten durch besonders an sie abgeordnete Legaten aufs liebevollste zum Concilium einzuladen. Die protestantischen Fürsten hatten bei der Kunde, es werde wieder ein Concilium angesagt, sich sofort zu Naumburg an der Saale versammelt (s. d. A. Naumburg Bd. VII. S. 494), deßhalb begaben sich die päpstlichen Nuntien Commendone, Bischof von Zante (s. d. A.) und Delfini, Bischof von Pharos in Dalmatien, auf des Kaisers Rath und von seinen Gesandten begleitet, von Wien aus über Prag dahin und kamen am 28. Januar 1561 in Naumburg an. Am 4. Februar wurden sie vorgelassen und zwar ehrerbietig, aber kalt empfangen. Schon das war von übler Vorbedeutung, daß die Fürsten, um ja durch kein Zeichen der Freundschaft zwischen ihnen und dem römischen Papst oder seinen Ministern sich zu verunreinigen, den Nuntien — ganz gegen die biedere teutsche Sitte — nicht einmal die Hand boten. Diese setzten nun, erst Delfini und dann fortfahrend Commendone in einer kurzen aber vortrefflichen Anrede den Zweck ihrer Sendung auseinander, und überreichten zum Schlusse den Fürsten ein Exemplar der an jeden einzelnen gerichteten Ansagebulle nebst einem päpstlichen Breve. Nach kurzer Berathung ließ man den Nuntien durch den Kanzler des Churfürsten von der Pfalz sagen: man werde später die Antwort geben. Kaum waren die Nuntien in ihre Wohnungen zurückgekehrt, als drei Räthe erschienen und ihnen die päpstlichen Breve's mit dem Bemerken zurückstellten, auf der Aufschrift stehe: an den geliebten Sohn, ihre Herren hätten das sogleich nicht bemerkt. Da sie den Bischof von Rom nicht für ihren Vater halten könnten, hätten sie den Beschluß gefaßt, weder den Namen, den er ihnen beilege, noch die Briefe, welche er ihnen übersendet habe, anzunehmen. Commendone erwiederte: der Papst habe sich gegen sie derselben Bezeichnung bedient, wie gegen den Kaiser und alle Fürsten der Christenheit. Sie hörten ihn aber kaum an, und warfen ohne ein Wort zu erwiedern die noch uneröffneten Breven auf den Tisch und entfernten sich. Auffallend muß es erscheinen, daß die protestantischen Fürsten die Breven wieder zurücksandten, die Bulle aber behielten, da diese, durch welche der Papst der ganzen Kirche ein allgemeines Concilium ankündigt, und also seine Auctorität in ihrem ganzen Umfange entwickelt, ein weit wichtigeres Document ist. Da sich jedoch die Ansagungsbulle nicht darunter befand, hielten die Nuntien es für ihre Pflicht, trotz einer so schmählichen Behandlung eine förmliche Antwort auf dieselbe zu erwarten. Drei Tage nachher wurde wirklich ihnen eine ablehnende Antwort durch eine Deputation von zehn Räthen überbracht, als deren Führer der Chursächsische Kanzler Cracov das Wort nahm. (Die Anrede Cracov's und die Antwort Commendone's siehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 5. S. 182 ff. Menzel a. a. O. Bd. 4. S. 230 ff.) — Die Nuntien erfuhren, der Herzog Christoph von Würtemberg sei der Urheber der harten Antwort gewesen, welche ihnen ertheilt wurde. In der Rede Commendone's hatte ihnen am meisten mißfallen, daß er ihnen die Verschiedenheit

ihrer Lehre und die Uneinigkeit, welche deßhalb unter ihnen herrsche, vorgeworfen hatte, und doch bewies eben diese Versammlung zu Naumburg und das, was auf Veranlassung des Augsburger Interims vor sich gegangen war, auf's Augenscheinlichste die Richtigkeit jenes Vorwurfs. Um dieser Verschiedenheit in der Lehre Schranken zu setzen, wurde in dieser Naumburger Versammlung eine Censur beschlossen, von der Menzel (a. a. O. Bd. 4. S. 238) sagt: „Schwerlich konnte eine größere Knechtschaft als solche Unterwerfung des menschlichen Geistes unter die Herrschaft dieser Bekenntnißschrift ersonnen werden.“ — Die Nuntien ließen sich durch dieses erste Mißlingen nicht abschrecken, sondern entschlossen sich mit ihrem Auftrage, die Teutschen zur Beschickung des Conciliums einzuladen, weiter durch alle Provinzen Teutschlands zu ziehen. Sie hatten von Cardinal Borromäus die Weisung erhalten, außer den katholischen Höfen auch die protestantischen Fürsten zu besuchen, welche die Versammlung zu Naumburg nicht beschickt hatten. Delfini bereisete Südteutschland, um die Fürsten und freien Städte zum Concilium einzuladen, während Commendone in gleicher Absicht die schwierigere und dem Anscheine nach gefährlichere Reise durch Nordteutschland unternahm. Diese Verhandlungen mit den Protestanten führten aber zu keinem Resultate. — Papst Pius IV. ernannte nun auf den Rath seines Neffen, des Cardinals Carl Borromäus (s. d. A.) fünf Legaten, welche an seiner Statt dem Concilium präsidiren sollten: den Cardinal Hercules Gonzaga, mehr unter dem Namen des Cardinals von Mantua bekannt, den Cardinal Jacob du Puy (Puteus), beide Männer von großem Verdienste; ihnen ordnete er die neu ernannten Cardinäle, Stanislaus Hosius, Bischof von Kulm (s. d. A.), Hieronymus Seripando, General der Augustiner und Erzbischof von Salerno (s. d. A.) und Ludwig Simonetta, Bischof von Pesaro bei. Mit Rücksicht auf den schwachen Gesundheitsstand des Cardinals du Puy gesellte der Papst ihnen den Cardinal Macus Sittich von Hohenems (d'Altemps), Bischof von Constanz als sechsten Legaten zu. — Zugleich erließ der Papst zur Vorsicht und seines hohen Alters wegen in einem Consistorium ein Decret, daß wenn der apostolische Stuhl während der Dauer des Conciliums sollte erledigt werden, dann die Wahl eines Nachfolgers dem Cardinalcollegium und nicht dem Concilium zustehen sollte. Er fügte diesem noch zwei andere Decrete hinzu. Nach dem einen sollte dem Papste, selbst mit dem Einverständnisse der Cardinäle, nicht erlaubt sein, sich einen Nachfolger noch einen Coadjutor mit dem Rechte der Nachfolge zu wählen. Das andere verordnete in Beziehung auf das Concilium, es solle nur den persönlich anwesenden Bischöfen, nicht aber ihren Procuratoren, Sitz und Stimme eingeräumt werden. — Das Concilium hätte zu Ostern 1561 eröffnet werden sollen. Nun waren aber die päpstlichen Legaten trotz aller Eile erst am dritten Ostertage eingetroffen, sie fanden nur neun Bischöfe vor. Der Papst bot Alles auf, was nur in seinen Kräften stand, um die Bischöfe Italiens und Griechenlands zur schleunigsten Hinreise zum Concilium zu bewegen. Aber die Bischöfe beeilten sich nicht, die Italiener warteten auf die Teutschen und Spanier, diese auf die Franzosen, die Franzosen auf die Teutschen, und diese auf die Befehle des Kaisers; der Kaiser aber zögerte wegen der Protestanten; und so ging Frühling, Sommer, Herbst und ein Theil des Winters über dem Warten hin. Als nun im Januar 1562 eine hinreichende Anzahl von Prälaten sich in Trient zusammengefunden hatten, hielt man es für gerathen, ohne weiteren Verzug an's Werk zu schreiten. In der ersten Generalcongregation am 15. Januar rief der erste Legat, der Cardinal Gonzaga von Mantua, den Beistand des hl. Geistes an und sprach dann seine Freude aus, daß der lang ersehnte Augenblick endlich gekommen sei, durch eine allgemeine Kirchenversammlung die der Kirche so dringend nothwendige Hilfe zu schaffen; ermahnte die Väter zu Gebet und Fasten und zur öfteren Feier des hl. Opfers, und ließ dann durch den Secretair des

Conciliums, Massarelli zwei für die nächste Sitzung bestimmte Decrete zur Begutachtung, und ein päpstliches Breve vorlesen, welches den Patriarchen den Vorrang vor den Erzbischöfen, und unter diesen den an Jahren Aelteren den Rang über die Jüngeren zuerkannte. Beide Decrete wurden einmüthig genehmigt. Darauf sagte der Cardinal von Mantua die Eröffnungssitzung auf den 18. Januar an. Im ersteren Decrete war absichtlich, um nicht von vorneherein dem Kaiser, dem Könige von Frankreich und den Protestanten, welche das bisher in Trient Decretirte nicht anerkennen wollten, um eines Wortes willen Ursache zur Beschwerde und zum Wegbleiben vom Concilium zu geben, das Wort Fortsetzung, eben so wie in der Ankündigungsbulle vermieden worden. Doch hatten die Spanier vorher ernsten Widerspruch erhoben. Dem Cardinal Seripando war es jedoch mit Unterstützung einiger italienischer Bischöfe gelungen, durch die Zusage: „daß bei der Eröffnung des Conciliums kein Wort gebraucht werden solle, welches einer Fortsetzung widerspreche, daß diese bei der ersten Gelegenheit solle ausgesprochen werden, und der Papst vor Abschluß des Conciliums alles vorher Decretirte und noch zu Decretirende bestätigen werde," die Spanier zu beschwichtigen, so daß sie, als die Legaten ihnen drei Tage vor der allgemeinen Congregation das angeführte Decret vorwiesen, sich vollkommen befriedigt zeigten. Am 18. Januar 1562 wurde, wie bestimmt war, das Concilium auf feierliche Weise wieder mit der siebenzehnten Sitzung eröffnet. Nach der kirchlichen Feier wurden die zwei früher schon genehmigten Decrete, nämlich der Beschluß von der Feier des Conciliums am heutigen Tage und die Ansage der künftigen Sitzung auf den 26. Februar vorgelesen. Nun wurden die Congregationen wieder in üblicher Weise gehalten, aber die Verhandlungen rückten nur langsam voran. Man schob absichtlich, theils dem Kaiser zu gefallen, welcher die Hoffnung einer Wiedervereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche immer noch hegte, theils auch, um eine noch imposantere Zahl von Prälaten abzuwarten, die Erörterung der Dogmen noch etwas hinaus, so sehr auch die Franzosen und Spanier dagegen waren und suchte indeß die schon in Rom begonnene wichtige Angelegenheit der kirchlichen Disciplin, nämlich das Verzeichniß der verbotenen Bücher zu erledigen (s. den Art. Index librorum prohibitorum et expurgandorum). Die Legaten legten in der Congregation vom 25. Januar drei Artikel zur Begutachtung vor. Der erste betraf die Anfertigung eines Verzeichnisses der seit dem Ursprunge der letzten Häresie erschienenen, zu censurirenden Schriften. Dieß war bei der Fluth verderblicher Schriften, welche Teutschland und die anliegenden Länder überschwemmte und bei den schönen Titeln, unter denen gerade die gefährlichsten sich einzuschmuggeln wußten, eine höchst wichtige, aber auch zugleich eine sehr schwierige Arbeit. Die Väter waren durch ein päpstliches Breve eingeladen und ermächtigt, sich ihr zu unterziehen. Der zweite betraf die Vorladung aller dabei Betheiligten, um sich zu rechtfertigen; der dritte die Frage, ob man den in die Häresie Gefallenen einen Geleitsbrief ausstellen und durch das Versprechen einer gelinden Behandlung sie zur Buße und zur Rückkehr unter die Authorität der Kirche einladen solle. In Beziehung auf den ersten und zweiten Punct verständigte man sich dahin: in Betreff des Bücherverzeichnisses bloß die Examinatoren zu ernennen und im Decrete anzudeuten, daß man die Verfasser der Schriften gütig aufnehmen werde (Generalcongregation am 1. Februar). — Die feierliche Zulassung des kaiserlichen Gesandten, Anton von Muglitz, Erzbischofs von Prag (der Freiherr Siegmund von Thun war zweiter Botschafter), und des königlich ungarischen Bischofs Drascowitsch von Fünfkirchen fand in der Generalcongregation vom 6. Februar Statt. Am 7. Februar überreichte der portugiesische Botschafter Ferdinand Martinez von Mascaregnas seine Creditive. Gleich bei seiner Ankunft stellte er die Forderung, vor dem königlich ungarischen Gesandten zur

Audienz zugelassen zu werden, weil ihm als Vertreter der Krone Portugal der Vorrang vor dem Repräsentanten von Ungarn zukomme. Die Legaten bedeuteten ihm aber, man verfahre hier, wie in Rom, d. h. man lasse, ohne auf Untersuchungen der verschiedenen Würden und Majestätsrechte einzugehen, und darüber zu entscheiden, die Kommenden nach der Zeitfolge ihrer Ankunft vor. — In der Generalcongregation vom 9. Februar ernannte man die Commission zur Anfertigung des Bücherverzeichnisses: Drascowitsch (Drascowich), Trevisano, Patriarch von Venedig, 4 Erzbischöfe, 9 Bischöfe, einen Abt und zwei Ordensgenerale. — Am 13. Februar besuchten die kaiserlichen Botschafter die Legaten und stellten folgenden Antrag an das Concilium: das Concilium möge, um den Protestanten keinen Vorwand zur Widerspänstigkeit zu geben, sich noch für einige Zeit der ausdrücklichen Erklärung, daß das gegenwärtige Concilium eine Fortsetzung des früheren sei, enthalten. Die Entscheidung des Dogma möge man noch eine Zeit lang verschieben und für jetzt wenigstens noch nicht das Augsburger Glaubensbekenntniß dem Index der verbotenen Bücher einverleiben, da dieses die Protestanten nicht nur für immer vom Concilium abhalten müsse, sondern sie auch zur wüthendsten Rache reizen werde. Ueber die zu veröffentlichenden Decrete möge man ein gewissenhaftes Schweigen beobachten und den Protestanten einen möglichst ausgedehnten Geleitsbrief ausstellen. Die Legaten ertheilten am 17. Februar eine zufrieden stellende Antwort: Man wolle noch vorläufig sich der Erklärung, daß das gegenwärtige Concilium eine Fortsetzung des früheren sei, enthalten, auch mit der Discussion der dogmatischen Materien zögern, könne jedoch die auf den 26. angesagte Sitzung nicht mehr aufkündigen, wolle sie jedoch so abhalten, daß sie auf die Protestanten keine nachtheilige Wirkung hervorbringen könne. Die folgende Sitzung wolle man so weit als möglich aussetzen. Es sei nicht zu befürchten, daß das Augsburgische Bekenntniß bereits jetzt dem Index der verbotenen Bücher einverleibt werde, da derselbe erst gegen das Ende des Conciliums veröffentlicht werden solle. Der Geleitsbrief werde in der ausgedehntesten Form ertheilt werden. — Das über die zu veröffentlichenden Decrete zu beobachtende gewissenhafte Schweigen wurde den Vätern in einer der nächsten Generalcongregationen strenge anempfohlen. — In der Generalcongregation vom 24. Februar trug der Cardinal von Mantua das Gesuch der kaiserlichen Gesandten vor und unterstützte es mit allem Ernste. — Der Kaiser hatte eine sehr bedeutende Verschiebung der nächsten Sitzungen gewünscht, damit er bei dem bevorstehenden Reichstage die letzten Mittel versuchen könne, um die Protestanten zum Besuchen des Conciliums zu vermögen. So gern die Legaten diesen aus den redlichsten Absichten hervorgehenden Wünschen des Kaisers entsprochen hätten, so konnten sie jedoch kein Mittel entdecken, um die spanischen Bischöfe zu beruhigen, welche mit Ungeduld der Erklärung der Fortsetzung des früheren Conciliums entgegensahen. Dann war vorauszusehen, daß Frankreich bald ein Nationalconcilium berufen werde, wenn sich die Handlungen des allgemeinen Conciliums nicht bald zeigen sollten. Auch fügten sich die italienischen Bischöfe, welchen der Aufenthalt in Trient nicht behagte, nur ungern in jede Verzögerung. — Die Legaten schlugen die nächste Sitzung für den 14. Mai vor, während die kaiserlichen Gesandten sie sogar bis zum Ende dieses Monats auszudehnen suchten. Dagegen waren die spanischen Bischöfe, mit denen sich die portugiesischen und nicht wenige der italienischen Bischöfe verbanden. Der Cardinal von Mantua bemerkte nun: Mehrere schienen aus zwei Gründen Schwierigkeiten gegen die Verzögerung zu erheben, einmal weil sie nutzlos sei, und dann weil während derselben das Concilium unthätig bleibe. Eine solche Nutzlosigkeit finde aber gar nicht Statt, man erlange dagegen einen großen Vortheil, indem man den Wünschen des Kaisers entspreche, und das Concilium zugleich damit seine Sache im Angesichte der ganzen Welt rechtfertige, welche nicht verkennen könne, daß das Concilium den Haß der

Neuerer durch Liebe und Sanftmuth erwiedere. Erlange man aber auch keinen andern Vortheil aus der gewünschten Verzögerung, als die gewisse Ueberzeugung, daß alle Hoffnung auf Wiedergewinnung der Abtrünnigen vergebens sei, und daß es deßhalb überflüssig sei, daß der katholische Theil sich noch um sie bekümmere, dann sei auch dadurch die Verzögerung hinreichend ersetzt. Was aber die Unthätigkeit betreffe, so möchten die Väter darüber ganz unbesorgt sein, da sich gewiß hinreichende Geschäfte vorfinden würden, um sie in voller Thätigkeit zu erhalten. — Die Mehrzahl der Väter gab diesen Gründen Gehör. — Demnach wurde am 26. Februar die achtzehnte Sitzung gehalten. Nach der kirchlichen Feier sollten die Beglaubigungsschreiben verlesen werden, als der portugiesische Gesandte wieder den Rang vor dem ungarischen behauptete (Pallavicini a. a. O. Bd. 5. S. 255 f.), der ungarische Gesandte widersetzte sich, und nach einem zweistündigen Streite gelang es endlich dem Bischofe von Sulmona beide streitenden Theile zu beruhigen. Darauf wurden mehrere päpstliche Breven vorgelesen, von denen eines die Väter zur Anfertigung des Index der verbotenen Bücher ermächtigte, ein anderes aber die Stationen für die Fastenzeit in Trient bewilligte. Darauf wurde publicirt: Decretum de librorum delectu, et omnibus ad concilium fide publica invitandis. Der zweite Theil dieses Decretes enthält, wie Bucholtz (a. a. O. Bd. 8. S. 429) treffend bemerkt: „eine tief ans Herz sprechende, der wahren kirchlichen Friedensgesinnung gemäße und für immer denkwürdige Einladung an die Protestirenden, welche, wie früher im Einzelnen vom Papste und Kaiser, so jetzt vom Concilium selbst im Allgemeinen feierlich erlassen wurde." Sie lautete, wie folgt: „Weil aber die nämliche hl. Synode von Herzen Alles wünscht, was der Kirche zum Frieden dient, und Gott inständig darum bittet, auf daß wir Alle, anerkennend die gemeinsame Mutter auf Erden, welche die, so sie geboren, nicht zu vergessen vermag, einträchtig und mit Einem Munde Gott den Vater unseres Herrn Jesu Christi verherrlichen mögen, so ladet sie und ermahnet durch die innigste Barmherzigkeit desselben Herrn und Gottes Alle, welche nicht mit uns Gemeinschaft halten, zur Vereinigung und Versöhnung, auf daß sie kommen mögen auf diese hl. Synode, und daß sie die Liebe ergreifen mögen, welche das Band der Vollkommenheit ist, und den Frieden Christi, welcher ihre Herzen mit Freude erfüllt, vor sich hertragen mögen, zu welchem Frieden sie berufen sind in einem hl. Leibe. Hörend also diese, nicht menschliche, sondern des hl. Geistes Stimme, mögen sie nicht in ihrem Herzen sich verhärten, in ihrem eigenen Sinne wandelnd und sich selbst gefallend, sondern auf eine so gottselige und heilsame Ermahnung ihrer Mutter angetrieben werden, sich zu ihr zu wenden; denn mit aller Sanftmuth der Liebe, ladet die Synode sie ein, und umfasset sie. Außerdem hat die hl. Synode beschlossen, daß die öffentliche Gewährleistung in der allgemeinen Congregation geleistet werden könne, und daß sie dieselbe Kraft haben solle, als wäre sie in einer öffentlichen Sitzung gegeben und beschlossen worden." So wie das ganze Decret Liebe und hohe Weisheit athmet, so auch ganz besonders der letzte Zusatz. Denn da die Gültigkeit eines Geleitsbriefes, seinem juridischen Charakter nach, von äußerlichen Formen, feierlichen Anerkenntnissen u. s. w. abhing, die Congregationen aber nur zu Vorbereitungen auf die Sitzungen gedient hatten, so war jene Erklärung, daß auch der in einer Generalcongregation verkündigte Geleitsbrief Gültigkeit haben sollte, allerdings nothwendig. Man wollte aber die Sache nicht bis auf die nächste Sitzung verschieben, weil man die Abhaltung derselben dem Kaiser zu Gefallen auf drei Monate hinaussetzte. Um nun die Protestanten während dieser langen Zeit nicht vom Concilium auszuschließen, ergriff man dieses Mittel. — Der Entwurf des Geleitsbriefes wurde in den Congregationen vom 2. und 3. März discutirt, darauf in der Generalcongregation vom 4. März das freie Geleit der teutschen Nation feierlich ertheilt, am 8. in Trient veröffentlicht, und dann schickten die

Legaten Exemplare desselben an alle Höfe. — Großen Anstoß erregten die Rangstreitigkeiten unter den Gesandten der verschiedenen Fürsten und Staaten, so zwischen den portugiesischen und ungarischen, zwischen den schweizerischen und florentinischen, zwischen den bayrischen und venetianischen, zwischen den französischen und spanischen. Damals hatte sich die heutige Rangordnung der europäischen Staaten noch nicht ausgebildet, und es war demnach nicht leicht zu bestimmen, welchem Fürsten nach dem Kaiser die erste, zweite, dritte u. s. w. Stelle gebühre. Es war für das Concilium und den römischen Stuhl gleich sehr bedenklich, zu Gunsten der einen oder der andern Partei zu entscheiden; nur die zarteste Umsicht und die scharfsinnigsten Auskunftsmittel konnten einer Lösung dieser heikeln Frage ausweichen und die Gemüther besänftigen. — Bevor die weitere Thätigkeit des Conciliums dargestellt wird, erscheint es zweckmäßig, die dasselbe umgebenden Verhältnisse näher zu betrachten. Die Umstände, welche früher durch die Ungunst der äußern Verhältnisse dem Concilium in den Weg gelegt waren, fanden nicht mehr Statt. Die Verhältnisse zwischen den beiden Confessionen in Teutschland waren politisch geordnet, und Frankreichs innere Zerwürfnisse erlaubten es nicht, nach Außen Krieg zu führen. Doch aber fehlte es jetzt auch nicht an ungünstigen Umständen, selbst Erscheinungen, welche den raschen und gedeihlichen Fortgang des Conciliums recht sehr erschwerten. Diese lagen hauptsächlich in dem Hervortreten des verschiedenen Charakters, der verschiedenen Interessen und Tendenzen der Nationen, welche am Concilium Theil nahmen. Eine besonders schroffe Differenz zeigte sich zwischen den Spaniern und dem Kaiser sammt den teutschen Reichsständen. Während die katholischen Reichsstände eine große, fast schimpfliche Lauheit und Gleichgültigkeit in Besuchung des Conciliums an den Tag legten, und der Kaiser eine zu große Nachgiebigkeit und Rücksicht gegen die Protestanten zeigte, indem er den dogmatischen Riß übersehend und noch immer durch Abänderung einiger Disciplinarpuncte Vereinigung hoffend, die entschiedene Abschließung des katholischen Systems der Neuerung gegenüber hemmte, setzten die Spanier alle Rücksichten auf andere Nationen außer Augen, indem sie ihren theilweise einseitigen Standpunct auf die ganze Kirche übertragen wissen wollten. Gefahrdrohend war auch der Leichtsinn der französischen Partei, womit die Franzosen so oft schon das Religiöse dem Politischen nachsetzend, von der gemeinsamen kirchlichen Thätigkeit sich abgeschlossen hatten. Der Papst endlich, so gemäßigt und nachgiebig er sich zeigte, sah nicht ohne Bangen auf die Reformationsartikel der Fürsten, welche, während sie eine Reformation der Weltlichen verschmäheten, die hierarchische Macht dagegen zu beschneiden suchten. Schwierig war die Stellung des Papstes und der Legaten, die Gegensätze so zusammen zu halten, daß sie nicht in Widersprüche sich auflöseten und die verschiedenen Interessen so zu vereinigen, daß das Schiff der Kirche glücklich an den zahlreichen Klippen vorübergeführt werden konnte (Brischar a. a. O. Bd. 1. S. 325.). — Am 11. März hielt der Cardinal von Mantua einen kräftigen und innigen Vortrag an die versammelte Congregation und forderte Alle auf, sie möchten mit Einigkeit und Eintracht an der Wiederherstellung der Kirchenzucht arbeiten. Darauf legte er zwölf dahin einschlagende Artikel (zu finden bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 15 f.) zur Erörterung vor. Cardinal Seripandi, ein Prälat vom unbescholtensten Rufe, erhielt den Auftrag, für diese Angelegenheiten eine Commission zu bilden. — Da nun um diese Zeit die Protestanten Truppen aushoben und eine Ligue bilden zu wollen schienen, bat Kaiser Ferdinand, das Concilium möge mit den dogmatischen Verhandlungen langsam vorgehen. Ihm willfahrte man um so lieber, als noch kein einziger Prälat, weder aus Teutschland noch aus Frankreich sich zu Trient eingefunden hatte. Die Ceremonien der Osterfeier und die Aufnahme verschiedener Gesandten nahmen eine geraume Zeit weg. Vom 7. bis zum 18. April prüfte man von den zwölf von den Legaten vorgelegten Artikeln

die vier ersten. Der erste dieser Artikel über die Pflicht zu residiren veranlaßte die lebhaftesten Debatten. Das Decret über die Residenzpflicht wurde aber erst später festgesetzt. Wenigere Schwierigkeiten machten der zweite, dritte und vierte Artikel. — Die französischen Prälaten waren sehr häufig sowohl von der Königin-Regentin als auch von dem Cardinallegaten, wiewohl fruchtlos, angetrieben worden, sich auf das Concilium zu begeben. Zuerst vor allen kam am 14. April der Bischof von Paris, Eustache du Bellay, in Trient an. — Am 24. April und den folgenden Tagen discutirte man die noch übrigen Reformationsartikel, über welche man sich leicht einigte. — Im Anfange des Monats Mai kamen die Gesandten des Herzoges von Bayern, sogleich erhob sich ein Rangstreit zwischen ihnen und dem Botschafter der Republik Venedig. Viel mehr Sorge als dieser Rangstreit machte dem Papste das Resultat der Congregation vom 20. April, die Residenz der Bischöfe betreffend. Es hatte eine unbedeutende Mehrzahl von Bischöfen die Meinung des Papstes über diesen Gegenstand erbeten. Fünf Mal in drei Tagen versammelte der Papst seine Cardinäle. Am 9. Mai erfolgte im Consistorium die Antwort an das Concilium: „Der Papst habe seinerseits dem Concilium bisher die Freiheit belassen, sie solle ihm auch ferner bleiben; übrigens sei es aber auch billig, daß man ihn als das Haupt desselben anerkenne und demgemäß ehre." — Die Legaten hatten indeß ein Decret für die nächste Sitzung vorbereiten lassen, in welchem gesagt wurde, das Concilium wolle, um ein größeres Ansehen in seinen Entscheidungen zu gewinnen, die Bischöfe verschiedener Länder, welche sich bereits auf der Reise befinden sollten, abwarten und dann mit deren Zustimmung zur Veröffentlichung derselben schreiten, und endlich zur Untersuchung der noch übrig bleibenden Dogmen übergehen. Die Väter nun, welche ihre ganze Aufmerksamkeit der Entscheidung des Artikels über die Residenz zugewandt hatten, glaubten aus dieser Form des Decretes befürchten zu müssen, die Legaten suchten diesen Artikel ganz bei Seite zu setzen. Um diesen zu genügen, mußte das Decret in allgemeineren Ausdrücken abgefaßt werden, welche sowohl den Beifall der Kaiserlichen als auch der Spanier finden konnten. — Beide Parteien stimmten aber nicht so sehr überein, ob das Concilium bereits jetzt sich als Fortsetzung des früheren erklären sollte, oder nicht. Die Spanier suchten nämlich aus allen Kräften zu dieser Erklärung anzutreiben, während die Kaiserlichen Alles aufboten, um das Concilium davon zurückzuhalten. Um diese Zeit überschickte der Papst den Legaten zwei Schreiben des Königs von Spanien, in deren einem der König sich über die Worte in dem Eröffnungsdecrete: „proponentibus legatis," in dem andern aber darüber sich beschwert, daß bisher die Fortsetzung des früheren Conciliums noch nicht erklärt worden sei. Die Legaten rechtfertigten sich aber auf eine recht überzeugende und genügende Weise (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 48—51.). — Vier Tage vor der festgesetzten Sitzung kam der Marquis von Pescara, spanischer Botschafter, von Mailand nach Trient zurück. Wenn die Forderungen der spanischen Bischöfe hinsichtlich der Residenz der Bischöfe seinen Beifall nicht fanden, so drang er dagegen mit ihnen heftig auf die Erklärung der Fortsetzung des Conciliums. Die Legaten setzten ihm auseinander, eine solche Erklärung könne in der nächst bevorstehenden Sitzung, welche doch nichts anders als eine Prorogation der Sitzung sei, nicht stattfinden. Dagegen verlangte er, es möchten die auf den Antrag der kaiserlichen Botschafter aus dem Prorogationsdecret gestrichenen Worte: damit sobald als möglich jene Sachen verhandelt werden, welche rücksichtlich des Dogma noch zu untersuchen übrig bleiben, demselben wieder zugefügt werden, wogegen er sich verpflichtete, die kaiserlichen Gesandten zu bewegen, ihre Einwilligung dazu zu ertheilen. Diese Einwilligung konnte er aber nicht erlangen, da die kaiserlichen Gesandten sich jeder Form widersetzten, welche eine Fortsetzung des Conciliums hätte andeuten können. Endlich wurde der Aus-

weg eingeschlagen, die Legaten verpflichteten sich auf Ansuchen des Marquis von Pescara, an den König von Spanien zu schreiben, um zu versprechen, daß die Erklärung der Fortsetzung in der nächsten Sitzung unfehlbar erfolgen werde. Dieses Schreiben händigten sie dem spanischen Gesandten ein, welcher dagegen in die Weglassung der oben gedachten Worte einwilligte. Die Legaten konnten dieses ihm um so weniger abschlagen, da sie bereits in ihrer Rechtfertigung dem Könige von Spanien ganz dasselbe versprochen hatten. Doch bestanden die Legaten darauf, daß die kaiserlichen Botschafter von diesem ihrem Versprechen in Kenntniß gesetzt würden. Unter diesen Umständen verlangten diese wenigstens so viel Zeit, daß sie dem Kaiser das Sachverhältniß mittheilen und seine Antwort abwarten könnten. Daher ward beschlossen, die folgende Sitzung statt auf den 21. Mai, wie man früher die Absicht gehabt hatte, auf den 4. Juni zu verlegen. So wurde am 14. Mai 1562 die neunzehnte Sitzung gefeiert. In dieser wurde nach der kirchlichen Feier der Beschluß von der Vertagung der Sitzung bis auf den 4. Juni verkündigt. Unterdeß waren päpstliche Instructionen eingegangen. Von fünf und neunzig Propositionen in Betreff der Kirchenverbesserung, welche dem Papste mitgetheilt waren, hatte er vier und achtzig der Entscheidung des Conciliums anheimgestellt, und nur die eilf letzteren, da sie sich fast ausschließlich auf die römischen Tribunale bezogen, der besondern Verbesserung vorbehalten, welche er hier einzuführen beabsichtigte. Kaum war in der That ein Monat vergangen, und schon waren mehrere sehr wesentliche Reformationen bei mehreren Tribunalen eingeführt, und auch das Amt der Einsammler für die St. Peterskirche und für andere fromme Werke ganz und gar abgeschafft. — In diesen Instructionen ermahnte der Papst die Legaten, sie möchten bei dem Werke der beabsichtigten Kirchenverbesserung mit der möglichsten Umsicht verfahren, damit dasselbe nicht statt zum Heile der Christenheit zu gereichen, in eine vollkommene Verwirrung der bestehenden Ordnung ausarten könne. Sie möchten nicht jeder Forderung und jedem Antrage leicht Gehör verleihen, da in der ganzen Welt keine größere Anzahl von Personen, als gerade die der Weltverbesserer angetroffen werde. Rücksichtlich der Residenz eröffnete der Papst den Legaten, in Betracht der gänzlichen Theilung, in welcher sich die Ansichten der Väter befänden, wünsche er, daß diese Frage entweder für immer bei Seite gesetzt, oder wenigstens für eine günstigere Zeit ausgesetzt werde. Ersteres schien den Legaten unmöglich, letzteres glaubten sie dadurch erreichen zu können, daß sie diese Angelegenheit bis zu den Verhandlungen über das „sacramentum ordinis" verschöben. Die Sache nahm aber eine ganz andere Wendung, als die Legaten es sich gedacht hatten. Es waren dem Papste von mehreren Bischöfen und auch vom Cardinal Simonetta, Beschreibungen von den Uneinigkeiten unter den Legaten und den Vätern u. s. w. und geheime Warnungen zugegangen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 54 ff.), als wären der Cardinal von Mantua und Seripandi zu nachgiebig gewesen, sonst hätte die Frage nach dem Rechte der Residenz leicht umgangen und die Fortsetzung des Conciliums ausgesprochen werden können. Der Papst ernannte für diese Angelegenheit eine Commission aus sechs sehr erfahrenen Cardinälen, auf deren Vorschlag er nach einer sehr reiflichen Berathschlagung den Entschluß faßte, noch einige Cardinäle als Legaten an das Concilium zu schicken, damit diese theils die früheren Legaten in größerer Eintracht erhalten könnten, im Falle sich in der That Mißhelligkeiten bei ihnen eingeschlichen haben sollten, theils aber auch, damit das Interesse des hl. Stuhles desto mehr gesichert werde. Für diese Legation hatte der Papst drei Cardinäle im Auge, Cicala, de la Bourdaisière und Navagero. Obgleich sich vorhersehen ließ, daß die früheren Legaten das Auftreten neuer Collegen nur mit Mißfallen aufnehmen würden, um so mehr, da der Cardinal von Mantua bei der Ankunft des Cardinals Cicala diesem hätte den Vorrang einräumen müssen, blieb der Papst doch beharrlich bei

seinem Vorhaben. Ja er machte sogar den Legaten sowohl in einem Schreiben des Cardinals Borromäus als in einem eigenhändigen Schreiben sehr bittere Vorwürfe über ihr Verfahren. Obgleich diese Vorwürfe an alle Legaten gerichtet waren, so ließ sich doch deutlich wahrnehmen, daß sie größtentheils nur den Cardinälen von Mantua und Seripandi galten. Da der Cardinal von Mantua sich anfangs nur sehr ungern dieser Legation unterzogen hatte, so ersuchte er den Papst, er möge ihn von der Legation entbinden. Die Entfernung dieses Cardinals würde aber Allen, welchen das wahre Wohl des Conciliums am Herzen lag, sehr schmerzhaft gewesen sein, wenn man auch davon ganz absieht, daß die Hinzufügung neuer Legaten zu der Beschuldigung Anlaß gab, der Papst beabsichtige die von den früheren Legaten gewünschte Kirchenverbesserung dadurch zu verhindern, daß er Legaten an das Concilium schicke, welche dieser Kirchenverbesserung abhold wären. — Der Cardinal Seripandi entwarf, um sich und den Cardinal von Mantua zu rechtfertigen, eine genaue Darstellung des ganzen Sachverhältnisses und überschickte diese dem Cardinal Borromäus, welchem er es überließ, sie ganz oder theilweise dem Papste mitzutheilen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 57 ff.). — Um diese Zeit kam der erste französische Botschafter Ludwig von Lansac in Trient an und hielt am 18. Mai seinen feierlichen Einzug. Die beiden andern Botschafter Renaud du Ferrier, Präsident des Parlaments von Paris, und Guido du Faur (Faber), Herr von Pibrac, Präsident des Parlaments von Toulouse hatten Paris erst später verlassen und kamen drei Tage nachher an. Den französischen Gesandten war aufgegeben, vollkommen vereint mit den kaiserlichen Gesandten zu handeln. (Den Antrag Lansac's an das Concilium sieh bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 61 f.). Lansac kam mit einer Gesinnung an, welche dem Primat sehr ungünstig war, und welche von mehreren Bischöfen noch verstärkt sein mag. Gleich am Tage nach seiner Ankunft schrieb er an den französischen Botschafter in Rom und drückte in seinem Schreiben zwei Wünsche aus: die dogmatischen Erörterungen möchten bis zur Ankunft der Bischöfe aus entfernteren Gegenden verschoben werden; dann: der Papst möge das Concilium in seiner Freiheit nicht beschränken. Bei dieser Gelegenheit soll er geäußert haben, der Papst schicke den hl. Geist in dem Postfelleisen nach Trient. Hierauf hat schon Pallavicini (a. a. O. Bd. 6. S. 66 ff.) unter Anderm treffend erwiedert, kein Katholik behaupte, der hl. Geist sei anders als in Glaubenssachen auf dem Concilium thätig. Was übrigens den steten Verkehr des Papstes mit dem Concilium betrifft, so hat schon Morone, als der Kaiser sich beklagte, man leite von Rom aus das Concil und regiere die Legaten durch Instructionen, ganz treffend geantwortet: auch die fürstlichen Gesandten würden von Hause aus instruirt und stets mit neuen Anweisungen versehen. — Ja! man kann zuversichtlich behaupten, daß wenn einmal von einem Einfluß auf den Gang und die Verhandlungen des Conciliums die Rede ist, der Einfluß von Seiten der Fürsten viel größer war, als von Seiten des Papstes. Daß aber der Papst in stetem Verkehr mit dem Concilium blieb, dazu war er durch seine vorzugsweise Stellung zum Concilium berechtigt. Er mußte und durfte sich jeden Augenblick überzeugen, ob die Identität seiner Person mit der seiner Legaten nicht bloß eine äußerliche, sondern auch eine innere sei: er konnte aber auch, weil er aus der Ferne den Verhandlungen zuschauete, die Verhältnisse viel besser und ruhiger übersehen, als die Legaten, welche mitten in denselben standen u. s. w. Viele erblicken in dem gegenseitigen Einwirken der Bischöfe, Legaten und des Papstes aufeinander nur eine Gegensätzlichkeit und in Folge davon eine Beschränkung der Freiheit des Conciliums, und nur wenige vermögen sich auf jenen höhern Standpunct zu erschwingen, von welchem aus die Erscheinungen wahrhaft begriffen und beurtheilt werden können. (Vergl. auch Menzel a. a. O. Bd. 4. S. 260.). — War der Botschafter von Lansac mit der nachtheiligsten Stimmung für das Con-

cilium in Trient angelangt, so war dieses bei seinen beiden Collegen in einem noch weit höheren Grade der Fall (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 68 f.). Alle drei sollten am 26. Mai in einer Generalcongregation empfangen werden. Die Gesandten theilten dem Gebrauche gemäß ihre Antrittsrede dem Secretär des Conciliums mit, damit er die im Namen des Conciliums zu ertheilende Antwort darnach einrichten könnte. Auch du Faur übergab seine Rede dem Secretär, machte aber später Zusätze. Seine Rede mißfiel den Vätern sehr, und die Gesandten sahen sich daher veranlaßt, später eine gemäßigtere Rede zu übergeben, deßhalb ward, jedoch nicht ohne großen Widerspruch, der Ruhe und des Friedens willen beschlossen, die Sache für nicht geschehen zu erachten und in der Sitzung vom 4. Juni eine der schriftlich eingegebenen Rede entsprechende Antwort zu ertheilen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 68—73.). — Wenn so das Concilium von Unruhen bewegt wurde, so schwankte auch der Papst in der Ungewißheit, ob er die neuen Legaten senden solle, oder nicht. Er hatte die Rechtfertigung des Cardinals Seripandi noch nicht erhalten, und entschloß sich daher den Bischof von Vintimiglia, Carl Visconti, einen Verwandten des Cardinals Borromäus nach Trient zu schicken, dieser sollte an Ort und Stelle von der Sachlage sich unterrichten und ihm dann Bericht abstatten. Visconti, welcher noch mehrere Aufträge des Papstes auf seiner Reise nach Trient auszuführen hatte, langte dort erst am 5. Juni, also einen Tag nach der zwanzigsten Sitzung an. Der Ausgang dieser Sitzung hatte die Unruhe der Legaten nur noch vermehrt. Sie hatten alle nur möglichen Vorbereitungen getroffen, um in dieser Sitzung in Folge ihrer dem spanischen Botschafter eingehändigten Zusicherung, so wie auch der neuern vom Papste erhaltenen Weisungen zur Erklärung zu schreiten, dieses Concilium sei eine Fortsetzung des früheren, als die Antwort des Kaisers auf die früher erwähnte Anfrage seiner Gesandten ankam. Der Kaiser verweigerte nicht nur seine Einwilligung zur Erklärung der Fortsetzung, sondern befahl auch seinen Gesandten ganz bestimmt, Trient sofort zu verlassen, wenn das Concilium dennoch zu dieser Erklärung schreiten würde. Die Abreise der kaiserlichen Gesandten würde die Auflösung des Conciliums herbeigeführt haben. Die Drohung, daß die Gesandten sofort Trient verlassen sollten, sollte übrigens nur als Schreckmittel dienen, denn der Kaiser hatte eigentlich nur befohlen, seine Gesandten sollten den Sitzungen und Congregationen nicht beiwohnen, so wie aller öffentlichen Handlungen sich enthalten und möchten auch die Bischöfe aus den der Herrschaft des Kaisers unterworfenen Ländern von den Sitzungen und Congregationen zurückhalten. Zugleich würde das Concilium auch Frankreich verloren haben, da auch die Botschafter dieser Macht sich sehr ernst gegen die Erklärung der Fortsetzung ausgesprochen hatten. Bis zum Tage, an welchem die zwanzigste Sitzung stattfinden solle, waren nur noch acht Tage. Die Legaten beschlossen daher, in der größten Eile einen Courier nach Rom abzufertigen, um dem Papste vorzuschlagen, es scheine ihnen zweckmäßig, ja nothwendig, die angefertigten Decrete bis zu einer neuen Sitzung, welche nach der Mitte des Monats Juli gehalten werden könne, zu vertagen. Zu diesem Vorschlage glaubten sie um so mehr sich berechtigt, da ein Schreiben des Grafen di Luna, welcher zum Botschaftsposten in Trient bestimmt war, an den Marquis von Pescara der Hoffnung Raum geben mußte, der König von Spanien werde aus Rücksicht für den Kaiser die Legaten ihres geleisteten Versprechens entbinden. — Die französischen Botschafter aber begnügten sich damit nicht, die vorbereitete Erklärung der Fortsetzung des Conciliums zu hintertreiben, sondern verlangten auch noch, das Concilium solle sich ausdrücklich für ein neues erklären, welches keine Fortsetzung des früheren sei. Die Legaten hielten es nun für durchaus nothwendig, sich an den Marquis von Pescara zu wenden, um dessen Zustimmung zu der gewünschten Prorogation zu erlangen, indem sie ihm die Gefahr vorhielten, in welcher sich das Concilium

befinde, seiner Auflösung entgegen zu gehen. Unter den obwaltenden Umständen ertheilte der Marquis seine Einwilligung ohne Schwierigkeit, dagegen hatten ihm die Legaten versprochen, sie würden in der nächsten Sitzung mit der Entscheidung der Dogmen beginnen, welche bei der Suspension des Conciliums unter Papst Julius III. abgebrochen wären, so daß das Concilium, wenn es die Verhandlungen dort wieder aufnehme, wo sie das frühere Concilium gelassen hatte, sich schon von selbst als eine Fortsetzung, auch ohne die geforderte Erklärung, zu erkennen geben müsse. Die Legaten glaubten nun vorläufig die Schwierigkeit überwunden zu haben, als auf einmal alle ihre frohen Hoffnungen gegen alles Erwarten durch die Rückkehr des Couriers, welchen sie nach Rom geschickt hatten, zerstört wurden. Er überbrachte ihnen nämlich den Befehl des Papstes, ohne weiteres Zögern die Fortsetzung des Conciliums zu erklären (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 76.). Als die Legaten das Schreiben des Papstes gelesen hatten, sahen sie sich, wie betäubt, schweigend gegenseitig an; keiner mochte zuerst seine Gefühle äußern. — Sie erkannten Alle nur zu deutlich, daß die Erfüllung dieses Befehles, nicht nur die Auflösung des Conciliums herbeiführen müsse, sondern daß auch die Schuld davon dem Papste zur Last fallen werde, da nur er allein, nachdem der spanische Gesandte in die Verzögerung eingewilligt hatte, als die Ursache der Erklärung der Fortsetzung betrachtet werden konnte. Er mußte deßhalb nothwendig den Haß des Kaisers und Frankreichs auf sich laden, und würde noch dazu der Kirche einen unersetzlichen Schaden verursacht haben. Die Legaten beschlossen daher einstimmig, sich weit lieber der Ungnade des Papstes, als das Heil der Christenheit und die Ehre des Papstes einer so augenscheinlichen Gefahr auszusetzen. Um mit wahrer Treue dem Papste zu dienen, faßten sie den Entschluß, seinen ausdrücklichen Befehl zu übertreten und die Fortsetzung des früheren Conciliums nicht zu erklären. Zur Rechtfertigung dieses eben so sehr durch die Nothwendigkeit als durch die höchsten Interessen der Kirche gebotenen Schrittes sollte sich der Cardinal von Hohenems nach Rom begeben. Am Tage vor der Sitzung und der Abreise des gedachten Cardinals kam ein neuer Courier von Rom an, welcher einen Befehl überbrachte, der es ganz in die Willkür der Legaten stellte, die Fortsetzung zu erklären oder nicht. Indessen sollten sie, wenn auch nicht den Worten, doch der Wirklichkeit nach mit dieser Fortsetzung beginnen, nämlich mit Verhandlung jener Artikel, welche bei der Suspension des Conciliums unter Julius III. noch zu entscheiden übrig geblieben waren. Mit dem Schreiben des Papstes überbrachte der Courier zugleich einen Brief des Cardinals Borromäus, welcher die schleunige Sinnesänderung des Papstes entschuldigen sollte. Der Courier der Legaten habe nämlich so sehr auf seine schleunige Abfertigung gedrungen, daß der Papst die Sache nicht genau habe erwägen können; da er aber in der folgenden Nacht reiflicher über die Sache nachgedacht, so habe er, um den verläumderischen Zungen keinen Gegenstand des Tadels zu liefern, beschlossen, die Angelegenheit ganz dem Ermessen der Legaten zu überlassen. — Demnach wurde am 3. Juni die Vorbereitungscongregation gehalten. Zuerst wurde die Antwort für die französischen Gesandten den Vätern zur Genehmigung vorgelegt, dann die Bevollmächtigten des Fürstbischofes von Salzburg empfangen, zuletzt ließ Cardinal Seripandi das Decret für die folgende Sitzung vorschlagen. Etwa fünfundzwanzig Bischöfe, größtentheils Spanier erklärten sich gegen das Decret, weil es nichts über den Artikel der Residenz enthalte; außerdem verlangten zehn Stimmen, daß die Fortsetzung des Conciliums erklärt werde, die übrige Zahl der Väter stimmte unbedingt für das Decret. — Am 4. Juni wurde die zwanzigste Sitzung gehalten. Nach der kirchlichen Feier beantwortete der Promotor des Conciliums die Rede des französischen Gesandten du Faur, dann wurden die Gesandten der Schweiz und die Procuratoren des Erzbischofs von Salzburg vorgestellt. Darauf wurde das Decret von der Vertagung der

Sitzung vorgelesen. Es heißt darin: um mit desto reiferer Berathung vorzuschreiten, so wie auch um die Decrete über das Dogma zugleich mit denen über die Disciplin zu verbinden, setze die hl. Synode fest, daß über beide Gegenstände in der Sitzung, welche auf den 16. Juli verlegt werde, entschieden werden solle, doch behalte sie sich vor, diesen Termin auch in einer Generalcongregation nach Lage der Umstände verkürzen oder verlängern zu können. — Am 6. Juni versammelten die Legaten die Väter zu einer Generalcongregation und legten ihnen fünf Fragen (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 81.) zur Ueberweisung an die Theologen vor, welche von dem Concilium unter Julius III. im Augenblicke seiner schleunigen Suspension untersucht werden sollten. Zur genaueren Erörterung dieser Artikel wurden die Theologen, 63 an der Zahl, vom 10.—23. Juni täglich zweimal versammelt. Am 7. Juni übergaben die kaiserlichen Gesandten den Legaten zwanzig Disciplinarpuncte, unter andern: man solle auf dem Concilium das Wort Fortsetzung nicht aussprechen; das Concilium müsse mit der Reform der Sitten, und zwar vor Allem mit der Reform des römischen Hofes beginnen; der Papst solle die Zahl der Cardinäle künftig auf höchstens sechsundzwanzig beschränken, sparsamer sein mit Dispensen, Exemptionen und Excommunicationen; die Bischöfe sollten persönlich thätiger sein und nicht Alles ihren Generalvicaren überlassen, jährlich ihre Synode halten und die Diöcese besuchen; die Administration der Sacramente solle unentgeltlich geschehen, die Canones gegen die Simonie sollten in Kraft treten, das Brevier sollte revidirt und in teutscher Sprache gebetet werden, ein allgemeingültiges Rituale eingeführt werden; man solle ein Mittel ausfindig machen, um die schlechten Pfarrer zu züchtigen und sie durch andere zu ersetzen; in großen Provinzen neue Bisthümer aus den Klostergütern errichten, das Fastengebot mildern, den Laienkelch und die Priesterehe bewilligen u. s. w. Die Legaten bemerkten den kaiserlichen Gesandten mit Recht, es seien der Artikel zu viele und zu verschiedenartige, auch die Tendenz einiger so verdächtig, daß die Sache Zeit fordere. Der Erzbischof von Prag, welcher im Begriff war sich an das kaiserliche Hoflager nach Prag zu begeben, um in seiner Metropolitankirche den ältesten Sohn des Kaisers, Maximilian zum Könige von Böhmen zu krönen, versprach, er wolle bei dieser Gelegenheit Alles aufbieten, um den Kaiser zur gänzlichen Unterdrückung des Antrages zu vermögen. — Die Legaten schickten den Erzbischof von Lanciano, Leonhard Marini, aus dem Dominicanerorden an den Papst, um ihm die Lage der gegenwärtigen Verhältnisse des Conciliums und die Stimmung für die künftigen genauer mittheilen zu lassen, als sie dieses vermittelst ihrer Berichte im Stande waren. Obgleich dem Erzbischofe größtentheils nur mündlich anbefohlen war, den Papst von der ganzen Lage der Dinge in Kenntniß zu setzen, hatten ihm die Legaten doch auch eine schriftliche Instruction gegeben (zu finden bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 86 ff.). Kurze Zeit nach der Abreise des Erzbischofes war Carl Visconti, Bischof von Vintimiglia, in Trient angekommen. Er erledigte sich seiner wohlwollenden Botschaften an die Cardinäle Hosius und Simonetta, nicht aber der andern, durch welche er den Cardinälen von Mantua und Seripandi das Mißfallen des Papstes sollte zu erkennen geben. Von diesem Schritte, welcher unter der gegenwärtigen Stimmung nur nachtheilige Folgen hervorbringen mußte, hielt ihn der Cardinal Simonetta ab. Er bemühete sich aus allen Kräften, das gute Einverständniß unter den Legaten wieder herzustellen, welches allein die Begründung der gewünschten Eintracht unter den Prälaten vermochte. In seinen Berichten an den Cardinal Borromäus bemerkt er mit edlem Freimuth, daß die Wohlwollensbezeugungen, welche der Papst den Bischöfen habe ausrichten lassen, welche gegen die Erklärung der Residenz iure divino gestimmt hatten, so wie die Aeußerungen seines Mißfallens an mehrere der entgegengesetzten Partei nur eine sehr schlechte Wirkung

unter den Vätern hervorgebracht hätten, da dieses Verfahren von nicht wenigen für eine offenbare Beschränkung der Freiheit des Conciliums angesehen werde. Er wende daher alle mögliche Vorsicht an, jenen Bischöfen, welche sich als dem hl. Stuhle am ergebensten bewiesen hätten, keine Dankbarkeit von Seiten des Papstes für dieses ihr Benehmen auszudrücken. Zugleich erwähnte er in seinen Berichten, in Trient spreche man in vertrauten Cirkeln davon, der Cardinal von Mantua habe den Papst wiederholt gebeten, ihn von seinem Posten als Legat des Conciliums zu entlassen. Der Verlust dieses Cardinals aber würde, wenn er wirklich stattfinden sollte, allgemein bedauert werden, und dem Concilium selbst nur sehr nachtheilig sein, da nicht nur alle Prälaten die größte Ehrfurcht vor ihm hegten, sondern er auch bei allen Fürsten im größten Ansehen stehe. (Aus welchem Grunde der Cardinal seine Entlassung nachsuchte, siehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 91 f.). — Der Papst schlug die vom Cardinal von Mantua nachgesuchte Zurückberufung rundweg ab, indem er bemerkte, dieses müsse zum größten Nachtheil für das Concilium und zum allgemeinen Aergerniß gereichen. Er sei gegenwärtig mit dem Cardinale sehr zufrieden und habe den übrigen Legaten aufgeben lassen, ihm Folgsamkeit und Gehorsam zu leisten, dabei aber unterließ der Papst es nicht sich über das frühere Verfahren in Ausdrücken zu beschweren, welche vielleicht nicht am zweckmäßigsten gewählt waren. — Der Cardinal empfand es schmerzhaft, daß der Papst trotz seiner eingereichten Rechtfertigung sich noch über ihn beschwere, indem er daraus abnehmen zu müssen glaubte, daß diese Rechtfertigungen ihm entweder nicht in ihrem ganzen Umfange vorgelegt waren, oder doch keinen Eingang bei ihm gefunden hatten. Er beschwerte sich darüber, unterzog sich aber doch dem Befehle des Papstes (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 92.). — In der Congregation vom 27. Juni wurde der bayerische Gesandte empfangen, welcher in seiner Antrittsrede für die Staaten seines Herrn dreierlei beantragte: die Communion unter beiden Gestalten, die Reformation des Clerus und die Priesterehe. Die kaiserlichen Gesandten beantragten den Laienkelch nicht allein für Ungarn und Böhmen sondern auch für alle östreichischen Erblande. Pallavicini (a. a. O. Bd. 6. S. 96.) bemerkt dazu: „Es schien, als hegten diese Fürsten die Meinung, das Concilium habe sich nicht zur Verdammung der Neuerer versammelt, sondern vielmehr nur um sie zufrieden zu stellen, und die Kirche könne sie dadurch wiedergewinnen, wenn sie sich in alle ihre Forderungen füge, statt sie gebührend zurückzuweisen. Die Erfahrung lehrt aber, daß nichts mehr die noch nicht aufrührerischen Unterthanen zum Aufruhr reizt als die Genehmigung der ungerechten Forderungen derjenigen, welche die Fahne des Aufruhrs bereits aufgepflanzt haben." — Um diese Zeit erhielt das Concilium eine Nachricht, welche ganz geeignet war, seine innere Ruhe einigermaßen wieder herzustellen. Der Secretär des Cardinals von Mantua überbrachte von Rom demselben eine so befriedigende Antwort, daß er den Gedanken aufgab, das Concilium zu verlassen. Zugleich erhielt der Cardinal Simonetta die Anweisung, gegen den Cardinal von Mantua alle nur möglichen Rücksichten zu beobachten, im besten Einverständnisse mit ihm zu leben und in den öffentlichen Angelegenheiten sich nach ihm, als dem ersten Legaten zu richten. — Der Erzbischof von Prag überbrachte bei seiner Rückkehr nach Trient ein sehr langes Schreiben des Kaisers an die Legaten in Beziehung auf den früher erwähnten Antrag der kaiserlichen Gesandten an das Concilium. Das Schreiben kann man füglich in zwei Theile theilen: in dem erstern versucht der Kaiser den Antrag zu rechtfertigen, während er im zweiten Theile sich in Beziehung auf den Vorschlag seines Antrags auf das Urtheil der Legaten berief (der Hauptinhalt des genannten Briefes findet sich bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 97—101.). Dieses Schreiben, welches einige Tage vor der Sitzung einging, mußte den Legaten eine große Erleichterung bringen. Sie versprachen den Botschaftern, sie

wollten die vom Kaiser gemachten Vorschläge nach und nach dem Concilium vorlegen, je nachdem sie nämlich einsehen würden, daß dieses zweckmäßig sein könnte, ohne sich auf die Eigenschaft und die Zahl der vorzulegenden Vorschläge, so wie auf die Zeit, wann dieses geschehen werde, näher einzulassen. — Sahen sich die Legaten vom Kaiser zur Eile angetrieben, so empfahl ihnen auch der Papst die möglichste Beschleunigung. — Aus der einstimmigen Meinung aller Theologen waren vier Canones gebildet, welche in der Versammlung der Väter am 23. Juni vorgelegt wurden. Auch in der Generalcongregation vom 3. Juli wurden die vier Canones von den Vätern discutirt. In den Canones wurde allgemein eine schärfere Sprache gewünscht, so wie auch daß eine Auseinandersetzung der Lehre den Canones vorausgeschickt werde, welche geeignet sei, den Gegenstand zu erklären und Gewissenszweifel zu beseitigen, wie dieses ja auch das Concilium unter Paul III. und Julius III. beobachtet habe. Demnach wurden zwei Commissionen gebildet, eine für die Entwerfung der Canones sowohl in Beziehung auf den Glauben als auf die Disciplin, und eine andere für die Auseinandersetzung des Dogma (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 109.). — Während das Concilium die Decrete für die nächste Sitzung zubereitete, kehrte der Erzbischof von Lanciano aus Rom zurück und klärte die Legaten über die Absichten des Papstes auf. Er ließ ihnen eröffnen, da die Fortsetzung des Conciliums, wenn auch nicht wörtlich erklärt, doch in der nächsten Sitzung in der Wirklichkeit stattfinden solle, so hätte es rathsam erscheinen müssen, nicht allein die Artikel über das Sacrament des Altars fortzusetzen, sondern auch über die beiden unter Julius III. noch nicht berührten Sacramente, nämlich die Priesterweihe und die Ehe zu verhandeln. Der Papst wünschte auch in der dem Erzbischofe ertheilten Instruction, daß die Fortsetzung des Conciliums nicht nur wirklich stattfinde, sondern auch durch Worte so deutlich als möglich bezeichnet, wenn auch nicht förmlich erklärt werde. Indessen hatte eine Drohung des französischen Botschafters in Rom, daß die Erklärung der Fortsetzung eine Protestation des Botschafters seines Königs in Trient gegen diesen Act unausbleiblich zur Folge haben werde, was dann vielleicht die Auflösung des Conciliums nach sich ziehen könne, den Papst veranlaßt, seinen Legaten noch nachträglich gemäßigtere Befehle zukommen zu lassen. Es hatte sich nämlich überall hin das Gerücht verbreitet, der Papst wünsche die Auflösung des Conciliums und suche sie heimlich zu betreiben, deßhalb befürchtete er, wenn die Auflösung als eine Folge der von ihm angeordneten Erklärung der Fortsetzung des Conciliums stattfinden sollte, man ihn allgemein beschuldigen würde, er habe die Fortsetzung nur deßhalb erklären lassen, um eben dadurch die so gewünschte Auflösung zu bewirken. Dann wünschte der Papst auch, die Entscheidung über den Gebrauch des Laienkelches möge noch verzögert werden. Dieser Wunsch war den Legaten um so angenehmer, weil er mit ihrer Ansicht ganz vollkommen übereinstimmte. Sie unterließen es aber nicht, dem Papste die dringenden Wünsche des Kaisers für Erlangung des Laienkelches, der öffentlichen Ruhe wegen, vorzutragen, und ihm die Berücksichtigung dieser Wünsche zu empfehlen (warum es jetzt noch nicht zweckmäßig erschien, die Fragen über den Laienkelch zu behandeln, entwickelt Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 113 f.). — Auf die Verhandlungen wurde fortwährend großer Fleiß und Eifer verwendet. Während das Dogma untersucht wurde, bereitete man auch neun von jenen zwölf Artikeln vor, welche in der Generalcongregation vom 11. März von den Legaten in Vorschlag gebracht waren. Ueber diese neun Artikel waren fortwährende Berathungen gehalten worden, während man die beiden letzten, welche über die Ehe handeln, erst dann untersuchen wollte, wenn das Sacrament der Ehe behandelt würde, sowie der erste über die Residenz mit den Verhandlungen über das Sacrament der Priesterweihe verbunden werden sollte. — Als die Kaiserlichen die Hoffnung, den Laienkelch zu erlangen, nachgerade aufgaben, suchten sie im Einverständnisse mit den Franzosen

die Legaten wenigstens zu vermögen, daß in der nächsten Sitzung noch Nichts zur Entscheidung gebracht werde. Die Legaten erklärten ihnen aber mit ehrenwerther Festigkeit, sie würden nimmermehr eine solche Schmach über das Concilium kommen lassen, als wäre man nur zum Scheine und zum Spiele hier. Sie beeiferten sich jetzt nach Kräften, die Veröffentlichung der vier Capitel von der Communion und der neun andern von der Verbesserung in der bevorstehenden Sitzung zu bewerkstelligen. — Am 16. Juli wurde die einundzwanzigste Sitzung gefeiert. In ihr wurden vier Capitel vom hl. Abendmahl bekannt gemacht: es sei durch kein göttliches Gesetz angeordnet, die Communion unter beiden Gestalten zu empfangen. Die Kirche habe die Macht, dieses Sacrament unter einer oder unter beiden Gestalten auszuspenden; man empfange unter jeder Gestalt das vollständige Sacrament; in den alten Zeiten habe man nicht geglaubt, der Empfang der Communion sei für Kinder zur Seligkeit nothwendig. Nach der Vorlesung dieser vier Capitel wurden vier Canones über die Lehre vom hl. Abendmahle bekannt gemacht. Dann erklärte das Concilium in Beziehung auf die zwei andern für diese Sitzung vorgeschlagenen Artikel, nämlich „ob der Gebrauch des Laienkelches auf keine Weise Jemanden gestattet werden müsse, und — wofern man es zulasse — unter welchen Bedingungen dieses geschehen müsse,“ es wolle seine Entscheidungen über diese Fragen für eine andere gelegene Zeit sich vorbehalten. — Darauf wurde der Beschluß von der Verbesserung verkündigt, welcher neun Capitel enthält. In ihnen wird angeordnet: die Bischöfe müßten die heiligen Weihen unentgeltlich ertheilen; Niemand dürfe die höheren Weihen empfangen, ohne daß für seinen Lebensunterhalt durch eine Pfründe (titulus beneficii), oder durch einen titulus mensae, oder durch eigenes Vermögen (titulus patrimonialis) Vorsorge getroffen sei; in zahlreichen Gemeinden sollten den Pfarrern Hilfspriester beigegeben werden, geringe Pfründen mit einander vereinigt, herabgekommene Pfarreien verbessert, für Kirchenbauten gesorgt und Alles vom Bischofe bei seinen Rundreisen nach Anordnung der Kirchengesetze eingerichtet werden; die Bischöfe sollen die Commendeklöster, wenn in ihnen die Klosterobservanz nicht in Kraft ist, und sowohl die weltlichen als geistlichen Beneficien, alle Jahre visitiren, und auch selbst da, wo die Klosterobservanz noch in Kraft bestehe, die Oberen aber ihre Untergebenen innerhalb sechs Monate nicht visitirten oder zurechtwiesen, könnten die Bischöfe auch als Bevollmächtigte des apostolischen Stuhles sie so visitiren, wie es die Oberen selbst nach ihren Statuten könnten. Bei dieser Gelegenheit wurde zugleich ein Mißbrauch abgeschafft, welcher seiner Zeit den größten Lärm erregt hatte, und in Teutschland sogar der unglückliche Anlaß gewesen war, den Kampf anzuregen, aus welchem nachher die Kirchenspaltung ihren Ursprung nahm. Diesen Mißbrauch hat man mit dem Namen des Ablaßhandels belegt, obgleich es niemals in der Absicht der geistlichen Behörden gelegen hatte, das geistliche Gut des Ablasses für Geld käuflich anzubieten, und obgleich auch wohl schwerlich jemals ein Ablaßprediger behauptet hat, man könne für Geld sich die Befreiung von zeitlichen Sündenstrafen erkaufen. Der Mißbrauch lag vielmehr darin, daß man die Beiträge für allgemeine kirchliche Zwecke nicht durch die ordentlichen kirchlichen Behörden, die Bischöfe, sondern durch einzelne geistliche Orden oder andere kirchliche Körperschaften einsammeln ließ; daß man die Einsammlung von Almosen mit der Verkündigung der kirchlichen Abläße verband; und daß man mit dieser Verkündigung gerade die beauftragte, welche als Almosensammler aufgestellt waren. Um nun einem solchen Unfuge ein für allemal gründlich abzuhelfen, beschloß die Kirchenversammlung: das Amt der Almosensammler solle ganz und gar abgeschafft, die geistlichen Gnaden der Kirche nur von den Bischöfen ausgespendet, und die Almosen der Gläubigen von ihnen und zwei Domherren in Empfang genommen werden. — Zum Schluß wurde die künftige Sitzung auf den 17. September angesagt, jedoch mit dem

Vorbehalt, den genannten Zeitpunct nach Umständen verlängern und verkürzen zu dürfen. — Zwischen den Cardinälen von Mantua und Simonetta hatte seit einiger Zeit ein gespanntes Verhältniß bestanden. Der Papst wünschte recht sehr ihre Aussöhnung, da that der Cardinal Simonetta den ersten Schritt, und eine vollkommene Aussöhnung fand sofort Statt. Am 19. Juli überbrachte der Erzbischof von Lanciano den Bischöfen, welche in der Frage von der Residenz sich auf die Entscheidung des Papstes berufen hatten, dessen Antwort (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 135 f.). Der Papst überließ es ihnen frei zu stimmen, und ermahnte sie übrigens zur brüderlichen Eintracht und Mäßigung. An demselben Tage ging auch ein Schreiben Königs Philipp von Spanien an den Marquis von Pescara ein, in welchem der König erklärte: er wolle dem Kaiser und dem Könige von Frankreich zu Gefallen von seiner Forderung abstehen, daß die Fortsetzung des Conciliums erklärt werde, und sich einstweilen damit begnügen, daß keine der Fortsetzung ausdrücklich entgegenstehende Handlung stattfinde; auch erachte er es nicht für unumgänglich nothwendig, die Residenz für göttlichen Rechts zu erklären. Damit war viel für die Ruhe der Legaten und den leichteren Fortschritt der Verhandlungen gewonnen. In der Generalcongregation vom 19. Juli wurde den Theologen die Untersuchung von 13 Artikeln über das Meßopfer übertragen, welche schon unter Julius III. vom Concilium vorbereitet waren (die 13 Artikel siehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 138 f.). Der erste Legat fand sich veranlaßt, in der Generalcongregation vom 20. Juli Maßregeln zu beantragen, um mit Ordnung, Anstand und Schnelligkeit zu Werke zu schreiten (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 140 f.). Zugleich wurde beschlossen, einige Väter zu ernennen, welche die Decrete über das Dogma anfertigen sollten, sowie Andere, deren Aufgabe es sei, die Mißbräuche rücksichtlich des Meßopfers zu sammeln. Als die Wahl dieser Deputirten den Legaten überlassen wurde, wählten sie Männer aus allen Nationen, welche für die angesehensten Theologen galten und auch ihrer übrigen Kenntnisse wegen Ruf hatten. Am 21. Juli Nachmittags begannen in Gegenwart von mehr als 2000 Personen die Vorträge der Theologen. — Am 23. Juli erhielt der Cardinal von Mantua ein Schreiben von der Königin-Regentin von Frankreich mit der Anzeige, der Cardinal von Lothringen und etwa 30 bis 40 Aebte und Bischöfe würden noch vor dem Ende des Monats September in Trient anlangen, man möge deßhalb die Dauer der Sitzung bis zu deren Ankunft zu verlängern suchen. Dasselbe erklärte der französische Botschafter Lansac mündlich und schriftlich. Die Legaten antworteten: Das Concilium habe vor seiner Eröffnung zehn Monate vergeblich die Bischöfe Frankreichs erwartet, und auch nach der Eröffnung hätten die Väter sechs Monate lang Anstand genommen, wichtigere Gegenstände zu verhandeln. Nachdem man nun aber einmal mit diesen wichtigen Verhandlungen begonnen habe, scheine es der Würde des Conciliums nicht zu entsprechen, den Fuß von dem gemachten Schritte wieder zurückzuziehen. Die Prorogation der Sitzung, welche der Botschafter vorzüglich verlangt habe, könnte von den Legaten ohne die Zustimmung der Väter nicht veranlaßt werden, sie seien daher nicht in der Lage, wegen derselben einige Hoffnungen zu machen. — Die Theologen waren bald darüber einig, die in den vorgelegten Artikeln enthaltenen häretischen Meinungen der Protestanten zu verwerfen. Ihre Darstellung war kurz; nur über den ersten Punct: die Messe als ein wahres Opfer zu beweisen, verbreiteten sie sich ausführlicher. — In der Generalcongregation vom 22. August wurde den Vätern die Angelegenheit des Laienkelches zur Berathung vorgelegt, dessen Bewilligung Kaiser Ferdinand und der Herzog von Bayern für ihre Staaten beantragt hatten. Alle sprachen in dieser Angelegenheit mit einer solchen Weitläufigkeit, daß die Verhandlungen bis zum 6. September dauerten. Die Redner aber, welche gegen die Kelchbewilligung sprachen, machten auf die Versammlung den entschieden größten Eindruck,

welcher nicht wenig noch durch den Umstand verstärkt wurde, daß die anwesenden teutschen Prälaten nicht umhin konnten, die Richtigkeit der vorgebrachten Bemerkungen einzuräumen, und es für gefährlich zu erklären, sich auf eine Gewährung des Gesuches einzulassen. Die Bittsteller, welche das früher von den Legaten ihnen angerathene Mittel, daß das Concilium diese Sache der Entscheidung des Papstes überwiese, abgelehnt hatten, wendeten nun alle Mühe auf, um es dahin zu bringen, daß die Angelegenheit der Entscheidung des apostolischen Stuhles überwiesen würde. Dieses geschah dann auch wirklich. — Während in der Generalcongregation über die Bewilligung des Laienkelches berathen wurde, bereiteten die Theologen in Privatconferenzen die Lehrbeschlüsse und Canones über das Meßopfer für die Generalcongregation auf den 7. September vor. Zur Beseitigung der Mißbräuche bei der Feier des Meßopfers wurden erst 14 Capitel vorgelegt, aber diese bald auf 11 Capitel beschränkt, und die Discussion darüber am 9. September eröffnet. Sie dauerte nur ganz kurze Zeit. Die Legaten waren mit den Reformationsdecreten, aus welchen noch die drei vorzüglichsten Capitel weggenommen waren, nicht zufrieden, und äußerten sich darüber in einem Schreiben vom 13. September an den Cardinal Borromäus mit der größten Freimüthigkeit (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 188 f.). In der Generalcongregation vom 15. September ließen die Legaten die Entwürfe der Decrete über die Mißbräuche beim Meßopfer und über die eilf Capitel von der Verbesserung vorlegen. Sie wurden genehmigt. Das Decret von der Communion unter beiden Gestalten erfuhr vielfachen Widerspruch. Deßhalb hielt man am andern Tage noch eine Generalcongregation, in welcher ausgemacht wurde, daß die Bewilligung des Kelches dem Papste allein überlassen bleiben sollte. — So war der für die nächste Sitzung bestimmte Tag angekommen, die lange erwarteten französischen Prälaten waren aber immer noch nicht angelangt. Man blieb aber dabei, die Sitzung abzuhalten, obgleich der Kaiser und die Botschafter Frankreichs, eine Prorogirung der Sitzung wiederholt, und zwar letztere noch am Tage vor derselben beantragten. Man antwortete ihnen aber, man habe den Cardinal und sein Gefolge schon seit einem Jahre vergebens erwartet und halte es für wenig geziemend, daß diese Herren sich mehr um die Kriegs- und Staatssachen Frankreichs, als um die Angelegenheiten der allgemeinen Kirche bekümmerten u. s. w. — Die zweiundzwanzigste Sitzung wurde demnach am 17. September 1562 gehalten. Nach Vollendung der kirchlichen Feier wurde die Lehre von dem Meßopfer in neun Capiteln und neun Canones (s. d. A. Messe) promulgirt. Darauf folgte die Veröffentlichung des Beschlusses von dem, was bei der Feier der Messe beobachtet und was vermieden werden soll. Daran schloß sich die Verlesung des Beschlusses von der Verbesserung in eilf Capiteln: über das Leben und die Sitten der Geistlichen; was von solchen gefordert wird, welche zu Cathedralkirchen befördert werden wollen (s. d. Art. Capitular); über Präsenzgelder (s. d. Art.); über das Dispensationswesen; Umänderungen von Testamenten, Appellationen (s. d. Art. Rechtsmittel), Notarien; über die Verwaltung milder, kirchlichen Zwecken zugedachter Stiftungen, damit einerseits dem Willen der Stifter vollkommen genügt, andererseits aber der Wohlthätigkeitssinn unter den Gläubigen lebendig bleibe, und die Vermögenden nicht die Lust verlieren, mit dem ihnen von Gott Anvertrauten ihrer christlichen Liebe auch bei der Nachwelt ein ehrenvolles Denkmal aufzurichten; die unrechtmäßigen Besitzer der Kirchen- und anderer frommen Stiftungsgüter, wären sie auch kaiserlicher oder königlicher Würde, sollen so lange im Kirchenbanne sein, bis sie das ungerechte Gut der Kirche vollständig wieder zurückgestellt und demnach vom Papste die Lossprechung empfangen haben. — In Beziehung auf den Laienkelch machte das Concilium bekannt, es habe beschlossen, die ganze Angelegenheit an den Papst zu verweisen, damit derselbe

dasjenige thue, was er nach seiner besonderen Einsicht für die Christenheit und die um den Gebrauch des Kelches Bittenden heilsam finde. — Zum Schlusse wurde die nächste Sitzung auf den 12. November angesagt, und beschlossen, in derselben von dem Sacramente der Priesterweihe und der Ehe zu handeln. — Bald nach der Sitzung kamen die kaiserlichen und französischen Gesandten mit beinahe übereinstimmenden, ins Abenteuerliche gehenden Forderungen und Reformplänen. Beide verlangten Aufschub der dogmatischen Erörterungen bis zur Ankunft der Protestanten und der französischen Prälaten, und vorzugsweise Bearbeitung der Reform, als des Wesentlichsten, was dem Concilium gegenwärtig obliege. Die Legaten antworteten: ihnen stehe es nicht zu, die einmal von den Vätern selbst festgesetzte Ordnung abzuändern. Sie gaben auf Alles nur in soweit nach, daß sie sich bereit erklärten, die Artikel von der Ehe einstweilen zurückzulegen, und mit dem Sacramente der Priesterweihe zu beginnen. — Am 18. September legten die Legaten sieben aus den Schriften der Häretiker entnommene Irrthümer (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 214 f.) in Betreff des Sacraments der Priesterweihe den Theologen zur Untersuchung vor. Um die Erörterung zu erleichtern, hatte man die Theologen in sechs Classen eingetheilt, von denen jede aus Theologen des Papstes und weltlicher Fürsten, Welt- und Ordensgeistlichen verschiedener Nationen bestand. Jedem war zum Reden die Zeit einer halben Stunde gestattet. Da die kirchliche Hierarchie von den Häretikern ganz besonders heftig angegriffen wurde, so unterzog man sich katholischer Seits gerade der Erörterung dieses Punctes mit ganz besonderer Sorgfalt und Genauigkeit. Die erste Generalcongregation fand am 23. September Statt, und noch in mehreren anderen Congregationen sprachen die Theologen über das Sacrament der Priesterweihe. Sobald die Theologen ihre Conferenzen geschlossen hatten, wurde zur Abfassung der Decrete und Canones eine Commission von Bischöfen ernannt. Diese theilten, wie es Gebrauch war, den Botschaftern ein Exemplar ihrer Arbeit mit. Dieselbe wurde am 9. October den einzelnen Bischöfen schriftlich übergeben und am 13. October in der Generalcongregation discutirt. Große Verschiedenheit der Ansichten zeigte sich in dieser Materie rücksichtlich der Frage über das jus divinum, wodurch der den Legaten unerwünschte Punct hinsichtlich der Residenz der Bischöfe wieder angeregt wurde. Es entstanden große Bewegungen: denn es handelte sich um den Satz, ob die bischöfliche Würde unmittelbar von Christus gegründet, oder nur ein Ausfluß der päpstlichen Macht sei. Für eine scharfe und entschiedene Hervorhebung der bischöflichen Würde und Macht gegenüber der päpstlichen waren besonders die spanischen Bischöfe, welche in dieser Beziehung sehr beachtenswerthe Gründe vorbrachten. Unter denjenigen, welche die Unterscheidung behandelten, ob die bischöfliche Macht ex jure divino sei oder nicht, zeichnete sich besonders der berühmte Jesuitengeneral Lainez (s. d. A.) aus, welcher mit der Energie seines Freundes und Vorfahren, des hl. Ignatius von Loyola, den Glanz vollendeter Bildung und insbesondere einer meisterhaften Dialectik verband. — Am 14. October kam von Seiten des Königs Sigismund August von Polen in der Person des Bischofs von Przemysl, Valentin Herbut, ein Botschafter beim Concilium an. Er erwähnte in seiner Antrittsrede gar Nichts von der noch immer nicht erfolgten Ankunft der polnischen Bischöfe, deren Entschuldigung man von ihm erwartet hatte. Die Legaten hatten erfahren, daß auf einem in Polen bevorstehenden Landtage über Religionsangelegenheiten verhandelt werden sollte, sie glaubten daher bei dieser Veranlassung dem König durch ein besonderes Schreiben von einem solchen Unternehmen bei offenem Concilium abrathen zu müssen, da das ihm und Polen nur zur größten Unehre gereichen müsse. — Während die Väter des Conciliums auf Feststellung des Dogma und auf Verbesserung der verfallenen Kirchenzucht allen nur möglichen Fleiß anwendeten, blieb auch der Papst nicht müßig. Um das Concilium sowohl

als auch die ganze Christenheit zufriedenzustellen, waren zwei Dinge dringend nothwendig: die Reformation des römischen Hofes und Maßregeln rücksichtlich der Residenz. Rücksichtlich der Reformation des römischen Hofes hatten Paul III. und seine Nachfolger schon sehr weise Constitutionen erlassen, welche nach und nach nicht wenige veraltete Mißbräuche weggeräumt hatten. Es blieb nun noch das allerwichtigste Werk, von dessen Rechtlichkeit alle andern abhängen, zu verbessern übrig, nämlich die Papstwahl. Julius III. hatte schon nach langer und reifer Berathung eine Bulle zur Reformation des Conclaves entworfen, starb aber, bevor sie durch feierliche Publication in Wirksamkeit treten konnte. Diese Publication ward nun von Pius IV. veranlaßt. — In der Generalcongregation vom 6. November legten die Legaten den Entwurf eines Decretes über die Residenz vor (Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 246 ff.), dessen Inhalt später noch manchen Veränderungen unterworfen wurde. — Die Ankunft des Cardinals von Lothringen und der französischen Bischöfe stand nun nahe bevor, die französischen Gesandten trugen deßhalb auf eine kurze Aufschiebung der Sitzung an. Die Legaten waren dem nicht abgeneigt, und so schlug der Cardinal von Mantua in der Generalcongregation vom 9. November eine Prorogation von 14 Tagen vor. Kaum war die Sitzung prorogirt, da ging ein Gegenbefehl vom Papste ein (über die Gründe vergl. Pallavicini a. a. O. Bd. 6. S. 249 f.). — Am 15. November kam der Cardinal von Lothringen mit 14 Bischöfen, 3 Aebten und 18 Theologen, meistens Doctoren der Sorbonne auf dem Concilium an. Sein großes Ansehen in Frankreich, sein hoher, lebhafter Geist, und die kritische Lage der französischen Kirche machten seine Erscheinung äußerst wichtig und erregten die allgemeine Erwartung. Da er unmittelbar nach seiner Ankunft erkrankte, fand seine feierliche Aufnahme erst am 23. November Statt. Er schilderte in seiner Antrittsrede die Leiden und Drangsale seines Vaterlandes (s. d. A. Hugenotten). — Die Generalcongregation vom 24. November füllte der Bischof von Leiria ganz durch seine Rede aus. Er wiederholte alle die Gründe, welche die Spanier für die göttliche Einsetzung der Bischöfe vorgebracht hatten, um so den Cardinal von Lothringen in das Verständniß der Sachlage einzuführen. — Da nun bis zu dem für die Sitzung bestimmten Tag die Decrete noch nicht zur Publication fertig sein konnten, schlug der Cardinal Seripandi Aufschub der Sitzung auf unbestimmte Zeit vor. Die Väter möchten dann inzwischen von den abzustellenden Mißbräuchen handeln. Am Schluß der Congregation wurde bestimmt, es solle innerhalb acht Tagen der Sitzungstag festgesetzt werden. An dem Tage, an welchem der Termin für die Sitzung bestimmt werden sollte, schlug der Cardinal von Mantua den 17. December vor, für welchen sich auch die Mehrzahl entschied. Um nun aber die noch nicht zur vollkommenen Reife gediehenen Gegenstände zu beschleunigen, sollten an jedem Tage die Generalcongregationen gehalten, und wenn deßungeachtet noch nicht Alles genau untersucht worden sei, so sollte wenigstens dasjenige festgesetzt und publicirt werden, was bereits als vollkommen untersucht anerkannt werde. In den Generalcongregationen am 1. 3. und 6. December wurde über die Institution der Bischöfe verhandelt, ob das bischöfliche Amt ein den Bischöfen eigenes oder aber ein ihnen vom Papste delegirtes sei (s. d. Art. Papst). — Am 10. December wurde das Decret von der Residenz besprochen. Es ergaben sich drei Hauptmeinungen. Die Einen wollten: die Residenz sollte für göttlichen Rechts erklärt werden; die Andern: dem unter Papst Paul III. erlassenen Decrete sollten nur einige Bestimmungen hinzugefügt werden, und es dabei sein Bewenden haben; die Dritten billigten das von den Legaten am 6. November vorgelegte Decret, doch fügte fast jeder so viele Anmerkungen hinzu, daß jeder fast ein eigenes Decret vorschlug. So stand schon wieder der anberaumte Sitzungstag bevor, und noch hatte man sich nicht geeinigt. Eine von Rom eingegangene Antwort über zwei vom Cardinal

von Lothringen vorgelegte Canones und über die ganze Angelegenheit brachte die Sache nicht weiter, ebenso wenig ein zweiter Bescheid, womit Visconti, Bischof von Vintimiglia, von Rom, wohin ihn die Legaten abgeschickt hatten, heimkehrte. Es blieb daher, wie der Cardinal Seripandi am 16. December erklärte, nichts Anderes übrig, als entweder die Sitzung ins Unbestimmte zu prorogiren, oder binnen 14 Tagen einen neuen Termin dafür festzusetzen. Letzterer Vorschlag gewann die Mehrzahl der Stimmen. — Während man in Trient mit solchen Schwierigkeiten an der Einigung im Glauben arbeitete, vernahm man aus Teutschland, daß am 24. November zu Frankfurt a. M. der Sohn des Kaisers, König Maximilian von Böhmen zum römischen Könige erwählt sei. Das Concilium feierte dieses freudige Ereigniß durch eine kirchliche Feier. Zugleich traf auch die Nachricht vom Tode des Königs von Navarra, Anton von Bourbon ein. Diese Ereignisse, sowie das Weihnachtsfest unterbrachen die Congregationen. Am 28. December wurde auf Veranlassung des französischen Botschafters ein feierlicher Gottesdienst abgehalten, um für die Katholiken gegen die Hugenotten Sieg zu erflehen, da beide Heere schlachtfertig sich gegenüber standen. Unmittelbar nach dem Gottesdienste lief die Nachricht vom Siege ein, welchen der Herzog von Guise, Bruder des Cardinals von Lothringen, am 19. bei Dreux erfochten. — Unterdessen waren die zur Fortsetzung des Termins für die nächsten Sitzungen angesetzten 14 Tage abgelaufen, und die Nothwendigkeit eines abermaligen Aufschubes lag offen vor, deßhalb wurde am letzten Tage des Decembers — zum fünften Male — die Bestimmung des Sitzungstages auf andere 14 Tage hinausgerückt. — Die Congregationen begannen mit dem Anfange des Jahres 1563 mit neuem Eifer. In der Generalcongregation vom 3. Januar überreichten die französischen Botschafter ihre lange zurückgehaltenen Reformationsartikel, deren vierunddreißig waren (Pallavacini a. a. O. Bd. 7. S. 60 ff.). Die Legaten schickten diese Anträge am folgenden Tage durch den Bischof Gualteri von Viterbo an den Papst, und erhielten die Weisung, die Prüfung derselben bis nach Erledigung des Artikels von der Residenz und der Institution der Bischöfe hinauszurücken und das ihnen einmal bewilligte Recht des Proponirens, der guten Ordnung wegen, nicht aus den Händen zu geben. Zugleich übersandte der Papst den Vätern Exemplare der Bullen, welche sich auf die Reform bezogen, welche er in seiner nächsten Umgebung vorgenommen hatte. Die Väter ersahen aus diesen Bullen, daß der Papst die Poenitentiarie, die Rota und andere Tribunale von vielen Mißbräuchen gereinigt, Simonie und Prellerei selbst bis auf den Schein zu beseitigen gesucht, für Verminderung der Taxen und schnellere Ausfertigung der Angelegenheiten gesorgt, die Bruderschaften und frommen Vereine, welche auf Privilegien und Exemtionen sich berufend, bisher wesentliche Eingriffe in die Rechte der Pfarrer sich erlaubten, unter die unmittelbare Jurisdiction des Ordinarius zurückgestellt, die Dispensen in der Irregularität und in Ehehindernissen und die Abläße, welche z. B. den für den Bau der Peterskirche Beitragenden bewilligt waren, zurückgenommen und für immer abgeschafft habe, kurz: wie er vollkommen unentgeltliche Verwaltung des Heiligen überall eingeführt und es zu verhüten gesucht habe, daß die überschwenglichen Verdienste des Blutes Jesu Christi auf irgend eine Weise gegen Irdisches verwerthet würden. — Der Entwurf des Decretes von der Residenz war immer noch nicht einmüthig gutgeheißen. Die Legaten übertrugen den Cardinälen von Lothringen und Madruzz die Vollmacht zur Anfertigung eines neuen Formulars sich einen eigenen Ausschuß zu bilden. Diese beriefen vierzehn Prälaten aus verschiedenen Nationen, welche alle durch ihr ausgebreitetes Wissen sich auszeichneten. Der Cardinal von Lothringen, als Vorsitzender des Ausschusses, brachte einen ganz neuen Entwurf, in welchem die wesentlichsten Functionen der Bischöfe aufgezählt und für göttlichen Rechts erklärt waren, in

Vorschlag. Es gelang ihm aber nicht, diesem Entwurfe allgemeine Anerkennung zu verschaffen. Nach längerer Berathung glaubten die Legaten den einzigen Ausweg in dem oft bewährten Mittel einer Prorogation der Sitzung und zwar bis auf den 22. April zu sehen. Der Cardinal von Mantua schlug in der Generalcongregation vom 3. Februar diese Prorogation mit den Worten vor: „Wir sind zum Sitzungstage, aber noch nicht zu der Eintracht gekommen, welche der Sitzung vorhergehen muß. Noch ist der ungeheuere, zwischen uns und dem Vater der Barmherzigkeit aufgethürmte Sündenberg nicht abgetragen; noch hat seine Barmherzigkeit nicht zu uns herabsteigen und die Zwietracht, welche sich über die Fürsten der Kirche gelagert hat, nicht zerstreuen können." Darauf wurde mit großer Stimmenmehrheit die Sitzung auf den 22. April vertagt. Um nun aber diese lange Zögerung einigermaßen nützlich zu machen, wurde beschlossen, in täglich zweimaligen Zusammenkünften sollten die Theologen des Morgens über die Artikel vom Sacramente der Ehe, und die Väter Nachmittags über die beim Sacramente der Priesterweihe vorkommenden Mißbräuche verhandeln. Am 5. Februar wurden den Theologen acht dem protestantischen Lehrsysteme enthobene Artikel über die Ehe zur Prüfung vorgelegt. Die Theologen, welche wieder in vier Classen getheilt waren, von welchen jede allein über die ihr zugewiesenen Artikel sprechen sollte, begannen am 9. Februar ihre Erörterungen. — Am 12. Februar reisete der Cardinal von Lothringen nach Innsbruck ab zum Kaiser Ferdinand, welcher in der Mitte des Monats Januar dort angekommen war, um dem Concilium näher zu sein. Von jetzt waren es gleichsam drei Concilienverhandlungen zur Festsetzung der katholischen Verhältnisse: zu Trient, Rom und Innsbruck. In letzterer Stadt waren Draskowitsch, Bischof von Fünfkirchen, Friedrich Staphylus (s. d. A.) und Petrus Canisius (s. d. A.), um sich mit dem Kaiser über mehrere Gegenstände zu berathen, welche das Concilium betrafen (die Artikel siehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 118 f.). Was hierüber gesagt und entschieden wurde, blieb in Trient ein Geheimniß. Das Concilium schickte auch den ehemaligen Nuntius Commendone an den Kaiser ab, um im Vereine mit Delfini, dem am kaiserlichen Hofe residirenden Nuntius, dem Kaiser ein treues Bild von dem Stande des Conciliums zu entwerfen, und die ungünstige Meinung, welche man ihm von gewisser Seite her darüber beizubringen versucht sein könnte, durch Darlegung des wahren Sachverhältnisses, wo möglich in eine günstige umzugestalten. Dahin zielte auch die Instruction Commendone's: er solle den Kaiser wegen der von seinen Gesandten eingereichten, aber noch nicht zur Vorlage gekommenen Artikel begütigen und darauf hinwirken, daß die den Papst und seine Tribunale betreffenden Artikel, als zur Erörterung auf dem Concilium ungeeignet, gestrichen, und dem Papste selbst die Reform seiner Curie und seiner Person überlassen würde (den Bericht Commendone's über das Ergebniß seiner Sendung siehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 115 f.). — Der Papst hatte (nach Schreiben des Cardinals Borromäus an alle Legaten vom 17. 21. und 25. Februar 1563 und an den Cardinal Simonetta vom 26. desselben Monats) es bereits den Legaten überlassen, sowohl alle französischen, als auch alle kaiserlichen Anträge dem Concilium vorzulegen, wenn ihnen kein anderer Ausweg zur Beseitigung derselben übrig bleiben sollte, oder wenn es nicht möglich sein sollte, beide Mächte auf eine andere Weise zufrieden zu stellen. Zugleich hatte ihnen der Papst alle nur mögliche Vollmacht ertheilt, auch die wichtigsten Zugeständnisse zum Nachtheile des römischen Hofes zu machen, und sich dabei gleichsam darüber beschwert, daß sie nicht schon früher, von der ihnen schon längst in dieser Angelegenheit ertheilten Vollmacht Gebrauch gemacht hätten. Die Legaten hatten von den kaiserlichen Anträgen, welche sie des Vorschlagens für geeignet erachteten, insofern sie die Mißbräuche beim Sacrament der Priesterweihe betrafen, den Theologen und Canonisten zur Untersuchung vorgelegt, und

wollten die übrigen nach und nach, je nachdem der Gegenstand, welcher zur Verhandlung vorliege, dieses erlaube, noch vorlegen. Manche Anträge glaubten sie aber im Interesse des Kaisers zurückhalten zu müssen (Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 124). — So war die Lage der Dinge, als der vor Kurzem erkrankte Cardinal von Mantua am 2. März starb. Die Sterbesacramente hatte er sich durch den Jesuitengeneral Lainez reichen lassen. Sein Tod wurde allgemein bedauert. — Die kaiserlichen Gesandten und viele Andere wünschten den Cardinal von Lothringen als ersten Legaten. Die kaiserlichen Gesandten schickten sofort einen Courier an den Kaiser ab, um ihm vorzustellen, er möge sich wegen dieser Ernennung an den Papst wenden. Den Cardinal gelüstete auch wohl nach der Auszeichnung eines ersten Legaten. Der Papst aber ernannte, um allen Empfehlungen, Einflüsterungen und allem Verdachte von Parteilichkeit zuvorzukommen, und um die Freiheit des Conciliums nicht durch das vorherrschende Ansehen irgend einer Nation zu gefährden, ohne Verzug schon am 7. März den in kirchlichen Angelegenheiten sehr bewanderten, staatsklugen und auch durch sein Alter ehrwürdigen Cardinal Morone, welcher schon unter Paul III. zu diesem Ehrenposten ausersehen war, zum ersten Legaten beim Concilium und ordnete ihm den welterfahrenen und klugen Cardinal Navagero bei. Dem Cardinal von Mantua folgte im Tode der Cardinal Seripandi schon am 17. März. Auch ging die Nachricht vom Meuchelmorde des Herzogs Franz von Guise, Bruders des Cardinals von Lothringen, ein (s. d. Art. Hugenotten, Bd. 5. S. 368). — Die Congregationen waren vom 8. bis zum 16. März durch blutige Conflicte zwischen den Bedienten einiger französischen, spanischen und italienischen Bischöfe unterbrochen worden (vgl. Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 138 ff.). — Unter diesen traurigen Ereignissen kehrte der Bischof von Fünfkirchen vom kaiserlichen Hoflager nach Trient zurück, und überbrachte den Legaten ein kaiserliches Schreiben vom 3. März, sowie die Abschrift eines andern Schreibens, welches der Kaiser an den Papst geschickt hatte. Beide Schreiben enthielten außer einer allgemeinen Beschwerde, daß das Concilium nicht nach der von den Fürsten gewünschten und für das Heil der Christenheit nothwendigen Ordnung verfahre, so daß in mehreren Monaten keine Sitzung gehalten worden sei, und daß die Väter, statt sich für die Wiedervereinigung der getrennten Gläubigen zu bemühen, zum größten Aergerniß der Gläubigen selbst in Uneinigkeit und Streit sich befänden, noch vier besondere Puncte, und außerdem die Bitte, die Legaten möchten sich für dieselben ebenfalls beim Papste verwenden (die Schreiben, nebst zwei vom Papste entworfenen aber nicht abgeschickten Antworten siehe bei Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 141—150). Der Papst erließ unterm 20. März ein Breve an den Kaiser, in welchem er ihn für seine Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl und für die Freundschaft gegen seine Person lobt, sowie er auch dem Eifer des Kaisers für das Wohl der katholischen Religion das gebührende Lob ertheilt, und die vom Kaiser ihm ertheilten Rathschläge dankbar würdigt, übrigens aber bemerkt, alle andern in den kaiserlichen Schreiben enthaltenen Puncte würden von dem Cardinal Morone erledigt werden. Unterdessen möchte aber der Kaiser versichert sein, daß der Papst weder eine Suspension noch eine Auflösung des mit so großer Mühe gesammelten und mit einem so großen Kostenaufwande bisher erhaltenen Conciliums wünsche; statt dessen werde aber Nichts eifriger von ihm ersehnt, als eine glorreiche und heilsame Vollendung desselben, welche eine solche Verbesserung der Sitten hervorbringe und der Christenheit einen solchen Dienst leiste, als zu jeder Zeit alle Guten von diesem Concilium gehofft hätten. — Die Ankunft des neuen Präsidenten des Conciliums, des Cardinals Morone (s. d. Art.), welche am 10. April erfolgte, erregte in Trient große Freude. Am Osterdienstage, den 13. April, wurde Cardinal Morone in einer Generalcongregation feierlich aufgenommen. Nach der Vorlesung des Breve's seiner Deputation ermahnte er die

Väter in einer kurzen aber eindringenden Anrede, sie möchten sich ihrer Privatleidenschaften, an welchen die Christenheit einen solchen Anstoß nehme, entäußern, und mit Uebergehung aller ungehörigen Streitfragen alle ihre Kräfte zur Erledigung dessen, was Noth thue, vereinigen. — Einige Tage nachher (am 16. April) reisete der Cardinal nach Innsbruck zum Kaiser. Am 19. April kam Cardinal Navagero unerwartet und in absichtlicher Stille gegen Abend in Trient an. Zwischen ihm und dem Cardinal von Lothringen knüpfte sich bald ein freundschaftlicher Verkehr, welcher in eben dem Maße inniger wurde, als zwischen letzterem und Morone ein unfreundliches Verhältniß Platz griff. — Die Verhandlungen des dem Kaiser persönlich angenehmen Legaten mit dem Kaiser Ferdinand hatten einen recht guten Erfolg (vergl. Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 184 bis 210), sie endeten nämlich mit einem beinahe vollständig zu nennenden Einverständnisse zwischen beiden Theilen. — Am 20. April starb der eben so gelehrte als fromme Dominicaner, Peter de Soto (s. d. Art.). — In der Generalcongregation vom 21. April wurde die Bestimmung eines Termins zur nächsten Sitzung auf den 20. Mai ausgesetzt. — Der Cardinal von Lothringen legte in der Generalcongregation vom 10. Mai ein Schreiben der Königin Maria Stuart (s. d. Art.) von Schottland, seiner Nichte, vor, in welchem diese ihre Unterwerfung und fortwährenden Gehorsam sowohl dem Concilium als dem hl. Stuhle erklärte, und zugleich die Unmöglichkeit aussprach, Bischöfe aus ihrem Königreiche an das Concilium zu senden. — Nachdem der Cardinal Morone am 17. Mai wieder in Trient eingetroffen war, begannen die Legaten sofort die Berathungen über den Sitzungstag, welcher am 20. dieses Monats festgesetzt werden sollte, sahen sich aber, da die vorliegenden Materien noch nicht zur Publication reif waren, in der Congregation vom 19. abermals genöthigt, die Bestimmung des Sitzungstages bis zum 10. Juni hinauszurücken. — In der Generalcongregation vom 21. Mai wurde der Botschafter des Königs von Spanien, Graf di Luna aufgenommen. Sehr unangenehme Auftritte erregten nun die Rangstreitigkeiten zwischen dem spanischen und französischen Botschafter, welche das religiös-kirchliche Interesse so sehr hintansetzten, daß fast ein Bruch des Conciliums zu befürchten war (vergl. Bucholtz a. a. O. Bd. 8. S. 567 ff. Pallavicini a. a. O. Bd. 7. S. 227 ff. oder Buch 21). — Um während der Abwesenheit des ersten Legaten Cardinals Morone nicht ganz unthätig zu sein, hatten die Legaten am 24. April einen Ausschuß der Väter mit der Formulirung der Decrete über die Mißbräuche bei der Ertheilung des Sacraments der Priesterweihe beauftragt. Darüber wurde in Generalcongregationen am 12. und 17. Mai verhandelt. — Die Väter sahen sich durch die Ankunft des französischen Geschäftsträgers René Birague in eine mißliche Lage versetzt. Er überreichte dem Concilium am 2. Juni ein Schreiben des Königs von Frankreich und hatte zugleich den Auftrag, den letzten Friedensschluß mit den Hugenotten (s. d. Art. Hugenotten, Bd. 5. S. 369) zu rechtfertigen. Noch ehe die Väter sich über die zu ertheilende Antwort, in welcher sie ihre Mißbilligung desselben mit christlichem Freimuth auszusprechen gedachten, geeinigt hatten, reisete Birague nach Innsbruck zum Kaiser Ferdinand ab, und suchte hier unter Anderm gegen das Trienter Concilium und für eine Verlegung desselben tiefer in Teutschland hinein den Kaiser zu bewegen, obgleich er in Trient versichert hatte, er werde mit dem Kaiser über diesen Gegenstand nicht unterhandeln. Zu demselben Zwecke waren Abgeordnete vom Könige von Frankreich an den König von Spanien geschickt. Der Kaiser ging aber eben so wenig auf diesen Antrag ein, als der König von Spanien. — Am 21. Juni kamen die Bischöfe, Franz Ricardot von Arras, Anton Avezius von Namur und Martin Rithofen von Ypern und die Theologen Michael Bay (gewöhnlich Bajus) (s. d. A.), Johann Hessel (s. d. A.) und Cornelius Jansenius

in Trient an. An demselben Tage reisete der Graf di Luna zum Kaiser nach Innsbruck. Dieser sollte ihn in seinem vor Kurzem aufs Neue gestellten Antrag: daß die Worte: proponentibus legatis weggelassen würden und jedem Bischofe das Recht zu proponiren frei stehen solle, unterstützen. Der Kaiser aber, an den sich auch Morone wendete, vermittelte die Angelegenheit dahin, daß in der vorletzten Sitzung erklärt werden solle: man habe mit den Worten: proponentibus legatis durchaus keine Neuerung in dem herkömmlichen und canonischen Gange der Verhandlungen allgemeiner Concilien beabsichtigt. — Die Congregationen wegen der Mißbräuche wurden indeß stets aber etwas schleppend fortgesetzt. — Als nun der Termin zur Bestimmung des Sitzungstages abermals aufgelaufen war, schlug Morone in der Generalcongregation am 15. Juni die Sitzung auf den 15. Juli vor, dieser Vorschlag ging mit großer Stimmenmehrheit durch. — Am 16. Juni hielt Lainez eine lange Rede, unter Anderm auch über das Dispensationsrecht des Papstes als des Statthalters Jesu Christi. Er ging darauf über, zu zeigen, wie es wegen der Superiorität des Papstes über alle Bischöfe und Concilien ungeziemend und subordinationswidrig sei, daß durch die Bischöfe auf dem Concilium die Reform ihres Chefs vorgenommen würde; könne ja, meinte er, die Reform der römischen Curie am füglichsten und schleunigsten durch den Papst selbst bewerkstelligt werden. — Die Legaten schärften dem behufs der Verbesserung niedergesetzten Ausschusse der Väter ein, die einzelnen Meinungen über die Decretentwürfe zu vernehmen und diese dann nach dem Gutbefinden der Mehrzahl umzuändern: das Decret über die Institution der Bischöfe wolle man dann einer künftigen Sitzung vorbehalten. Vor Allem drang man darauf, die Errichtung von Seminarien zu empfehlen. Viele meinten, ständen auch keine andere Erfolge vom Concilium zu verhoffen, so dürfe man gleichwohl für alle Mühen und Opfer, welche das Concilium verursacht, sich überflüßig entschädigt halten, wenn nur dieses einzig wirksame Mittel zur Wiederherstellung der gesunkenen Disciplin zu Stande käme. — Lainez hatte sich in seiner Rede ironische Anspielungen erlaubt, welche der Cardinal von Lothringen und die französischen Legaten auf sich bezogen. Dazu kam noch der Rangstreit zwischen dem französischen und spanischen Gesandten, wobei der Cardinal von Lothringen seine sonstige Gravität ganz und gar verläugnete, und sich sogar persönliche Invectiven gegen die Person des Papstes erlaubte. Jedoch bereuete der hochherzige Prälat bald seine Unbesonnenheit, auch die kaiserlichen Gesandten suchten den leidenschaftlich Erregten zu beruhigen, und in zwei unmittelbar auf einander folgenden Schreiben nach Rom suchte er in Ausdrücken voll Ehrfurcht und Hingebung, wegen der dem Oberhaupte der Kirche zugefügten Unbill, sich, so gut er konnte, zu entschuldigen. Papst Pius antwortete ihm mit Würde und hohem Ernste, übrigens aber in einer Weise, welche ihn anspornen mußte, das Geschehene wieder gut zu machen, und zur baldigen Beendigung des Conciliums aus allen Kräften beizutragen. Er erreichte auch dieses. Von nun an war der Cardinal von Lothringen einer der wärmsten Verfechter des Papstes und der eifrigste Förderer des Conciliums. — Aber auch die Legaten und die kaiserlichen Botschafter wurden durch das Vorgefallene dringend aufgefordert, auf Abhaltung der Sitzung und demnächst auf die Beendigung des Conciliums mit allem Eifer hinzuwirken und deßhalb, wo möglich, alles Anstößige, z. B. die göttliche Einsetzung der Bischöfe und ihr Verhältniß zum Papste, aus dem Decrete wegzulassen. So wurde denn in der Generalcongregation vom 7. Juli nach fünfstündigen, heißen Debatten das Decret von der Residenz festgesetzt; und in der Generalcongregation vom 9. Juli gingen die Lehrcapitel und Canones über das Sacrament der Priesterweihe mit unerheblichen Abänderungen durch. Nur der Erzbischof von Granada nebst den übrigen spanischen Bischöfen beharrten jetzt, wie auch in der Generalcongregation vom 14. Juli darauf: es solle im sechsten Canon ausdrücklich und aus-

schließlich die Einsetzung der Bischöfe als göttlichen Rechts erklärt werden. Nur der Bischof von Lerida, Anton Augustini, machte eine Ausnahme. Man sammelte die Stimmen. Es ergaben sich 192 für das Decret und nur 18 waren dagegen. Mit den Spaniern stimmten noch sechs Bischöfe: Jacob Gibert Noguera, Bischof von Alife im Königreich Neapel, ein Spanier von Geburt; der Bischof von Verdun von den Franzosen; und von den Italienern Carl Bovio, Bischof von Ostuni; Andreas Belloni, Bischof von Massa; Fabius Mirto, Bischof von Cajazzo, und Gabriel del Monte, Bischof von Jesi. — Der Cardinal Morone glaubte nun zum Einflusse des Grafen di Luna seine Zuflucht nehmen zu müssen, um diese Bischöfe zu einer günstigern Abstimmung zu vermögen. Der Graf selbst sah es ein, wie vortheilhaft es für die Kirche sein müsse, wenn jene Decrete und Canones auch die Genehmigung der Bischöfe der spanischen Nation erhielten. Noch in derselben Nacht theilte der Graf den Legaten das günstige Ergebniß seiner Bemühungen mit. So schritt man am 15. Juli 1563 endlich zur Feier der dreiundzwanzigsten Sitzung. Nach der üblichen kirchlichen Feier wurden zuerst die päpstlichen Breve's, durch welche die Cardinallegaten Morone und Navagero deputirt wurden, so wie auch die von den verschiedenen Fürsten eingegangenen Schreiben, nach der Ordnung, in welcher sie eingegangen, vorgelesen. Dann wurde das Lehrstück vom sacramentum ordinis in vier Capiteln, nebst acht Canones vorgelesen (s. die Art. Bischof, Hierarchie, Priesterweihe). Dann ging man zur Vorlegung des Decretes von der Residenz, welches das erste Capitel des Decretes über die Reformen enthält; darauf wurde das Decret rücksichtlich der übrigen Reformationen vorgelesen. Cap. 2—17 handeln über die Ertheilung der verschiedenen hl. Weihen, nach den verschiedenen Gesichtspuncten, unter denen dieser Gegenstand aufgefaßt werden kann. In dem 18. Capitel wird in Hinsicht der Verbesserung der Geistlichkeit die Axt an die Wurzel gelegt, und in einer ausführlichen Verordnung die Erziehung der künftigen Diener der Kirche allseitig geregelt (s. d. A. Seminarium, clericalisches). Die nächste Sitzung wurde auf den 16. September angesetzt. Als die glücklich abgehaltene Sitzung die Legaten zu der Hoffnung zu berechtigen schien, das Concilium werde seinem glücklichen Ende nicht mehr ferne sein, trug auf einmal der spanische Gesandte, Graf di Luna, darauf an, man möge die Protestanten wiederholt zum Concilium einladen. Cardinal Morone erwiederte ihm, das sei ein ganz zweckloses Unternehmen, welches überdieß nur noch zu neuen Verachtungen von Seiten der Protestanten führen könne, und die Dauer des Conciliums nur noch sehr in die Länge ziehen müsse u. s. w. Zudem habe ja der König von Spanien noch vor Kurzem den Papst vor einer solchen Einladung abrathen lassen (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 1. oder 22. Buch). — Die Legaten hatten die Absicht, die von den Sacramenten verschiedenen Gegenstände, z. B. die Lehre von den Abläßen, Klostergelübden u. s. w. sobald als möglich untersuchen zu lassen, und einigten sich daher mit dem Cardinal von Lothringen dahin, die betreffenden Artikel zwei verschiedenen Ausschüssen von Theologen, von denen der eine aus den von verschiedenen Fürsten an das Concilium gesandten Theologen, der andere aber aus päpstlichen bestehen sollte, zur Untersuchung zu übergeben. Der Graf di Luna erklärte nun, er könne nicht darein willigen, daß man von dem gewöhnlichen Gange des Conciliums abweiche. Die Legaten beschlossen daher unter einander, der Cardinal Morone möge wegen der nothwendigen schleunigen Beendigung des Conciliums an den Kaiser schreiben, bei welchem man ähnliche Wünsche bemerkt hatte; alle aber wollten vereint den König von Spanien ersuchen, er möge der Beendigung des Conciliums keine Hindernisse entgegen setzen lassen; zugleich wollten sie auch den Papst um seine Verwendung bei beiden Fürsten bitten. — Der Papst hatte die Nachricht von der glücklichen Abhaltung der Sitzung mit großer Freude empfangen,

und bezeugte sowohl den Legaten als auch dem Cardinal von Lothringen seine Zufriedenheit. Auch lobte er in einer Consistorialsitzung vom 30. Juli das weise Benehmen der Legaten eben so sehr, als die Bemühungen des Cardinals von Lothringen um die Herbeiführung der Eintracht. Er sprach dann gegen das hl. Collegium seine Hoffnung aus, daß das Concilium sich raschen Schrittes seinem Ende nähern werde, und fügte hinzu, sein unabänderlicher Wille sei es, durch eine heilsame Kirchenverbesserung den allgemeinen Bedürfnissen abzuhelfen, den Wünschen der Völker und Fürsten zu entsprechen. Dann nahm er auch Veranlassung, um sich gleichsam beim hl. Collegium zu entschuldigen, daß er die besondere Reformation der Cardinäle nach einer weitläufigen Untersuchung in Rom dem Concilium überwiesen habe. Der Papst war dazu veranlaßt, weil die mit der Untersuchung in Rom Beauftragten mehr darauf bedacht gewesen waren, das Cardinalscollegium noch mit neuen Privilegien zu überhäufen, als die bereits bestehenden Mißbräuche abzuschaffen (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 8). — Die Freude des Papstes wurde durch das Begehren des Grafen di Luna merklich herabgestimmt. Die beiden spanischen Botschafter in Rom, denen der Papst sein Befremden mittheilte, zeigten sich über ein solches Ansinnen verwundert, und äußerten, das könne unmöglich den Wünschen des Königs entsprechen. Beide schrieben deßhalb an den Grafen, und theilten dem Papste eine Abschrift ihres Schreibens mit, welche dieser dann den Legaten zu ihrer Einsicht mittheilen ließ. Zugleich äußerte er, in Folge des von den beiden Nuntien in Spanien Crivelli und Odescalchi eingegangenen Berichts sei es nicht zu befürchten, daß der König von Spanien in der That dem Fortgange des Conciliums Hindernisse entgegen zu stellen beabsichtige. Nun beschwerte sich der Graf di Luna beim Cardinal Morone darüber, bei der letzten Sitzung sei der gehörige Geschäftsgang nicht beobachtet, es wären nämlich nicht alle Gegenstände zuvor von den Theologen untersucht worden: er müsse daher in allem Ernst darauf antragen, daß in Zukunft die festgesetzte Ordnung genau eingehalten werde, und daß man nicht, statt mit den Verhandlungen des Conciliums fortzuschreiten, mit denselben fortlaufe und dadurch die Freiheit des Conciliums wesentlich beeinträchtige. Der Cardinal Morone entgegnete ihm aber, keine Beschuldigung gegen die letzte Sitzung scheine ihm unerwarteter, als die des Mangels der Reife oder auch der Freiheit, um so mehr, da nach so langen Mißhelligkeiten die Decrete mit so großer Uebereinstimmung abgefaßt worden wären. Der beobachtete Geschäftsgang sei vollkommen rechtmäßig und canonisch gewesen, und man werde ihn auch für die Zukunft beibehalten. Er aber müsse sich billig wundern, wie in dieser Zeit auch nur ein Katholik gefunden werden könne, welcher nicht eine schleunige Beendigung des Conciliums wünsche. — Der Graf begnügte sich nicht mit dieser Antwort, sondern suchte nun alle fremden Botschafter zu einem gemeinsamen Antrag zu veranlassen, die Disciplinarartikel möchten vorher von einer gleichen Anzahl Theologen von jeder Nation untersucht werden. Die Legaten waren entschlossen, diesem Antrage, wenn er gestellt würde, mit Kraft und Würde aus den Gründen zu widerstehen, nach welchen die Stimmen nicht nach den verschiedenen Nationen abgelegt werden könnten. Außerdem gelang es ihnen, die Gesandten von Portugal, Venedig und Florenz für sich zu gewinnen. — Um das begonnene Werk zu vollenden, waren die Legaten besonders auf die Kirchenverbesserung bedacht, und auch der Papst suchte sein ganzes Ansehen aufzubieten, nicht um sie davon abzuhalten, sondern sie vielmehr dazu anzutreiben (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 12 f.). In Folge dieser Wünsche des Papstes hatten die Legaten die für die nächste Sitzung bestimmten Gegenstände zuerst dem Cardinal von Lothringen, dann aber den Botschaftern der Fürsten mitgetheilt, damit, wenn sie deren Beifall erhielten, die Verhandlungen in der Generalcongregation mit desto größerer Uebereinstimmung betrieben werden könnten. Es waren zweiundvierzig Artikel,

und zwar einige von ihnen von solcher Bedeutung, daß sie vollkommen geeignet waren, aus dem Gemüthe der Botschafter die eingewurzelte Meinung zu entfernen, das Concilium werde sich nur mit unbedeutenden Gegenständen der Kirchenverbesserung befassen, während die wichtigeren, als die dem Papste sowohl als auch den Legaten unangenehmeren nie zu Stande gebracht werden würden. Die Legaten übersandten die Artikel auch dem Papste, um ihn von dem Gange der Angelegenheiten in Kenntniß zu setzen. Sie bemerkten zugleich, als die letzte Sitzung die Gründung eines Seminars in jeder Diöcese beschlossen habe, hätten einige Bischöfe darauf angetragen, es solle ausdrücklich gesagt werden, auch in Rom müsse ein Seminar begründet werden. Sie hätten indeß einen solchen Antrag auf bescheidene Weise zurückzuweisen gewußt, damit es nicht scheinen könne, als wolle das Concilium auch dem Papste Gesetze vorschreiben. Sie hätten aber versprochen, der Papst werde Alles thun, was seiner Würde und seinen guten Absichten nur irgend entsprechen könne; sie müßten also bitten, daß er dieses ihr geleistetes Versprechen möglichst bald in Erfüllung bringen wolle. Der Papst ließ den Legaten durch den Cardinal Borromäus antworten. In diesem Briefe heißt es unter Anderm: „Seine Heiligkeit hält dafür, daß es der Ehre Gottes und der eigenen Würde weit mehr entspreche, wenn das Concilium möglichst bald feierlich beendet, als wenn es suspendirt werde. Wenn Ew. EE. daher sehen werden, daß die Sachen soweit verhandelt sind, daß das Concilium geschlossen werden kann, nachdem nämlich über die Dogmen entschieden und die Kirchenverbesserung zu Stande gebracht ist, so ist Seine Heiligkeit der Ansicht, daß Sie zum Schlusse schreiten, ohne sich durch irgend eine Rücksicht abhalten, noch durch unnütze Drohungen schrecken zu lassen, indessen würden Sie aber darauf sehen müssen, die Mehrzahl der Väter auf Ihrer Seite zu haben." Dasselbe sagte auch der Papst in einem eigenhändigen Schreiben an die Legaten und fügte hinzu, was die Seminarien anbelange, so habe er schon daran gedacht, und auch bereits die betreffenden Anordnungen getroffen, daß in Rom ein Seminarium errichtet werde. Die Wünsche des Papstes für die Beschleunigung des Conciliums stießen aber auf große Hindernisse, welche besonders von Seiten der Botschafter der größeren Mächte ihnen in den Weg gelegt wurden, so daß die Legaten bereits anfingen, eine glückliche Beendigung des Conciliums für ein Wunder anzusehen. Mehrere dieser Botschafter beantragten, die Deputirten zur Untersuchung der Angelegenheiten der Reform sollten nach den verschiedenen Nationen ausgewählt werden. Die Legaten antworteten, das stehe mit dem herkömmlichen Gebrauche aller Concilien im Widerspruche, auch werde diese Maßregel schwerlich die Zustimmung des Conciliums erwarten dürfen. Die Gesandten der italienischen Fürsten und der portugiesische Gesandte waren auf der Seite der Legaten, welche bald darauf auch den Bischof von Fünfkirchen gänzlich, den Erzbischof von Prag aber einigermaßen für ihre Ansicht gewannen. Endlich brachten sie auch den spanischen Gesandten auf ihre Seite. Jeder Botschafter durchsah die ihm vorgelegten Artikel und fügte dann diejenigen Bemerkungen hinzu, welche er den Interessen seiner Nation angemessen hielt. — Die Legaten legten am 22. Juli die Decrete und Canones über das Sacrament der Ehe vor. Am 24. trugen die französischen Botschafter im Namen ihres Königs feierlich darauf an die Ungültigkeit der geheimen Ehen, und außerdem die Ungültigkeit der Ehen, welche von Kindern ohne Einwilligung ihrer Eltern geschlossen würden, zu erklären. An demselben Tage legten die dazu Deputirten den Vätern das Verzeichniß der beim Sacrament der Ehe vorkommenden Mißbräuche vor. Die Entscheidung hierüber war leicht getroffen, Decrete und Canones gegen Ende Juli entworfen. — Die Frage aber über die Nichtigkeitserklärung der geheimen Ehen rief heftige Debatten hervor, so daß, als man am letzten Juli nach 14 vorausgegangenen Congregationen die Stimmen zählte, 144 für die Nichtigkeitserklärung,

die übrigen, unter denen die Cardinallegaten Hosius und Simonetta sich dagegen aussprachen, Cardinal Morone hielt sich in der Mitte zwischen beiden Parteien. Der von den Deputirten in dieser Beziehung angefertigte Canon gefiel aber keiner von beiden Parteien, es wurde ihnen daher aufgegeben, denselben wieder umzuarbeiten. Man berieth darüber, ob das betreffende Decret nur in der Form eines Disciplinargesetzes oder als Canon abgefaßt werden sollte. Es war nämlich nicht gebräuchlich, daß das Concilium ein Dogma festsetzte, wenn eine große Anzahl von Stimmen demselben widersprach, während bei Reformationsdecreten nur die Mehrzahl der Stimmen erforderlich war. Die ursprüngliche Form des Decretes über die heimlichen Ehen, und die Abänderung, welcher sie in der Generalcongregation vom 7. August unterworfen wurde, findet sich bei Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 34 f. — Der Cardinal von Lothringen, welcher in der Generalcongregation vom 24. Juli zuerst sprach, trug darauf an, es möge in einem besonderen Canon die Irrlehre Calvins: das Eheband werde durch die Verschiedenheit der Religion, oder durch freiwillige Abwesenheit des einen Ehetheiles, oder durch das unbequeme und lästige Zusammenleben getrennt; mit dem Anathem belegt werden. Obgleich sich damals nur 40 Stimmen dafür erklärten, wurde er doch später angenommen. — Ueber die erste Form des Decretes wurde vom 24. bis zum 31. Juli, über die zweite vom 11. bis zum 23. August verhandelt. Außer den Procuratoren der abwesenden Bischöfe, wurden auch die vorzüglichsten Theologen als Zuhörer in den Congregationen zugelassen. Dieses hatte zur Folge, daß das Decret noch sehr wesentlich umgearbeitet, und manche von Lainez angedeutete Mißverhältnisse aus demselben entfernt wurden. Man hatte auch einen Canon vorbereitet, welcher die Behauptung mit dem Anathem belegte, daß die bereits vollzogenen Ehen durch den Ehebruch getrennt würden. Dieser Canon wurde in Folge von Bemerkungen der venetianischen Gesandten etwas anders gefaßt (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 39 f.). Das Ergebniß dieser Erörterungen war eine wiederholte wesentliche Umarbeitung der Decrete und Canones, welche dann in der Generalcongregation vom 7. September in ihrer neuen Fassung zur Vorlage kamen. Es war darin die Annullirung der geheimen Ehen in etwas beschränkt; eine bisher ungültig gewesene Ehe sollte ohne Zeugen revalirt werden können, so wie auch die Beweisführung, daß eine Ehe vor drei Zeugen geschlossen worden, durch andere gesetzliche Beweismittel zuläßig, bei den Ehen der Kinder die Zustimmung der Eltern in gewissen Fällen unnöthig sein. Erst nachträglich jedoch wurde die Bestimmung getroffen, daß der Zuverläßigkeit wegen, der eine von den drei als nothwendig erklärten Zeugen der Ortspfarrer des Bräutigams oder der Braut oder ein von ihm oder vom Bischofe bevollmächtigter Priester sein solle. Als nun in der Generalcongregation vom 10. September über den so modificirten Entwurf abgestimmt wurde, fanden sich die Stimmen in vier Classen getheilt (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 73 f.). Das Decret wurde fortwährend von 103 Stimmen unterstützt, 56 Stimmen waren gegen dasselbe, alle übrigen theilten sich in verschiedene Meinungen, welche gleichsam in der Mitte zwischen den beiden Hauptansichten standen. Um den Gegenstand in ein noch helleres Licht zu stellen und zugleich um zur Ueberzeugung zu gelangen, ob man am 16. September, wie bestimmt war, die Sitzung werde halten können, ernannte man Theologen von den verschiedensten Ansichten, welche in der Gegenwart der Legaten, der Cardinäle Madruzz und Carl von Lothringen sich zu verständigen suchen sollten. Der Cardinallegat Hosius ermahnte die Colloquenten in einer kurzen Eröffnungsrede, sie möchten mit Ruhe und Milde ihre Meinungen vortragen und erörtern. Da man nun aber auch durch dieses Mittel die erstrebte Einigkeit nicht erzielte, lag die Nothwendigkeit die Sitzung weiter hinausrücken klar am Tage. Die Sitzung wurde demnach auf den Vorschlag der Legaten auf den 11. November vertagt.

— Mit diesen dogmatischen Erörterungen hatten die reformatorischen ungefähr gleichen Schritt gehalten. Dieses Mal war es aber auf die Reform der weltlichen Fürsten abgesehen. Nun bietet sich das freilich im Leben oft wahrnehmbare Schauspiele dar, daß die, welche am lautesten nach Reform schreien, auf einmal ganz kleinlaut werden, wenn auch von ihrer Reform nur in etwas die Rede ist. Fast so erging es den Fürsten. Wie rücksichtslos und unzart hatten sie durch ihre Gesandten den Bischöfen in's Angesicht ihre Mängel, wahre und angebliche vorgehalten, und auf Verbesserung des Papstes, der Cardinäle, der Bischöfe, der Welt- und Ordensgeistlichen überhaupt gedrungen, so zwar, daß sie, ohne es gerade zu wollen den maßlosesten Verläumdungen und Anschuldigungen der Protestanten und aller Feinde der Kirche einen Schein von Wahrheit verliehen! Die weltlichen Botschafter der verschiedenen Höfe ergriffen jede Gelegenheit, immer und immer die Sprache auf die Verbesserung der Geistlichkeit zu bringen, als ob alle vorhandenen Uebelstände nur von ihr herrührten, als ob es mit allen andern Ständen, nur mit diesem allein nicht, vollkommen gut bestellt wäre, und als ob die weltlichen Regierungen und die Laien überhaupt in Allem nur von den lautersten und heiligsten Absichten geleitet würden. Dieserhalb hatte der Cardinal Borromäus schon unter dem 26. Juni den Legaten unter Anderm geschrieben: „Da es scheint, daß bei dieser Reform die Schläge einzig und allein nur gegen das Ansehen des hl. Stuhles und zu gleicher Zeit auch gegen uns Cardinäle, die wir Mitglieder desselben sind, geführt werden, so ist es der Wunsch Sr. Heiligkeit, daß Sie über die Angelegenheit, welche sich auf die weltlichen Fürsten bezieht, so viel sprechen lassen, als man nur immer sprechen wolle, ohne sich an irgend etwas zu kehren, und ohne irgend eine Rücksicht in jenen Sachen, welche recht und billig sind, für Jemand zu beobachten." — Die Bischöfe brachten die Bedrückungen, die Hab- und Herrschsucht zur Sprache, welche die weltlichen Großen sich gegen die Kirche erlaubten, die Leichtfertigkeit, womit große und kleine Herren sich über die Vorschriften der Religion hinaussetzten, die unedlen Mittel, wodurch starke und schwache Geister die Religion, Kirche und Geistlichkeit beim Volke herabzusetzen bemüht waren; und verlangten, man möge endlich doch auch einmal an eine Verbesserung des weltlichen Standes denken, damit die Kirche Hoffnung hätte, von einem durchaus vortrefflichen und hl. Volke auch nur vortreffliche und hl. Bischöfe und Priester zu empfangen. — Die Legaten fügten der Weisung des Cardinals Borromäus gemäß, den übrigen Reformationsartikeln einige, die Fürstenreform insbesondere betreffende bei. Sie theilten dieselben sofort den Gesandten zur Einsicht und Begutachtung mit, diese übersandten Exemplare derselben an ihre Höfe. Sofort folgten nun Protestationen auf Protestationen, zunächst von Seiten der kaiserlichen Gesandten. Da antwortete der Cardinal Morone im Namen der übrigen Legaten, er könne nicht umhin sich zu verwundern, daß der Kaiser, welcher jederzeit eine allgemeine Reform so eifrig gewünscht habe, jetzt die weltlichen Fürsten davon ausnehmen wolle. Früher wäre ein allgemeines Geschrei darüber erhoben worden, wenn die Legaten die Meinung des Papstes hätten einholen wollen, bevor sie die Angelegenheiten dem Concilium zur Verhandlung vorgelegt hätten, und doch sei der Papst nicht nur ihr Fürst, sondern auch der der Kirche: jetzt aber, nachdem der Papst sich dieses Rechtes gleichsam begeben und dem Concilium die Gewalt überlassan hätte, Alles zu verhandeln, ohne ihm zuvor darüber Bericht abzustatten, wolle Se. kaiserliche Majestät dem Concilium vorschreiben, daß dieser oder jener Artikel nicht zur Verhandlung gebracht werde u. s. w. (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 52 ff.) — Die Gesandten reichten nach einander ihre Gutachten ein, zuerst die kaiserlichen, dann die französischen, und einige Tage später die Botschafter von Venedig, Savoyen, Florenz und Spanien. Die Legaten, die Cardinäle Madruzz und Carl von Lothringen prüften in einer Conferenz die beigefügten Anmerkungen der Gesandten und ließen auf den

Vorschlag des Cardinals von Lothringen die den Gesandten mißliebigsten Puncte weg und brachten sie dann am 21. August vor die Väter zur Begutachtung. Bevor man sie in den Generalcongregationen vorlegte, wurden sie in einigen besondern Versammlungen untersucht und gleichsam abgefeilt, damit sie in den Generalversammlungen weniger Schwierigkeiten finden möchten. Eine dieser besonderen Versammlungen würde vom Cardinal von Lothringen gehalten, welcher außer den französischen Bischöfen auch viele spanische und portugiesische beiwohnten. Die andern Versammlungen wurden in den Wohnungen zweier italienischer Prälaten gehalten, welche wegen ihrer hohen Geistesfähigkeiten und Wissenschaften, sowie wegen des hohen Adels und des Reichthumes ihrer Familie gleich angesehen waren, nämlich Marc Anton Colonna, Erzbischof von Taranto und Alexander Sforza, Graf von Santa Fiore, Bischof von Parma und Bruder des gleichnamigen Cardinals. Als die Decrete in diesen besonderen Versammlungen untersucht und reformirt waren, wurden sie am 5. September zum ersten Male in der Generalcongregation allen Vätern vorgelegt. Nun beschwerte sich der Graf di Luna, daß man die abgeänderten Decrete ihm nicht zuvor mitgetheilt habe, indem er etwas dagegen zu erinnern gehabt haben könnte. Doch gelang es den Legaten, ihn durch eine Entschuldigung zu beschwichtigen. Der Graf bat darauf, man möge einen Artikel, welcher ihm in seinen Instructionen besonders empfohlen sei, den Decreten hinzufügen, nämlich daß die erste Instanz in allen Sachen dem Urtheile des Ordinarius, sei er nun ein niederer Prälat, ein Bischof oder ein Erzbischof, überlassen werden möchte. Die Legaten nahmen keinen Anstand, diesen Artikel den zwanzig Artikeln von der Reformation hinzuzufügen. — Nun langte ein Eilbote des Kaisers an den Erzbischof von Prag an. Dieser ersuchte nun die Legaten sofort im Auftrage seines Herrn, sie möchten die beabsichtigte Reform der Fürsten ja nicht vor dem Einlaufen einer näheren Antwort des Kaisers zur Sprache bringen. Dasselbe forderte auch der Graf di Luna. Die Legaten beschlossen deßhalb, den Gegenstand einstweilen auf sich beruhen zu lassen, und da die Väter, durchaus auf Vornahme der Reform bestanden, so übergaben die Legaten ihnen am 6. September die 21 übrigen Artikel des allgemeinen Reformationsentwurfes. Am 7. September nahmen die betreffenden Congregationen ihren Anfang. In der ersten wurde der Gesandte des Ordens der Malteserritter Martin Rojas feierlich aufgenommen. — Nur zu einigen Artikeln wurden Bemerkungen von einiger Erheblichkeit gemacht. — Die französischen Botschafter erhielten am 11. September von ihrem Könige die Weisung, die Reformation der Fürsten, womit das Concilium umgehe, kräftigst zu verhindern, und wenn man dennoch darauf verharre, Trient sofort zu verlassen. Einige Tage später, als die Vertagung der Sitzung auf den 11. November eben beschlossen worden war, erhielten die kaiserlichen Gesandten Antwort auf ihre Eingaben wegen der Reformartikel. Der Kaiser wünscht darin unter Anderem, es möge in Berücksichtigung vieler mittelloser Bisthümer in Teutschland eine Vereinigung von Klostergütern mit armen Bisthümern gestattet, die Zahl der Cardinäle auf 24 ordentliche, und 2 außerordentliche beschränkt, die Bulle über die Reform des Conclave's mit der Genehmigung des Conciliums publicirt, die beabsichtigte Reform der Fürsten aber jedenfalls wegen ihrer hohen Wichtigkeit bis auf weitere Rücksprache mit den übrigen christlichen Fürsten verschoben werden (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 86 ff.). — Das von den Fürsten so sehr gefürchtete Reformdecret enthielt aber in zwölf Capiteln im Grunde nichts Anderes als eine Verwahrung des Clerus gegen alle Eingriffe, welche die Laien in die Gerechtsame der Kirche und ihres Standes sich erlauben möchten, und eine Erneuerung der uralten kirchlichen Privilegien, z. B. freie Gerichtsbarkeit, Freiheit in allen unmittelbar oder mittelbar vor das geistliche Forum gehörenden Angelegenheiten, Freiheiten von Abgaben, Staatslasten und

Staatsdiensten u. s. w., es untersagte den Fürsten alle Einmischung in rein geistliche Angelegenheiten; sie sollten, um selbst jedem Scheine von Simonie vorzubeugen, in keiner Weise den Prälaten oder den Capiteln in ihrem Gebiete belegene Beneficien in Aussicht stellen oder verleihen, und die geistlichen Güter oder Berechtigungen, so wie auch die Güter und Berechtigungen der unter geistlichem Patronate stehenden Laien unangetastet lassen. Am Schlusse war gegen alle Dawiderhandelnde der Bann ausgesprochen. — Als die Prorogation des Conciliums beschlossen war, trat der Cardinal von Lothringen die lange von ihm beabsichtigte Reise nach Rom an, ihn begleiteten einige französische Bischöfe und der Erzbischof von Prag. Einige französische Bischöfe waren schon vor ihm theils nach Rom theils nach Frankreich abgereiset, so daß nur wenige französische Prälaten in Trient zurückblieben. Nichts desto weniger hielt der französische Gesandte du Ferrier, auf Veranlassung der wieder angeregten Fürstenreform, in der Generalcongregation vom 22. September eine Rede, welche die Väter sehr verletzen mußte und am folgenden Tage vom Bischofe von Montefiascone, Carl Grassi, in entsprechender Weise beantwortet wurde. Nach dem Berichte der kaiserlichen Botschafter an ihren Herrn hatten auch die französischen Bischöfe die Rede mit dem größten Mißfallen aufgenommen (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 97 ff.). Ferrier ließ seine Rede und zugleich mit ihr eine Apologie derselben zu Venedig drucken. Indessen bemerken die Legaten in ihrem Schreiben an den Cardinal Borromäus vom 7. October 1563, er habe manche Sachen beim Druck der Rede ausgelassen, welche doch von ihm vorgetragen waren. Du Ferrier zog sich dann nach Venedig zurück, wohin sein College du Faur ihm folgte. Lansac war schon früher im Auftrage des Cardinals von Lothringen an den französischen Hof gereiset, um in Betreff der beabsichtigten Reform aller geistlichen Orden, zu welchem Zwecke man schon im Anfange dieses Jahres in Trient eine Congregation unter Assistenz der Ordensgenerale niedergesetzt hatte, sich Instructionen zu erholen. — Unterdeß verweilte der Cardinal von Lothringen in Rom, wo er vom Papste auf eine Weise ausgezeichnet wurde, welche seine kühnsten Erwartungen übertraf. Wenn bisher zwischen Beiden noch ein geringes Mißtrauen obgewaltet hatte, so entstand jetzt eine gegenseitige ungeheuchelte Hochachtung und Liebe, so daß der Papst seinen Legaten in Trient seine vollkommene Zufriedenheit mit dem Cardinal von Lothringen zu erkennen gab, und sie zugleich anwies, denselben von nun an als ihren Collegen zu behandeln. Dieser rühmte dagegen in seinen Briefen nach Frankreich die persönlichen Gesinnungen des Papstes und sein aufrichtiges Streben nach allseitiger Verbesserung. Er reisete am 20. October ab, und nahm den Weg über Venedig, wo er sich ganz vergebens bemühete, die französischen Botschafter zur Rückkehr nach Trient zu bewegen, wo er am 5. November eintraf. — Hier hatte Lainez am 2. October die Disputationen über die 21 Reformationsartikel beschlossen. Er hatte vorzugsweise auf Beibehaltung der Clausel: salva semper et in omnibus sedis Apostolicae autoritate, auf größere Kürze, auf zartere Berücksichtigung der alten Canones und leichtere Ausführbarkeit der vorgelegten Decrete, so wie auf bestimmte Reformationsartikel in Betreff der Bischöfe, welche bisher noch immer verschont geblieben seien, gedrungen und sich gegen die Feststellung eines periodisch wiederkehrenden Conciliums mit Klarheit und Nachdruck erklärt. Am 8. October wurde wegen der einmüthigen Protestationen aller Gesandten das Decret von der Fürstenreform bis auf eine gelegene Zeit zurückgelegt, und zugleich ein Ausschuß von Bischöfen zur Vollendung der Canones und Decrete erwählt. — Es war von so vielen Vätern und bei so verschiedenen Puncten auf Abänderungen in den Entwürfen der Decrete und Canones angetragen worden, daß es nicht nur als unmöglich sich herausstellte, Alle in ihren Forderungen zu befriedigen, sondern man vermochte auch dasjenige nicht einmal aufzufinden, was

eigentlich die Mehrzahl verlangte. Es wurden daher die zur Reform der Canones und Decrete gewählten Väter in drei Abtheilungen getheilt, deren je eine in Gegenwart eines der Cardinallegaten Hosius, Simonetta und Navagero sich versammeln sollten. Jede Abtheilung sollte einen Theil der von den Vätern schriftlich abgegebenen Meinungen untersuchen. Bei allen einundzwanzig Decreten wurden in diesen besonderen Versammlungen die Stellen besonders erwogen, über welche die Meinungen verschieden waren. In Rücksicht auf diese Stellen ward nun das Urtheil jedes einzelnen Prälaten der besonderen Congregation vernommen, so daß eine jede dieser Congregationen den Sinn jener Meinungen, welche ihr übergeben waren, einsammelte. Dann wurden aus jeder Congregation zwei Väter gewählt, welche die angefertigten besondern Inhaltsverhältnisse mit einander verglichen, und aus ihnen ein Hauptinhaltsverzeichniß über jede Stelle bildeten, dann untersuchten, welche Ansicht von der Stelle von der Mehrzahl unterstützt sei, und dann endlich nach der Ansicht der Mehrzahl die Decrete abänderten. Auch über dieses eben so mühsame als gewissenhafte Verfahren beschwerte sich der Graf di Luna (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 128 f.). Doch war diese Maßregel zur schleunigen Regelung der Angelegenheiten um so nothwendiger, als auch der Kaiser und der römische König Maximilian im Einverständnisse mit dem Papste, aber aus andern Gründen auf baldige Beendigung des Conciliums drangen. Den Grafen di Luna suchte der Kaiser durch ein Schreiben, worin auch der römische König seine Antwort begriffen wissen wollte, umzustimmen. Er sagte: „Nach den bisherigen Erfahrungen verspreche er sich in Rücksicht auf die Wiedergewinnung der Protestanten freilich vom Concilium geringen Erfolg: habe ja noch der Reichstag zu Frankfurt bewiesen, daß ihre Erbitterung stets steige. Was aber die Verbesserung der Kirchenzucht angehe, so finde er die dieserhalb erlassenen Decrete befriedigend: den Streit über die Worte: proponentibus legatis möge man fallen lassen, da ja das Concilium seinem Ende entgegen gehe, die Worte nicht im ausschließenden Sinne zu verstehen seien, wie denn ja wirklich auch die französischen und venetianischen Botschafter und mehrere Väter einige Male zuerst proponirt hätten, und für die Zukunft wohl nicht leicht eine Beeinträchtigung anderer Concilien daraus zu befürchten sei. Einigkeit thue jetzt mehr denn jemals Noth; darum bitte er den Grafen, vermöge seiner Frömmigkeit und guten Einsicht die baldige Beendigung des Conciliums ferner nicht hindern zu wollen. Als nun auch König Philipp von Spanien dem Grafen von seinen Forderungen abzustehen befahl, der von Rom heimkehrende Cardinal von Lothringen, und ein am 9. November von dort eintreffender Courier des Papstes ausdrückliche Mahnung zum schleunigen, aber gleichwohl würdigen Abschlusse des Conciliums überbrachte, da suchte man noch an demselben Tage in zwei Congregationen die Canones und Decrete in Ordnung zu bringen, und legte sie am 10. November in einer Generalcongregation vor. Um nun aber mit größerer Freiheit zu Werke gehen zu können, wurden alle Diejenigen von dieser Generalversammlung ausgeschlossen, welchen nicht das Abstimmungsrecht zustand. Zuerst wurden die Canones und Decrete vom Sacrament der Ehe vorgelegt, wobei nur wenige einige Bemerkungen zu machen hatten. — Ehe man zu den Disciplinardecreten überging, veranlaßte die Clausel; salva semper et in omnibus sedis Apostolicae autoritate eine kleine Discussion. Einige wollten sie mit den Decreten verflochten, Andere sie an das Ende aller Decrete gesetzt wissen. Letzteres wurde endlich einstimmig gebilligt. Die Decrete fanden im Allgemeinen nur einen sehr unbedeutenden Widerspruch. Zuletzt wurde das Decret über die Erklärung der Worte: proponentibus legatis vorgelegt, und fand eine fast einstimmige Annahme. — Noch blieb eine Angelegenheit übrig, welche neue Schwierigkeiten herbeizuführen und Zwistigkeiten zu drohen schien, nämlich die Frage, ob die Bischöfe fortwährend sollten verpflichtet bleiben, an einem bestimmten Tage den Erzbi-

schöfen nach hergebrachter Sitte, den schuldigen Gehorsam zu leisten. Die Bischöfe wollten den Erzbischöfen das Recht nicht zugestehen, ihre Diöcesen nach Willkür zu visitiren und sie anders als zur Beiwohnung der Provincialsynode einzuberufen. Obgleich die Legaten persönlich und durch Mittelspersonen aus allen Kräften sich bemüheten, eine Verständigung herbeizuführen, so gelang ihnen dieses doch nicht. Selbst als man nach achtstündiger ununterbrochener Dauer der Congregation noch spät in der Nacht ein abermaliges Scrutinium vornahm — beim ersten hatte man sich im Resultate versehen — stimmte die Mehrzahl gegen das Decret. Die Bischöfe erreichten ihre Absicht erst in der öffentlichen Sitzung. — Am 11. November 1563 wurde die vierundzwanzigste Sitzung gehalten. Die Väter versammelten sich gegen neun Uhr und die Sitzung dauerte bis nach sieben Uhr Abends. Nach der kirchlichen Feier wurde ein Schreiben der Herzogin von Parma, Margaretha von Oestreich als Statthalterin der Niederlande und die Mandate des florentinischen und maltesischen Gesandten verlesen. Darauf wurde zur Publication der Canones und Decrete über das Sacrament der Ehe geschritten. Den zwölf Canones über die Ehe geht eine Einleitung über das Sacrament der Ehe vorher (s. d. Art. Ehe, Verwandtschaft, Ehedispensen, Ehescheidung, Ehehindernisse, Ehegesetzgebung, Ehegerichtsbarkeit, Tempus clausum, Cölibat). Dann folgte das in zehn Capitel eingetheilte Reformationsdecret. Am wichtigsten ist das erste Capitel, welches die geheimen Ehen (s. d. Art. Ehe, geheime) für die Zukunft für abgeschafft und nichtig erklärt, nämlich alle solche Bündnisse, welche entweder ohne Zuziehung eines Priesters, oder doch unter einer solchen Vermeidung der Oeffentlichkeit abgeschlossen wurden, daß es später nicht nur sehr schwer, sondern oft gar unmöglich wurde, für den Thatbestand einen Beweis zu führen, zumal wenn Ein Theil sich dem lästigen Verhältnisse böslicher Weise entziehen wollte. — Dann folgen Bestimmungen, welche mehrere Ehehindernisse vermindern, über in verbotenen Graden wissentlich oder unwissend, mit oder ohne die von der Kirche vorgeschriebenen Feierlichkeiten geschlossene Ehen, über Entführungen und Ehen zwischen dem Entführer und der Entführten, und Strafen für den Entführer und seine Helfer und Begünstiger, über Ehen von Vagabunden, über Concubinarien, ferner Strafbestimmungen gegen die, welche irgend Jemanden direct oder indirect zur Ehe veranlassen oder zwingen, endlich wird die geschlossene Zeit bestimmt. Die Mehrzahl der Väter stimmte für diese Decrete, indessen fand auch ein heftiger Widerspruch Statt (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 184 ff.). — Dann wurden zwanzig Reformationsdecrete festgesetzt, das einundzwanzigste enthielt die Erklärung der Worte: proponentibus legatis. Die Reformationsdecrete enthalten Vorschriften über das Verfahren bei Erledigung bischöflicher Stühle, und bei der Erwählung von Cardinälen der römischen Kirche (s. d. Art. Bischof, Cardinal); über die Abhaltung von Provincial- und Diöcesansynoden (s. d. Art. Synode); über die Visitation der Diöcesen (s. d. A.); über die allseitige Erfüllung des kirchlichen Lehramts; über das gerichtliche Verfahren gegen Bischöfe; über die Erweiterung des bischöflichen Dispensationsrechtes; über die Pflicht, das Volk über die hl. Messe und die gottesdienstlichen Gebräuche fleißig zu unterrichten; über die Erneuerung der öffentlichen kirchlichen Bußen; über die Ausdehnung der bischöflichen Visitationen auch auf solche Personen, Anstalten und Pfarreien, welche im Uebrigen der bischöflichen Gerichtsbarkeit enthoben sind; über die Eigenschaften und Pflichten derjenigen, welche Stellen in Domcapiteln einnehmen sollen; über Vereinigung mehrerer Pfründen zu Einer, und über die Herstellung eines geordneten Pfarrverbandes; über die ungeschmälerte Erhaltung der Pfründengüter; über Vereinigung oder Beschränkung zu geringer Pfründen; über die Ernennung der Capitelvicare und die Verwaltung des Kirchengutes während der Erledigung des bischöflichen Stuhles; gegen die Vereinigung mehrerer Pfründen in Einer Hand,

wenn sie die persönliche Anwesenheit erfordern; über die Wiederbesetzung erledigter Pfarreien und Beseitigung einiger hier einschlagenden Mißbräuche, über das kirchliche Gerichtswesen und den kirchlichen Proceß. — Diesen gesetzlichen Bestimmungen sieht man es bald an, daß sie von keiner bestimmten Grundansicht aus neben einander gestellt, und als auf einen und denselben Gegenstand sich beziehend zu gleicher Zeit sind erlassen worden, sondern daß das Concilium die einzelnen Puncte, wenn sie ihm eben dargeboten wurden, in Berathung nahm und erledigte. Den Grund davon müssen wir theils darin suchen, daß die zusammenhängenden Verfassungsfragen schon durch frühere Beschlüsse in's Reine gebracht waren, theils darin, daß man sich in den früheren Berathungen über manche Puncte nicht hatte allseitig verständigen können und deßhalb die Beschlußnahme darüber diesen spätern Sitzungen vorbehalten mußte, theils darin, daß diese Capitel der Verbesserung größtentheils den Anträgen entnommen wurden, welche die einzelnen katholischen Länder und Fürsten durch ihre Botschafter stellen ließen, theils endlich darin, daß das Concilium selbst, um mit seiner Aufgabe eher zum Ziele zu kommen, eine Anzahl der ihm vorgelegten Fragen dem apostolischen Stuhle zur Erledigung überwies, welche sich auf das Geschäftswesen der römischen Curie selbst bezogen, eine andere Anzahl von untergeordneter Bedeutung aber von der Anordnung der Bischöfe abhängig machte. — Gleich nach der Beendigung der Sitzung fertigten die Legaten einen Courier ab, um dem hl. Vater die frohe Nachricht zu überbringen, welcher darüber eine unaussprechliche Freude empfand, indem er diesen glücklichen Ausgang der Sitzung als ein Wahrzeichen eines baldigen, eben so glücklichen Abschlusses des Conciliums begrüßte. Sofort richtete er sehr aufmunternde Schreiben an den Grafen di Luna, an den Cardinal von Lothringen und die Legaten. Letzteren, so wie dem Cardinal von Lothringen spendete er wohlverdientes Lob und Dank, und spornte sie zum Ziele. Die Legaten bedurften aber des Anspornens nicht. Sie suchten die sich ihnen darbietende günstige Gelegenheit der vortheilhafteren Stimmung der spanischen Bischöfe, welche ihre Zufriedenheit mit den publicirten Decreten unverhohlen an den Tag legten, zu benützen. Die kaiserlichen Gesandten trieben ebenfalls zum Abschluß des Conciliums. Als die Legaten sahen, daß alle anderen Nationen die Beendigung des Conciliums wünschten, während auch die Spanier sich dem nicht ausdrücklich entgegen bewiesen, versammelten sie am 12. November die beiden Cardinäle Carl von Lothringen und Madruzz nebst 25 der einflußreichsten Prälaten aus allen Nationen in ihrer Wohnung, und eröffneten ihnen, daß der Cardinal von Lothringen im Namen Frankreichs und um des Wohles dieses Landes willen dringend darauf antrage, daß das Concilium mit der auf den 9. December angesetzten Sitzung abgeschlossen werden möge. Diesem Antrage schlossen sich die kaiserlichen Gesandten nicht bloß im Namen des Kaisers, sondern auch im Namen des römischen Königs an, wobei von ihnen bemerkt wurde, daß eine längere Dauer des Conciliums für Teutschland keinen Nutzen wohl aber den größten Nachtheil mit sich bringen könne. Auch wünsche der Papst die Beendigung, damit das Concilium, während es für das Seelenheil der Gläubigen versammelt worden sei, nicht durch seine lange Dauer den Untergang vieler Gläubigen nach sich ziehen möge. Die Republik Venedig und die übrigen italienischen Fürsten, so wie auch die Botschafter von Polen und Portugal wünschten dasselbe, und fast könne man auch den Grafen di Luna hieher rechnen, denn, wenn er auch dieserhalb keinen besonderen Befehl von seinem Könige erhalten habe, so sei er doch in seinen Instructionen angewiesen, aus allen Kräften den Fortgang und die Vollendung des Conciliums zu fördern. Nun trat der Cardinal von Lothringen auf und sagte: für Frankreich sei eine Verlängerung des Conciliums durchaus unheilsvoll, weil dadurch es den Neuerern möglich werde, das Gift ihrer Lehre immer mehr zu verbreiten, so daß später die Decrete des Conciliums zur Ver-

tilgung desselben kaum hinreichen dürften. Darum rüsteten sich schon viele Prälaten seiner Nation zur Abreise von Trient. Einige von ihnen würden wegen ihrer beschränkten Geldmittel genöthigt, den kostspieligen Aufenthalt in Trient zu meiden, während andere durch die Sorge für das Seelenheil der ihnen anvertrauten Herden abgerufen würden. Zögere man noch länger, so würden bald Alle ihrem Beispiel folgen, er nehme sich selbst nicht aus. Wolle man ihm aber die Zusage ertheilen, daß das Concilium mit der nächsten Sitzung werde beschlossen werden, so verspreche er nicht nur, allen andern Rücksichten, welche ihn nach Frankreich zurückrufen könnten, bereitwillig sein Ohr zu verstopfen, sondern verbürge sich auch noch, die französischen Bischöfe bis zum Abschlusse in Trient zurückzuhalten u. s. w. (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 211 f.). Er wußte die Noth Frankreichs mit so grellen Farben und auf eine so rührende Weise zu schildern, daß es ihm gelang, alle Anwesenden für den Abschluß zu stimmen. Nur die Bischöfe von Lerida und Leon wünschten, der König von Spanien möge zuvor seine Einwilligung dazu geben, während der Erzbischof von Granada unbedingt für die Abschließung war. In dieser besonderen Versammlung wurde auch beschlossen, die noch übrig bleibenden Disciplinarpuncte festzusetzen; mit der Reform der Fürsten jedoch mit der größten Mäßigung vorzugehen, da man ihrer sehr bald schon zur Ausführung der Decrete des Conciliums bedürfen werde. Daher fand der Entwurf eines Decretes, welchen der Papst den Legaten übersendet hatte, in welchem nur die Vorschriften der ältern Concilien und Canones erneuert wurden, und welcher statt der verhaßten Anatheme nur väterliche Ermahnungen enthielt, allgemeinen Beifall. In Beziehung auf die noch nicht definirten Dogmen: die Lehre von dem Reinigungsorte, von den Ablässen, von der Anrufung der Heiligen und der Verehrung ihrer Bilder und Reliquien, solle man die früheren Concilien nachsehen, in ihnen finde sich diese Materie vielfach erörtert vor; zur Beseitigung der bestehenden Mißbräuche, möge man, was die Zeit erfordere, hinzufügen. Hinsichtlich der Heiligenbilder legte der Cardinal von Lothringen ein Decret der Sorbonne (s. d. A.) vor, welches sehr großen Beifall fand. — Am Tage nach dieser Versammlung beriethen sich die Legaten mit dem Cardinale von Lothringen allein, und beschlossen, daß nur über die oben genannten Dogmen verhandelt werden sollte. Jedes Dogma übergaben sie an fünf Prälaten, welche mit Hinzuziehung von fünf ausgezeichneten Theologen die erforderlichen Decrete in wenigen Tagen anfertigten. — Am 15. November begannen die Generalcongregationen über die noch zu erledigenden 14 Reformationsartikel. Die Väter beeilten sich auf eine ungewöhnliche Weise in Auseinandersetzung ihrer Ansichten und beflissen sich einer solchen Kürze, daß am 18. November ein jeder von ihnen seine Meinung schon vorgetragen hatte. Der Cardinal Morone gab in einer kurzen Rede die große Mühe zu erkennen, welche das Concilium angewendet habe, um die Protestanten zu veranlassen, demselben beizuwohnen, sowie er auch auf die wesentlichen Vortheile aufmerksam machte, welche es durch Erklärung der Dogmen und die Verbesserung der Disciplin schon hervorgebracht habe. Man könne nun zwar wohl noch größere Dinge von ihm erwarten: indessen möge man bedenken, daß die Väter nur Menschen, nicht aber Engel wären, und daß man der unglücklichen Zeitverhältnisse halber sich mit dem Guten statt des Besten begnügen müsse; Gott, welcher der Ausführung der festgesetzten Dinge seinen Segen verleihen möge, werde zugleich auch die Mittel andeuten und den Weg, um noch zu etwas Besserem gelangen zu können. Dasjenige, welches noch übrig geblieben sei und in der nächsten Sitzung solle entschieden werden, sei bereits so klar, daß es durch Privatstudien und in Privatversammlungen hinreichend erörtert werden könne, es bedürfe also deßhalb keiner langen und öffentlichen Disputationen. Der Artikel von den Fürsten sei umgeändert worden, und es stehe den Vätern zu, die Fürsten durch

das eigene Beispiel zur Frömmigkeit zu reizen, statt sie durch Strafen und Excommunicationen antreiben zu wollen. Die Legaten seien daher der Meinung, alle Angelegenheiten könnten in der nächsten Sitzung erledigt werden. Alle Fürsten stimmten für den Abschluß des Conciliums, besonders aber wünschten Teutschland und Frankreich denselben, und da beim Zusammentreten des Conciliums das Wohl dieser beiden Länder das vorzüglichste Augenwerk des Königs von Spanien gebildet habe, so lasse sich erwarten, er werde sich auch dem Abschlusse, welcher durch eben dieses Wohl erfordert werde, nicht widersetzen können. Die Frucht sei reif, es müsse daher rathsam sein, sie zu pflücken, damit jeder Bischof mit vollen Händen zu seiner Herde wieder zurückkehren, und durch die Wohlthat dieser Frucht sowohl, als auch durch seine Gegenwart nach einer langen Abwesenheit seine Gläubigen zu trösten vermöge. — Der Cardinal von Lothringen dankte dem ersten Legaten und trug dann darauf an, nachdem alle Decrete würden erlassen sein, möge man auch die Bestätigung des Papstes publiciren. Darauf brachte der Erzbischof von Praga, Bartholomäus de Martyribus (s. d. A.) vier neue Capitel in Vorschlag, über den mäßigen Lebenswandel der Bischöfe und die Vertheilung der kirchlichen Einkünfte; über Zehnten, welche in Besitz von Laien gerathen; in Betreff seltenern Gebrauchs der Excommunicationen; und über die Gründung von Archiven in den Kirchen, zur Aufbewahrung der öffentlichen Schriften. Zuletzt wurden noch 22 Capitel von der Reform der Ordensgeistlichen im Allgemeinen, und acht, welche die Klosterfrauen besonders zum Gegenstande hatten, vorgeschlagen. Der Cardinal von Lothringen ergriff diesen Anlaß, um den Klostergeistlichen eine glänzende Lobrede zu halten, in welcher er bezeugte, daß in dem kurzen Zeitraum von zwei Monaten in Frankreich mehr als dreitausend von ihnen ein grausames Marterthum erduldet hätten, weil sie nicht von dem, dem Papste schuldigen Gehorsam hätten ablassen wollen. So sehr er daher die Exemtion der Weltgeistlichen von der Jurisdiction der Bischöfe mißbillige, eben so sehr müsse er die Exemtion der Ordensgeistlichen loben, und bitte die Väter, sie in allen ihren Privilegien zu erhalten zu suchen. — Von allen Seiten war man nun auf die Beendigung des Conciliums bedacht, alle Gesandten drängten und selbst der Graf di Luna erklärte, obgleich es ihm wünschenswerther sei, wenn er zuvor die Antwort des Königs von Spanien abwarten könne, werde er dennoch sich nicht dem Abschlusse widersetzen. Die Legaten berichteten nun freudig nach Rom, der Beendigung des Conciliums stehe Nichts mehr entgegen. Da trat am 27. November auf einmal der Graf di Luna dem allgemeinen Verlangen protestirend entgegen. Er erklärte unter Anderm: er müsse im Interesse der Kirche und um der Ehre seines Fürsten halber wünschen, daß das Concilium durch ein ehrenvolles Ende gekrönt würde. Sei es auch nicht möglich, Alles zu Stande zu bringen, was die dringenden Bedürfnisse der Christenheit erforderten, so müßten wenigstens die sowohl rücksichtlich der Dogmen als auch der Disciplin vorgeschlagenen Gegenstände mit Würde und der gehörigen Reife beendigt werden, und zwar um so mehr, da gerade noch jene Gegenstände zu beseitigen übrig geblieben wären, welche zu der neuen Irrlehre Anlaß gegeben hätten, nämlich die Artikel vom Fegfeuer und von den Abläßen u. s. w. Die Legaten ließen sich durch diese unerwartete Dazwischenkunft nicht aus der Fassung bringen und antworteten dem Botschafter: wenn König Philipp anwesend, oder im Stande wäre, den Zustand des Conciliums aus der Nähe zu betrachten, müsse er nicht minder als sie das Ende des Conciliums wünschen u. s. w. Die Unterredung endete endlich damit, daß beide Theile auf ihrem Vorsatze beharrten (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 216 ff.). Die Legaten versammelten nun von Neuem eine Congregation, welche aus den Cardinälen von Lothringen und Madruzz und einer großen Anzahl der ausgezeichnetsten Prälaten bestand, theilten ihnen die Nothwendigkeit des Abschlusses des Conciliums mit und erbaten sich ihren Rath. Der

Cardinal von Lothringen erklärte: er müsse gegen Weihnachten wieder in Frankreich sein, auch sei ihm aufgegeben, alle französischen Bischöfe mit sich zurückzuführen. Wenn die Legaten also wünschten, daß das Concilium unter der Theilnahme der französischen Bischöfe geschlossen werde, so müsse die bevorstehende Sitzung zugleich die letzte sein und dürfe nicht weiter verschoben werden. Die erwähnten Dogmen müßten indeß festgesetzt werden, denn da sie die Veranlassung zu der neuen Irrlehre gegeben hätten, so würden die Protestanten, wenn in dieser Beziehung keine Entscheidung erlassen werde, ein großes Siegesgeschrei erheben, das Concilium habe nach so vielen Jahren keinen Grund für diese Dogmen auffinden können, und habe sich deßhalb genöthigt sehen müssen, sie mit Schweigen zu übergehen. Der Erzbischof von Granada und mehrere spanische Bischöfe mit ihm willigten zwar ein, daß die nächste Sitzung am festgesetzten Tage gehalten werde, trugen aber darauf an, daß diejenigen Gegenstände, welche in ihr noch nicht entschieden werden könnten, bis zu einer andern nahen Sitzung ausgesetzt würden. Der Erzbischof von Prag und der Bischof von Fünfkirchen erklärten, es sei dringend und unumgänglich nothwendig, daß die Lehre von den Ablässen, gegen welche sich Luther zuerst aufgelehnt habe, erklärt werde. — Der Graf di Luna hörte immer noch nicht auf, sich dem Abschluß des Conciliums zu widersetzen. Er forderte auch den spanischen Gesandten Vargas in Rom auf, in ähnlicher Weise zu wirken. Der Cardinal Borromäus besänftigte diesen zuerst und brachte ihn vorzüglich durch die Bemerkung in Verlegenheit, weder er, noch der Graf di Luna vermöchten einen ausdrücklichen Befehl des Königs vorzuweisen, nach welchem sie sich dem Abschluß des Conciliums widersetzen sollten. Der Papst aber erklärte, er könne aus den zu verschiedenen Malen schon angegebenen Gründen von seinem eifrigen Verlangen nicht abgehen, das Concilium möge sobald als möglich abgeschlossen werden; und nur der einzige Fall mache eine Ausnahme, wenn die Mehrzahl der Väter, deren Freiheit der Papst nicht beeinträchtigen könne und wolle, die Fortsetzung wünschen sollte. Der Cardinal Borromäus fügte hinzu, der Papst sei der Meinung, rücksichtlich der Zustimmung des Königs von Spanien sei es hinreichend, daß der Kaiser seine Einwilligung gebe, denn der König habe erklärt, er schließe sich ganz der Ansicht des Kaisers an. Da nun aber die kaiserlichen Gesandten nicht nur vereint mit den Franzosen den Abschluß forderten, sondern auch noch erklärten, sie würden Trient verlassen, wenn der Schluß des Conciliums noch weiter ausgesetzt bleibe, so scheine eine Verlängerung des Conciliums eine Auflösung desselben zu bilden. Um die Legaten aber zu einem kräftigen Widerstand anzutreiben, erließ der Papst ein eigenhändiges Schreiben an sie, in welchem er ihnen seinen festen Willen zu erkennen gab, daß der Abschluß am festgesetzten 9. December vor sich gehen sollte. — Der Graf di Luna vermaß sich nun sogar, am 29. November alle spanischen Prälaten bei sich zu versammeln, und obgleich er ihnen Schweigen auferlegt hatte, erfuhr man doch bald, daß die Verlängerung des Conciliums den Gegenstand der Berathung gebildet hatte. Am 30. schlug er dasselbe allen unter Spaniens Herrschaft stehenden Bischöfen vor. — Aber Alle — nur zwei oder drei ausgenommen — stellten ihm die Nothwendigkeit vor, das Concilium zu beendigen, bevor die französischen Bischöfe Trient verließen, oder andere unglückliche Ereignisse, als wie z. B. der Tod des Papstes sein könnte, dasjenige zerstörten, was mühsam in so vielen Jahren sei aufgebauet worden. Der Graf erwiederte, dergleichen Gefahren verdienten in den vorliegenden Entscheidungen keine Berücksichtigung, da der Tod jedem Sterblichen in jedem Augenblicke bevorstehen könne. Die Versammlung ging des Abends um 7 Uhr auseinander, und zwei Stunden später ging beim Grafen ein von dem spanischen Botschafter Vargas in Rom abgeschickter Courier ein, welcher ihm die Nachricht überbrachte, der Papst sei von einer gefährlichen Krankheit überfallen, welche zu seiner Wiedergenesung nur

wenige Hoffnung übrig lasse. Unmittelbar darauf erhielten die Legaten eine Bestätigung dieser Nachricht durch einen Brief des Cardinals Borromäus, welcher ihnen den Willen des kranken Papstes mittheilte, sie möchten den Abschluß des Conciliums aus allen Kräften zu beschleunigen suchen, damit er bei seinem Tode der Kirche nicht das Erbtheil eines Schisma hinterlasse, da es leicht möglich sei, daß zwischen dem Concilium und dem hl. Collegium ein Streit über die Wahl des künftigen Papstes entstehe. Die Legaten beschieden sogleich die kaiserlichen und den spanischen Botschafter zu sich, um ihnen die dringende Nothwendigkeit des beschleunigten Abschlusses vorzustellen, damit die Kirche kein Schisma zu befürchten habe. Die kaiserlichen Gesandten, welche früher so große Eile gehabt hatten, baten sich einen Tag Bedenkzeit aus. In der am folgenden Morgen gehaltenen Versammlung, welcher alle Botschafter und an fünfzig Bischöfe beiwohnten, sprachen sie ihre Zustimmung aus. Alle Anwesenden mit Ausnahme des Grafen di Luna, der spanischen Bischöfe und drei italienischer Prälaten stimmten den kaiserlichen Gesandten bei, während der Graf di Luna um die Furcht vor der Gefahr eines Schisma zu beseitigen ein älteres Schreiben des Königs von Spanien vorlas, in welchem dieser ausdrücklich erklärte, daß, wenn der Papst bei offenem Concilium sterben sollte, die Wahl des neuen Papstes in der gehörigen und hergebrachten Weise den Cardinälen gebühre. Auch erklärte der Erzbischof von Granada, er habe über die Papstwahl nie anders gedacht, und alle andern spanischen Bischöfe stimmten ihm bei. Auch die kaiserlichen Gesandten erklärten für sich und die Bischöfe in den der Herrschaft des Kaisers unterworfenen Ländern dasselbe, behielten sich aber vor, diese Erklärung abzuändern, wenn ihnen dieserhalb ein kaiserlicher Befehl zugehen sollte. Der Kaiser billigte aber Alles, was von ihnen geschehen war. Obgleich die Legaten sich durch die friedlichen Ansichten, welche sie rücksichtlich der künftigen Papstwahl bei den Botschaftern sowohl als auch bei den Vätern gefunden hatten, beruhigt fühlten, so suchten sie doch den Abschluß des Conciliums aus allen Kräften zu beschleunigen. Der Graf di Luna, welcher die gerechte Sache der Legaten anerkannte, und das Dringende der Umstände einsah, widersetzte sich nur auf eine so laue Weise, daß man kaum sagen konnte, er widersetze sich. — Fast eine jede Stunde des Tages und der Nacht, wurde von den Legaten und Vätern, welche mit der Anfertigung der Decrete beauftragt worden waren, dazu verwendet, durch unermüdeten Fleiß die Beschränktheit der Zeit und das Weitumfassende der Gegenstände zu überwinden. Das Anfertigen der Decrete wurde aber wesentlich durch die Vorarbeiten erleichtert, welche das Concilium während der Muße in Bologna angefertigt hatte, wo über alle damals noch nicht definirten Gegenstände fortwährende Disputationen gehalten waren, deren Resultate die Acten des Conciliums enthielten. — Am 2. December versammelten die Legaten eine Generalcongregation, um in ihr Alles vorzulegen, was zu den Dogmen vom Fegfeuer, von den Bildern, Reliquien und von der Anrufung der Heiligen gehörte, und dann zugleich die noch übrigen Gesetze der Disciplin. Von den Abläßen war kein Decret angefertigt und man hatte daher in der besondern Congregation des vorhergehenden Tages den Beschluß gefaßt, diesen Gegenstand mit Schweigen zu übergehen, obgleich das sehr vielen Vätern, besonders aber den kaiserlichen Gesandten im hohen Grade mißfiel. Sie willigten aber doch in den Abschluß des Conciliums, wenn die Abreise der französischen Prälaten sich auf keine andere Weise hindern lasse. — Die Decrete über die Dogmen wurden ohne viele Bemerkungen genehmigt, wenn gleich nicht alle z. B. das vom Fegefeuer mit gleichem Beifalle. Ueber die Gesetze, welche sich auf die kirchliche Disciplin beziehen, wurden nur wenige Bemerkungen gemacht. — Dann wurde darüber gesprochen, daß das Concilium in der nächsten Sitzung solle geschlossen werden. Cardinal Morone erklärte, „diese Sitzung würde sehr lange dauern und sehr beschwerlich sein, die

Nothwendigkeit gebiete aber, das Concilium zu beendigen, dazu hätten sich aber noch zu keiner Zeit, vom ersten Entstehen der Kirche bis auf die Gegenwart, wichtigere Gründe dargeboten. Handele es sich ja um Erhaltung oder Zerstörung der Kirche, denn es stehe ein Ereigniß bevor, welches, wenn es vor Beendigung des Conciliums eintrete, veranlassen könne, daß alle bisherigen Arbeiten und angefertigten Decrete vergebens wären, ohne daß die christlichen Nationen sie erhielten. Dann fügte er hinzu, es könnten nur drei Wege offen bleiben, Suspension, oder Auflösung oder rechtmäßiger Schluß des Conciliums. Die beiden ersten Wege wären entehrend und gefährlich, da sie ein Nationalconcilium hervorbringen könnten, nur der dritte Weg sei rathsam und führe zum Heile. Die Väter möchten für die Gesundheit des Papstes beten, welcher sie Alle als Söhne und Brüder liebe, und Nichts eifriger wünsche, als die glückliche Beendigung des Conciliums. Auch die Botschafter der Fürsten stimmten mit dem Wunsche Sr. Heiligkeit überein, der Schluß selbst aber müsse ein Werk der Authorität der Väter bilden. Würden sie die Beendigung des Conciliums beschließen, so würden die Legaten es bestätigen, faßten die Väter aber einen solchen Beschluß nicht, so wären sie, nicht aber die Legaten für das Unheil, welches daraus entstehen könnte, vor Gott verantwortlich." — Diese Vorstellung hielt indeß den Grafen di Luna nicht ab, einen schriftlichen Protest einzureichen, welcher jedoch wegen der einstimmigen Gegenprotestation aller übrigen Gesandten keine Berücksichtigung fand. — Alle Väter, nur mit Ausnahme von 14 Stimmen, nämlich 11 Spanier und 3 Italiener, sprachen sich für das Abschlußdecret aus. — Wegen der Menge der zu publicirenden Decrete beschloß man, die Sitzung in zwei Tagen abzuhalten. Da ferner die Zeit zu sehr drängte, als daß man vorher alle Decrete, sobald sie angefertiget waren, dem Papste zur Bestätigung zusenden und von ihm zurückerwarten konnte, so einigte man sich dahin, die Legaten sollten nachträglich im Namen des Conciliums die Bestätigung des Papstes nachsuchen. — Der Papst hatte sich in der Zeit von jenem Krankheitsfall wieder erholt und sofort einen Eilboten mit dieser Nachricht nach Trient entsendet. Dieser kam in der Nacht vor der Sitzung, welche die letzte sein sollte, an. Wenn gleich diese Nachricht für den Augenblick die Legaten und Väter von großer Sorge befreite, so war sie doch keineswegs ganz beruhigend. Sie setzten darum das Abschließungswerk mit rastlosem Eifer fort. Die Legaten und die Deputirten arbeiteten bis nach Mitternacht, um die Schwierigkeiten wegzuräumen oder auszugleichen, welche theils von den Botschaftern, theils von einigen Vätern gegen mehrere Decrete erhoben worden waren. — Demnach begann nun die fünfundzwanzigste und letzte Sitzung am 3. December und endigte am 4. December 1563. Nach beendigtem Gottesdienst begann die Publication der Decrete der Lehre und der Reform; Canones waren nicht abgefaßt. An erster Stelle befindet sich die Lehre vom Reinigungszustande oder Fegfeuer (s. d. Art. Fegfeuer); dann folgt die Lehre von der Verehrung und Anrufung der Heiligen und die den Reliquien und Bildnissen derselben zu erweisende Ehrerbietung (s. die Art. Heilige, Bilder in den Kirchen, Bilderverehrung, Reliquien). Darauf wurden die Reformationsdecrete vorgelesen, zuerst die, welche sich besonders auf die Ordensgeistlichen beziehen, deren sind zugleich mit denen, welche besonders über die Klosterfrauen handeln, zweiundzwanzig (s. die Art. Abt, Commende, Congregationen, Exemtion, Kloster, Nonnen, Nonnenkloster, Noviciat, Orden, geistliche, Ordensgelübde, Ordensprofeß u. s. w.). Dann wurden die Decrete von der allgemeinen Reform in 20 Capiteln verlesen, welche verschiedene Gesetze und Vorschriften enthalten, namentlich auch über solche Puncte, welche die Sitten der Laien und weltlichen Fürsten betreffen, und die Achtung, welche dieselben der kirchlichen Ordnung schuldig sind; über den sittlichen Wandel der Kirchenfürsten, Bischöfe und

Cardinäle; über das von diesen und den übrigen kirchlichen Beamten, auch den Lehrern an katholischen Hochschulen abzulegende Glaubensbekenntniß (s. d. Art. Glaubensbekenntniß); über die Strafe der Excommunication und die Fälle, in welchen dieselbe anzuwenden ist (s. die Art. Anathema und Bann); über fundirte Messen (s. d. Art. Meßstiftungen); über Verpflichtungen der Pfründen; über die Visitation exempter Capitel; über Aufstellung von Coadjutoren (s. d. A.), und Aufhebung der Accesse (s. d. Art. Anwartschaften) und Regresse; über die pflichtmäßige Gastfreundschaft der Inhaber geistlicher Pfründen und Hospitalverwalter; über Patronatsrechte (s. d. A.); über Synodalrichter (s. d. Art. delegirte Gerichtsbarkeit und Synode Bd. 10. S. 613.); über Verpachtungen kirchlicher Güter zum Nachtheile des Nachfolgers; über Kirchenzehnten; über Funeralien; gegen die Ausschweifungen der Geistlichen (s. die Art. Concubinat und Excesse); über die nicht zulässige Umwandlung von Curatbeneficien in beneficia simplicia; über den Vorrang der Bischöfe; über unentgeltliche Ertheilung von Dispensationen (s. d. A.); gegen den Zweikampf (s. d. A.) und dessen Beförderer; gegen die Beeinträchtigung des kirchlichen Rechts und der Kirchengüter von Seiten der Fürsten. Zuletzt in Cap. 21. erklärt das Concilium, die Authorität des apostolischen Stuhles solle in Allem, was wie immer über die Sittenverbesserung und die Kirchenzucht, sowohl unter den Päpsten Paul III. und Julius III. seligen Andenkens, als auch unter Sr. Heiligkeit Pius IV. verordnet worden sei, unverletzt sein und dafür gehalten werden. — Alle diese Decrete wurden mit einer so großen Uebereinstimmung angenommen, daß sie fast wunderbar erscheint. Zuletzt wurde, weil es schon spät geworden war, der Beschluß von der Fortsetzung dieser Sitzung auf den folgenden Tag vorgelesen und allgemein angenommen. — Nach Beendigung der Sitzung wurde das allgemeine Verlangen laut, es möge eine Definition der Lehre vom Ablaß erlassen werden, damit es nicht den Anschein gewinne, als sei der erste Artikel der katholischen Lehre, gegen welchen Luther sich aufgelehnt habe, zu gehaltlos, als daß das Concilium sich mit ihm hätte befassen können. Das Decret wurde demnach noch in der nämlichen Nacht auf den Grund reifer Untersuchungen, welche über diesen Gegenstand schon seit mehreren Jahren und an mehreren Orten angestellt worden waren, von ausgezeichneten Theologen angefertigt. Als es in einer Generalcongregation bei Anbruch des Tages vorgelegt wurde, fand es allgemeine Billigung. Nur ein Verbot, welches sich auf einen in Spanien vorkommenden Mißbrauch bezog, unterblieb auf den Antrag des Bischofes von Salamanca und des spanischen Botschafters aus Schonung gegen König Philipp, welcher dadurch sich persönlich hätte getroffen fühlen können; durfte man ja doch hoffen, der Mißbrauch werde später durch den Papst aufgehoben werden. Diese zarte Rücksicht auf die Ehre der spanischen Krone bewirkte, daß Graf di Luna von nun an in den Abschluß des Conciliums einwilligte. — Darauf begann die Sitzung. Nach dem feierlichen Hochamte wurde ohne weitere Ceremonie, da die gegenwärtige Sitzung nur eine Fortsetzung der am vorigen Tage abgebrochenen bildete, das Decret von den Abläßen publicirt (s. d. Art. Ablaß). Darauf folgte ein Decret von der Auswahl von Speisen, vom Fasten und von Fasttagen (s. d. Art. Fasten). In Beziehung auf den Index librorum prohibitorum (s. d. A.), welcher im Laufe des Conciliums von einem dazu deputirten Ausschuß angefertigt worden war, befahl das Concilium, ihn dem Papste zu überweisen, damit er durch dessen Authorität beendigt und publicirt werde. Dasselbe solle in Beziehung auf den Katechismus (s. d. Art. Symbolische Bücher), das Missale (s. d. Art. Liturgien), und das Brevier (s. d. A.) geschehen. — Dann erklärte das Concilium rücksichtlich des Platzes und der Stelle, welche sowohl den weltlichen als den geistlichen Botschaftern auf dem Concilium angewiesen sei, es könne daraus Niemanden ein Recht erwachsen, so wie auch dadurch Niemandes Rechte

geschmälert werden könnten. Zuletzt wurde noch das Decret von der Annahme und der Beobachtung der Beschlüsse des Conciliums vorgelesen. Alle diese Decrete fanden allgemeinen Beifall. Nun wurde vorgeschlagen, alle Decrete, welche sowohl über das Dogma, als auch rücksichtlich der Disciplin unter den Päpsten Paul III. und Julius III. festgesetzt waren, noch einmal vorzulesen. Dieser Vorschlag fand die allgemeine Zustimmung der Väter und wurde deßhalb sogleich zur Ausführung gebracht. Endlich wurden noch die Väter durch den Secretär des Conciliums Angelo Massarelli, Bischof von Thelesina, befragt, ob es ihr Wille sei, daß das Concilium beendet und daß für Alles und Jedes, was sowohl unter Paul III. und Julius III. seligen Andenkens, als auch unter Sr. Heiligkeit Pius IV., römischen Päpsten, in demselben beschlossen und bestimmt worden sei, der heiligste römische Papst im Namen dieser hl. Kirchenversammlung durch des apostolischen Stuhles Gesandte und Vorsitzende um die Bestätigung gebeten werden solle? Alle erklärten sich dafür mit der einzigen Ausnahme des Erzbischofes von Granada, welcher die päpstliche Bestätigung nicht forderte. — Die Freude und Rührung, welche die Väter über den Abschluß des Conciliums empfanden, übertraf alle Erwartungen. Die Augen Aller schwammen in Thränen und einige, unter welchen während des Conciliums einige Spannung obgewaltet hatte, umarmten sich mit brüderlicher Zärtlichkeit und Liebe. Darauf erhob sich der erste Legat und Vorsitzende des Conciliums, Cardinal Morone, segnete die Väter und sprach: „Nachdem ihr Gott gedankt habet, ehrwürdigste Väter, gehet in Frieden." Dann brachte der Cardinal von Lothringen nach dem Vorgange der älteren Concilien mit lauter feierlicher Stimme die von ihm verfaßten Acclamationen aus, welche am Ende der 25. Sitzung abgedruckt sind. Zuletzt befahlen die Legaten allen Vätern unter der Strafe der Excommunication, Trient nicht eher zu verlassen, als bis sie die Acten des Conciliums unterschrieben oder durch ein eigenes Instrument genehmiget hätten. Der Promotor des Conciliums beauftragte die anwesenden Notare, den öffentlichen Act aufzunehmen. Nachdem dieses geschehen war, stimmte der Cardinal Morone das Te Deum an. Die von dem Secretär des Conciliums zusammengetragenen und von ihm und den Notaren beglaubigten Decrete wurden hierauf von den Vätern unterschrieben. Ihrer waren zweihundert und fünfundfünfzig: Vier Legaten, zwei Cardinäle, welche nicht Legaten waren, drei Patriarchen, fünfundzwanzig Erzbischöfe, hundert und achtundsechszig Bischöfe, neununddreißig mit rechtmäßigen Mandaten versehene Procuratoren abwesender Bischöfe, sieben Aebte, einer von Clairveaux, vier aus der Benedictinercongregation von Monte Cassino, der sechste von Clugny und der siebente von Villa Bertranda in Spanien. Die beiden französischen Aebte unterschrieben die das Dogma betreffenden Decrete unbedingt, während sie bei den Reformdecreten bemerkten, sie wären bereit zu gehorchen. Auch unterschrieben sieben Ordensgenerale, nämlich der der Dominicaner, der Franciscaner-Observanten, der Franciscaner-Conventualen, der Augustiner-Eremiten, der Carmeliter und der Jesuiten. Zwei Tage nachher unterschrieben auf authentischen Instrumenten die Botschafter der Fürsten, mit Ausnahme des Grafen di Luna, welchem die Zustimmung seines Königs noch nicht zugegangen war, und des französischen Gesandten, welcher immer noch in Venedig verweilte. Die Unterschriften der Botschafter wurden von denen der Bischöfe getrennt. — Die Nachricht von der glücklichen Beendigung des Conciliums brachte die vortheilhafteste Wirkung auf die Wiedergenesung des Papstes hervor, er wünschte sich gleichsam zu einer Krankheit Glück, welche ein für die Kirche so wichtiges Ereigniß beschleuniget hatte. Am 12. December versammelte er ein Consistorium und benachrichtigte die Cardinäle von der glücklichen Beendigung des Conciliums, und beschloß zugleich eine feierliche Dankprocession, welche am 15. December von der St. Peterskirche aus nach der von St. Maria super

Minervam angestellt werden sollte. — Unterdeß verließen die Väter, einer nach dem andern, Trient und reiseten nach Hause zurück, die ärmsten versah der Papst mit Reisegeld. Von den Legaten begaben sich nur Morone und Simonetta in eigener Person nach Rom, um von Allem, was geschehen, Rechenschaft abzulegen. Navagero und Hosius waren mit Erlaubniß des Papstes sofort in ihre Diöcesen Verona und Ermland zurückgekehrt. Mehrere Räthe des Papstes hatten versucht, ihn von der unbedingten Bestätigung des Conciliums abzuhalten, da dessen Bestimmungen die Einkünfte und die Authorität des Papstes in manchen Beziehungen verminderten. Hugo Boncompagno, Paleotti und mehrere Andere, welche an den Verhandlungen des Conciliums thätigen Antheil genommen hatten, stemmten sich den Eingebungen jener Räthe mit solcher Kraft entgegen, daß der Papst schon am 30. December abermals ein Consistorium versammelte, und es mit einer Rede voll jugendlicher Begeisterung eröffnete (den Anfang dieser Rede theilt Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 265 f. aus den Consistorialacten in der Ursprache mit): „Dieser Tag, hob er an, ehrwürdige Brüder, bringt neues Leben, fordert neue Sitten; ist ja durch das Ansehen des Conciliums von Trient die Zucht wieder hergestellt, welche über die Maßen verfallen war; vor Allem aber ist den Geistlichen eine Lebensordnung vorgeschrieben, an der sie erkennen mögen, daß ihnen, da sie einmal diesen Stand angetreten, die Nothwendigkeit obliegt, so zu leben, wie sie es in den heilsamen Decreten in göttlicher Klarheit vorgezeichnet schauen.“ Er deutete auch, sein hohes Alter und seine schwachen Kräfte übersehend, die Absicht an, in eigener Person eine Visitation durch den ganzen Kirchenstaat vorzunehmen und spornte die Bischöfe an, sich in ihre Diöcesen zu begeben. Als einen wahrhaft inspirirten Beschluß lobte er das Decret über die Errichtung von Seminarien. Wie in Allem, so wolle er hierin vorzüglich ein Muster der Folgsamkeit aufstellen. Den Cardinälen Morone und Simonetta ordnete er als Gehilfen bei die Cardinäle Cicala, Vitelli und Borromeo; sie sollten vereint sowohl auf die Bestätigung, als auch auf die Ausführung der erlassenen Decrete denken, wobei er noch einmal bemerkte, es sei sein fester und unerschütterlicher Wille, alle Bestimmungen des Conciliums durch seine Authorität festzusetzen, und Nichts solle ihn zur Abweichung von denselben vermögen können. — Er bestimmte vier Cardinäle, welche in Zukunft Lebenswandel, Sitten und Lehre der zu weihenden Bischöfe prüfen sollten, damit diese Männer seien, welche ihre Heerde durch Wort und Beispiel erbauen könnten, und nicht wie dieses früher nicht selten der Fall gewesen, denselben zum größten Aergerniß gereichten. — Im Consistorium vom 26. Januar 1564 trugen die beiden Legaten im Namen der Väter feierlich beim Papste auf Bestätigung des Conciliums an. Nachdem alle Cardinäle sich einstimmig für die Bestätigung ausgesprochen hatten, erfolgte sie in einer Bulle, welche vom Papste selbst und von allen Cardinälen unterschrieben wurde. In derselben Bulle verbot der Papst den Druck von Erläuterungen und Erklärungen der Beschlüsse des Conciliums und behielt es sich selbst vor, wie das auch den Bestimmungen des Conciliums gemäß war, die etwa vorkommenden Zweifel aufzuklären und zu beseitigen. An die Bestätigung des Conciliums durch den Papst schloß sich alsbald die ausdrückliche und pflichtgemäße Publication desselben in den einzelnen Diöcesen. — Um wegen des Zeitpunctes, von wo ab die Decrete des Conciliums in Kraft treten sollten, alle Zweifel zu heben, erließ der Papst eine besondere Bulle, in welcher der 1. Mai 1564 als Anfangstermin der Wirksamkeit der Disciplinarbeschlüsse festgesetzt wurde. Durch eine Bulle vom 2. August ernannte der Papst acht Cardinäle, welche für die Ausführung des Conciliums Sorge tragen sollten (s. d. Art. Cardinalcongregationen Nr. 4.). — Die Bereitwilligkeit, mit welcher der Papst den Beschlüssen des Conciliums und auch denjenigen Reformartikeln, aus denen seiner Curie und seiner Kammer nicht unerhebliche materielle

Nachtheile erwuchsen, seine Bestätigung ertheilte, erregte weithin die größte Freude. Lieferte sie ja den unwidersprechlichen Beweis, daß es dem Papst mit seinen Versicherungen und Bemühungen rücksichtlich der allgemeinen Reform voller Ernst gewesen und daß somit diejenigen, welche die Welt das Gegentheil wollten glauben machen, als Lügner und Verläumder zu betrachten seien. Der fromme König Sebastian von Portugal drückte dem Papste seine lebhafteste Freude in einem Handschreiben aus (Pallavicini a. a. O. Bd. 8. S. 269 ff.). Mit demselben Eifer, womit er selbst sie annahm, suchte der Papst die Annahme der Beschlüsse des Conciliums von Trient auch bei allen katholischen Fürsten zu bewirken. Die italienischen gingen mit gutem Beispiele voran. Die Republik Venedig ließ während des Hochamtes die Beschlüsse des Conciliums von Trient in der St. Marcuskirche publiciren. Nicht minder eifrig zeigten sich die Könige Sigismund von Polen und Philipp II. von Spanien. Nur in den Niederländischen Besitzungen des Letzteren stieß die Publication auf Schwierigkeiten, indeß unterliegt es doch keinem Zweifel, daß sie hier ebenfalls vor sich ging. Die Könige von Frankreich stellten der Annahme des Conciliums von Trient in ihren Territorien die meisten Hindernisse in den Weg, indem sie sich bei dieser Gelegenheit auf die vermeintlichen Freiheiten der gallicanischen Kirche beriefen, welche durch die Tridentinischen Reformationsdecrete bedrohet seien. Zwölfmal begehrte der Episcopat Frankreichs die Publication und erlangte sie dennoch nicht. Die Bischöfe aber hielten sich in ihrem Gewissen für verpflichtet, wie dieses namentlich in der Declaration des französischen Clerus vom J. 1615 ausgesprochen ist, die Beschlüsse des Conciliums feierlich zu publiciren. Sie haben dieses gethan, ohne alle Clausel und Beschränkung und ohne Rücksicht auf die von der weltlichen Obrigkeit verweigerte Publication, die sie mit Recht für nicht nothwendig erachteten (Phillips, Kirchenrecht Bd. 4. S. 475 f.). — Die katholischen Fürsten und Prälaten Teutschlands nahmen die Beschlüsse des Conciliums von Trient auf dem Reichstage zu Augsburg 1566 an. Auch Kaiser Maximilian II. ließ die Beschlüsse des Conciliums von Trient in seinen Staaten verkündigen. — Die Geschichte dieser denkwürdigen Kirchenversammlung schrieb zuerst der Servitenmönch, Fra Paolo Sarpi (s. d. Art. Pallavicini) mit Talent und Geschmack, aber mit großer Abneigung gegen Rom und die Kirchengewalt, mit großer Parteilichkeit, Frivolität und Bosheit und in einem Geiste der Verdrehung und Verdächtigung, welcher den Sycophanten eigenthümlich ist. Sein Manuscript übergab er dem apostasirten Erzbischof von Spalatro, Marcus Antonius de Dominis (s. d. A.), welcher es im J. 1619 zu London unter dem Titel: „Istoria del concilio Tridentino nelle quale si scoprono tutti gli artifizi della corte di Roma per impedire che nè la verita dei dogmi di palesasse, nè la riforma del papato et della chiesa si tratasse; di Pietro Soavo Polano" erscheinen ließ. Dieser Ausgabe folgten bald mehrere andere und Uebersetzungen in verschiedenen Sprachen. Das Werk wurde ins Lateinische übersetzt. Französische Uebersetzungen erschienen von de la Motte-Josseval 1683, von Amelot de la Houssage 1686, 1699 u. s. w., und von Pierre François le Courayer, Amsterdam 1736, 2 Bde. 4. London 1736, 2 Bde. fol. und Trevour; Le Courayer, welcher apostasirte, versah die Uebersetzung mit manchen bissigen Anmerkungen. In die teutsche Sprache wurde Sarpi's Werk von Rambach mit Courayers Anmerkungen übersetzt und erschien zu Halle und Hannover 1761 bis 1784 in 6 Bänden und noch im J. 1839 erschien zu Mergentheim, in 2. Aufl. 1844 zu Augsburg eine Uebersetzung von Sarpi's Werke von dem katholischen Stadtpfarrer Winterer in Mannheim. — Auf der Seite der Katholiken mußte man auf eine ebenbürtige Gegenschrift lange warten. Ein Jesuit Terenzio Alciati übernahm auf Befehl des Papstes Urban VIII. die Vorarbeiten zu einem solchen Werke, aber der Tod hinderte ihn es auszuführen und zu

vollenden. Da übernahm der Jesuit Sforza Pallavicini (s. d. A.), welcher schon früher vom Cardinal Bernardino Spada zur Abfassung der Geschichte des Conciliums von Trient aufgemuntert worden war, im Auftrage des Papstes diese Arbeit. Ihm standen die Actenstücke zur Verfügung und alle möglichen Quellen offen. Er verwendete auf seine Geschichte, wozu er die Vorarbeiten seiner Vorgänger benutzen konnte, zwanzig Jahre. Von seiner Istoria del concilio di Trento erschien die erste Ausgabe zu Rom 1656 und 1657 in 2 Bden. in Folio, und eine zweite verbesserte Ausgabe ebendaselbst 1664 in 3 Bänden. Der Jesuit J. B. Giattini übersetzte das Werk ins Lateinische, Antv. 1670—73. 3 Bde. 4., und Theod. Friedr. Klitsche ins Teutsche, Augsburg 1835—36. 8 Bde. *) — Eine ins Einzelne gehende Beurtheilung dieser beiden Hauptgeschichtschreiber des Conciliums von Trient liefert die von der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen gekrönte Preisschrift: Beurtheilung der Controversen Sarpi's und Pallavicini's in der Geschichte des Trienter Concils. Von Dr. Johann Nepomuk Brischar. Tübingen 1844. 2 Bde. — Le Plat, Monumentorum ad historiam concilii Tridentini potissimum illustrandam amplissima collectio. Lovanii 1781. 7 voll 4. Auch in französischer Sprache. (Vergl. Brischar a. a. O. Bd. 1. S. 32 f. Feller, dictionnaire historique s. v. Pallavicini.). — Memoirs of the council of Trident by Mendham 1836. — J. Mendham, Acta concilii Tridentini et alia fragmenta a Cardinale Palleotto descripta. Oxonii 1842. — Fr. v. Bucholtz, Geschichte der Regierung Ferdinand I. Wien 1831—38. 8 Bde. nebst Urkundenband. — C. A. Menzel, neuere Geschichte der Teutschen. Breslau 1826 ff. Bd. 1—4. — Friedr. v. Raumer, Geschichte Europa's seit dem Ende des 15. Jahrhunderts. Leipzig 1832 f. Bd. 1. 2. — Ign. Schmid, Geschichte der Teutschen Bd. 5—11. — H. Leo, Lehrbuch der Weltgeschichte, Bd. 3. — Ranke, die römischen Päpste. Berlin 1844. 3. Ausg. 3 Bde. — C. Riffel, Kirchengeschichte der neuesten Zeit. Mainz 1842 ff. — Dieringer, F. X., der hl. Carl Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit. — Die Geschichte des Conciliums von Trient wurde protestantischer Seits bearbeitet von Salig, Marheineke im 1. Bande seines Systems des Katholicismus, Heidelberg 1810 (vgl. Brischar, a. a. O. Bd. 1. S. 33 f.) und Danz, Geschichte des Tridentinischen Conciliums nach der Darstellung eines katholischen Schriftstellers (i. e. Sarpi's) Jena 1846; katholischer Seits von Göschl, geschichtliche Darstellung des allgemeinen Concils zu Trient in 2 Abtheilungen. Regensburg 1839—40. 2. (Titel) Ausgabe 1845 (vgl. Brischar, a. a. O. Bd. 1. S. 35), von v. Wessenberg, Versuch der Bestrebungen nach Kirchenverbesserung in den großen Kirchenversammlungen des 15. und 16. Jahrhunderts. Constanz 1840. 4 Bde. (s. d. Art. Basler Concil am Ende), und von Rätzes, Dr. H., die Geschichte des hochheiligen und allgemeinen Conciliums von Trient, dessen Canones und Beschlüsse in ihrem Bildungsgange und wesentlichen Inhalte, Personen und Zustände, nach Pallavicini mit Rücksicht auf Sarpi und Andere für Freunde und Gegner der Kirche, für Geistliche und Laien übersichtlich dargestellt, Münster 1846. [Uedinck.]

Trier, Bisthum (früher Erzbisthum und geistlicher Churstaat), ist unstreitig die älteste Kirche diesseits der Alpen, sowie Trier als Stadt auch unter die ältesten Städte Europa's zählt. Seit dem Beginne des Christenthums waren es, nach der apostolischen Gründung, das hohe Alter überhaupt, der politische Rang einer bischöflichen Stadt und die persönlichen Verdienste ausgezeichneter Bischöfe, welche

---

*) Es ist sehr bezeichnend, daß während Sarpi's Geschichte bald nach ihrem Erscheinen mehrere Male in die französische Sprache übersetzt wurde, Pallavicini's Geschichte erst vor wenigen Jahren auf Veranstaltung des Abbé Migne in einer französischen Uebersetzung veröffentlicht wurde. Vgl. Brischar, a. a. O. Bd. 1. S. 19 f.

den Rang einer bischöflichen Kirche und ihre Celebrität bestimmt haben. In hohem Maße sind diese Momente bei Trier zusammen getroffen, um frühe schon seiner Kirche eine Auszeichnung zu verleihen, die für seine ganze Geschichte von dem entschiedensten Einflusse gewesen ist. Schon Julius Cäsar fand die civitas Trevirorum als eine mächtige und angesehene vor, deren Gebiet sich weithin an der Mosel, in die Eifel und links am Rheine erstreckte; seit Kaiser Augustus war sie eine wichtige Militärstation zum Schutze der Grenzen des Reiches gegen die überrheinischen Völker und nachdem unter Diocletian das Reich zwei Kaiser erhalten, wurde Trier (287) kaiserliche Residenz für das Abendland, wurde ausgestattet mit all jener Pracht und Herrlichkeit, die die Würde und der Luxus eines römischen Imperators jener Zeit erheischte. Ganz nach dem Muster von Rom erhielt es seinen Senat, Palläste, Thermen, Basiliken, Tempel, Triumphbogen, ein Amphitheater, einen Circus, ein Capitolium u. dgl., so daß es mit Recht das „zweite Rom" genannt wurde; und nachdem Constantin der Große das Reich in vier Präfecturen eingetheilt hatte, war Trier nicht allein Residenz der meisten Kaiser des vierten Jahrhunderts, sondern auch Sitz des praefectus praetorio der Präfectur von Gallien (mit Spanien und Britannien), Sitz des Vicarius der Diöcese Gallien und des Präses der Provinz Belgica I., wozu die Gebiete von Metz, Toul und Verdun gehörten. Bei diesem ausgezeichneten Range ist es bei Trier weniger als bei irgend einer andern Stadt diesseits der Alpen zu verwundern, daß mittelalterliche Schriftsteller die Anfänge des Christenthums daselbst bis in das erste Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung zurückzuführen suchen, und in den Gründern des bischöflichen Sitzes zu Trier unmittelbare Schüler des Apostels Petrus zu Rom zu finden glauben. Aus dem lebhaften Verkehr zwischen Rom und Trier seit den Tagen des Kaisers Augustus ist es mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit zu entnehmen, daß es bereits in dem zweiten Jahrhunderte Christen zu Trier gegeben habe; keinem Zweifel ist unterworfen, daß Eucharius, Valerius und Maternus die ersten Bischöfe von Trier gewesen sind; alle Cataloge der Bischöfe von Trier kennen sie als solche, Gregor von Tours (in vitis ss. Patrum c. 17.) hat den ersten, Lupus von Ferriere (in vita s. Maximini) führt sie alle drei auf und reihet ihnen als vierten den hl. Agröcius an, der auf dem Concil zu Arles 314 als Bischof von Trier mit seinem Exorcisten Felix die Acten gegen die Donatisten unterzeichnet hat. Nach Ausweis der schärfern historischen Kritik des Trier'schen Weihbischofs von Hontheim, des Calmet, der Bollandisten und andrer Authoren gehören aber jene drei ersten Bischöfe von Trier der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts an, reicht Maternus in den Anfang des vierten, hat zugleich den Bisthümern Tongern und Cöln vorgestanden, und ist bleibend nach Cöln übergegangen, nachdem Agröcius sein Nachfolger zu Trier geworden war. In den nachherigen Stürmen des Arianismus ist die Kirche von Trier eine Hauptstütze des katholischen Bekenntnisses im Abendlande und eine Zufluchtstätte für dieses Bekenntnisses wegen vertriebene orientalische Bischöfe gewesen. Der hl. Maximinus, Nachfolger des hl. Agröcius auf dem Sitze zu Trier, nimmt den durch die Ränke der Arianer von Alexandrien verbannten großen Athanasius (336) auf, gewährte ihm zwei Jahre und vier Monate hindurch bis zu dessen Rückkehr auf seinen Sitz Alles in Ueberfluß, was seine Würde und Lage erheischte; vom Arianismus angesteckte Bischöfe des Orients aber, die nach Gallien abgesandt worden, hat derselbe zurückgewiesen und als Feinde des Glaubens öffentlich bezeichnet. Auch den von den Arianern vertriebenen Paulus, Bischof von Constantinopel, hat er zu Trier auf- und in Schutz genommen (343), hat dann noch zweimal den hl. Athanasius bei sich gesehen. Nicht minder unerschütterlich im Kampfe gegen den Arianismus hat sein Nachfolger, der hl. Paulinus, gestanden, hat dem Kaiser Constantius sein Vergehen, den Arianismus der Kirche aufnöthigen zu wollen, vorgehalten, hat auf der

Synode zu Arles ebenso entschieden eine arianische Formel als die Verdammung des Athanasius zu unterschreiben sich geweigert, und, deßwegen verbannt nach Phrygien, hat er, wo er durchzog und verweilte, den orthodoxen Glauben gepredigt und ist in dem Bekenntnisse desselben im Exil gestorben (358). Der hl. Hilarius, Bischof von Poitiers, ebenfalls groß und berühmt durch seine gelehrte und unerschütterliche Bekämpfung der arianischen Häresie, schickte sein Werk De synodis fidei cathol. nach Trier, damit es von diesem Primatialsitze aus andern Kirchen mitgetheilt würde; der hl. Hieronymus verweilte unter dem Bischofe Brito zu Trier wissenschaftlicher Studien wegen (370) und erbaut sich an dem blühenden Zustande dieser Kirche; der hl. Martinus, Bischof von Tours, erschien fünfmal zu Trier und glänzt durch Wunderthaten, der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, kommt zweimal als Gesandter an den Hof, und die Bekehrung des großen Kirchenlehrers Augustinus knüpft sich großentheils an einen Vorgang, der um das J. 380 zu Trier stattgefunden hat. So war zu der frühen Gründung der Kirche von Trier der hohe politische Rang der Stadt als kaiserlicher Residenz, als Metropole von Gallien, hinzugekommen; auch zählte sie ihre Martyrer aus der Zeit des Maximianus Herculeus (286), war geschmückt mit den glänzenden Verdiensten großer und heiliger Bischöfe, verherrlicht durch den Aufenthalt berühmter Kirchenlehrer, dieß Alles hatte die Kirche von Trier mit der Primatialwürde in Gallien bekleidet. Mit der römischen Herrschaft sank aber auch der politische Glanz von Trier; viermal verwüstet, zerstört durch die einwandernden barbarischen Völker ging es (c. 463) bleibend an die Franken über. Dem bischöflichen Sitze ist aber sein kirchlicher Primat noch geblieben; durch Gelehrsamkeit, Herstellung verfallener Kirchen, mächtiges Wirken in der Nähe und in die Ferne, durch Erneuerung der gelockerten Disciplin und durch hohes Ansehen im fränkischen Reiche, ragt in der Mitte des sechsten Jahrhunderts der hl. Nicetius hervor, als Primas von Belgica durch seinen Sitz, wie durch persönliches Ansehen, verherrlicht durch die Gedichte des Venantius Fortunatus, geehrt durch die Unerschrockenheit, mit der er den blutschändrischen König Chlotar excommunicirte und die Verbannung, die er deßwegen zu ertragen hatte. Seitdem Rheims durch die Taufe Chlodwigs daselbst durch den hl. Remigius Krönungsstadt der fränkischen Könige geworden, ist das Ansehen und der Glanz der bischöflichen Kirche jener Stadt gestiegen; sie wurde im Range der Kirche von Trier als „Schwesterkirche" (ecclesia soror) zur Seite gestellt und hatte auf Synoden jener der beiden Bischöfe den Vorsitz, der seiner Ordination nach der ältere war; Trier blieb aber Metropole, seit der fränkischen Zeit Erzbisthum genannt, und hatte zu Suffraganbisthümern jene Städte, die schon in römischer Zeit zu der Provinz Belgica I., wovon Trier Metropole, gehört hatten, die Bisthümer Metz, Toul und Verdun; auch sind diese in ihrem Metropolitanverbande mit Trier geblieben, nachdem Lothringen vom teutschen Reiche losgerissen worden, indem der westphälische Frieden ausdrücklich das Fortbestehen dieses alten Verbandes stipulirt hatte. Ebenso wurden die beiden 1777 neu errichteten Bisthümer Lothringens, St. Diez und Nancy, diesem Verbande eingefügt. Unter der Regierung Carl d. Gr. zeichneten sich die Erzbischöfe von Trier Richbod (791—804) und Amalarius (809—814), Schüler Alcuins, durch Gelehrsamkeit und Förderung des Schulwesens aus; nicht minder danach Bertulph (869—883), nach Trithemius „ausgezeichnet gelehrt in heiligen und profanen Wissenschaften;" im eilften Jahrhunderte ragt Poppo hervor durch kräftige Wahrung der Güter und Rechte der Kirche in einer bösen Zeit, durch Handhabung der Disciplin, ernstes Regiment und Aufführung großartiger Kirchenbauten; gegen die Mitte des zwölften Jahrhunderts glänzt Albero, Freund des hl. Bernhard, als besondrer Förderer des Ordenslebens, Stifter vieler Klöster; zu Anfange des 14. ist es der mächtige Balduin, der durch das Ansehen des luxemburgischen Hauses, dem er

entsprossen, den Einfluß bei seinem Bruder, dem Kaiser Heinrich VII. und durch ausgezeichnete persönliche Eigenschaften die Kirche von Trier mit Gütern, Rechten und Privilegien bereichert, das Kirchenwesen trefflich geordnet hat. Die weltliche Hoheit der Erzbischöfe von Trier, zu der schon frühe die fränkischen Könige den Grund gelegt hatten, erscheint unter Balduin in ihrer vollendeten Ausbildung und wird er daher als der Schöpfer des (geistlichen) Churstaates betrachtet, wie derselbe bis zum Ausgange des vorigen Jahrhunderts bestanden hat. Schon seit dem sechsten Jahrhunderte hatten nämlich die austrasischen Könige, die oft zu Trier residirten, bedeutende Schenkungen an „die Kirche des hl. Petrus" daselbst gemacht, neue Klöster gegründet, dotirt, ältere beschenkt; danach haben die Könige, Pipin (761), Carl d. Gr. (773) und Ludwig der Fromme (816) die Güter und Besitzungen der Trier'schen Kirche, Klöster, Castelle u. dgl., überhaupt alle Besitzungen der Geistlichkeit und der Kirchen von der Gerichtsbarkeit der königlichen Vögte und Grafen eximirt und diese den Erzbischöfen selbst übertragen. Unter den folgenden Königen, namentlich Zwentepold, danach unter Otto I. nahmen die Güterschenkungen und Exemptionen zu, die Erzbischöfe, aus Dynastenfamilien gewählt, ebenso die Domcapitularen aus adeligen Geschlechtern mehrten die Besitzungen der Kirchen durch Schenkungen, durch weise Ersparnisse, Ankauf, durch Heimfall erledigter Reichslehne; es erhielten die Erzbischöfe so ein immer größeres Gebiet, innerhalb dessen sie die weltliche Gerichtsbarkeit, Münz-, Markt-, Zoll-, Steuererhebungsrecht, das jus armorum, munitionum, jus foederis, überhaupt die ganze weltliche Hoheit ausübten. Als sodann in der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts das früher gemeinsam von den teutschen Fürsten ausgeübte Recht, den Kaiser zu wählen, den sieben vornehmsten unter ihnen ausschließlich beigelegt wurde, waren es, nebst vier weltlichen Fürsten, die drei Erzbischöfe der ältesten und angesehendsten Sitze von Trier, Mainz und Cöln, denen diese neue Würde (Churwürde) zu Theil wurde. Besonders ausgezeichnete Erzbischöfe waren danach Richard von Greiffenklau (1511—1531), berühmt durch kräftige Bekämpfung des Fehdewesens der Raubritter, sein energisches Wirken auf Reichstagen zur Einführung einer geregelten Reichsjustiz und Polizei, durch seine irenischen Verhandlungen mit Luther zu Worms (1521), seine Kriegsthaten gegen den friedstörigen Franz von Sickingen und die aufrührerischen Bauern im Oberlande. Johannes VI. (von der Leyen) hat sodann 1559 das Eindringen des Calvinismus in die Stadt Trier abgewehrt (siehe d. Art. „Olevian"), den Jesuitenorden in die Erzdiöcese berufen; sein Nachfolger Jacob von Eltz war ein Muster eines frommen Bischofs und eines guten Fürsten; er hat das Concil von Trient in dem ganzen Erzstifte publicirt (1569 u. 1570), die darin geforderten Reformen in allen Kirchen und geistlichen Corporationen ausgeführt, die nach Reichsunmittelbarkeit lüsternen Städte Trier und Coblenz in die Schranken der Unterwürfigkeit zurückgewiesen. — Seitdem die Erzbischöfe auch weltliche Hoheit überkommen hatten, an allen Angelegenheiten des Reiches thätigen Antheil nehmen und die Regierungsgeschäfte ihres Landes besorgen mußten, waren ihnen Gehilfen in den Pontificalhandlungen nothwendig geworden. Schon Erzbischof Poppo hatte sich (1042) einen solchen Gehilfen vom Papste geben lassen; die ununterbrochene Reihe solcher vicarii in pontificalibus, danach „Weihbischöfe" genannt, beginnt in der Trier'schen Kirche aber erst mit dem Anfange des 13. Jahrhunderts; und da diesen Weihbischöfen außer der Ertheilung der geistlichen Weihen, der Firmung, Consecration der Kirchen, Benediction der Aebte auch meistens die Visitation der Erzdiöcese, das Predigtamt im Dome und andre wichtige Verrichtungen übertragen wurden, so treffen wir in denselben in der Regel durch Gelehrsamkeit, Geschäftstüchtigkeit und ächt priesterliche Tugenden ausgezeichnete Männer; insbesondere verdienen genannt zu werden Joh. von Endoven (1459—1508), Joh. Enen (1517—1519), Peter Binsfeld (1580—1598),

Joh. Pet. Verhorst (1688—1708), Joh. Matth. v. Eyß (1710—1729), Lothar Friedr. v. Nalbach (1730—1748), Joh. Nicol. v. Hontheim (1749—1790). Diese Gehilfen waren den Erzbischöfen um so unentbehrlicher, als das Erzbisthum weit ausgedehnter war, als es das nunmehrige, immerhin noch große Bisthum ist. Außer seinem jetzigen Umfange, den beiden Regierungsbezirken Trier und Coblenz, umfaßte es früher auch noch das damalige (östreichische) Herzogthum Luxemburg, einen bedeutenden Strich von Lothringen und einen großen Theil des jetzigen Herzogthums Nassau. Dasselbe war, seiner lang gestreckten Lage wegen, eingetheilt in Ober- und Niedererzstift und waren die meisten geistlichen wie weltlichen Verwaltungsbehörden doppelt vorhanden, zu Trier und Coblenz, war ferner eingetheilt in fünf Archidiaconate, St. Peter zu Trier, Dietkirchen, Carden, Longuion und Tholey, deren jedes mehre Decanate umfaßte, im Ganzen 20, und hat die Gesammtzahl der Pfarreien 835 betragen. — Gleichzeitig mit Rom und Mailand ist zu Trier die Ascetenlebensweise in Aufnahme gekommen. Um das J. 380 war bereits, wie wir aus einem bei dem hl. Augustinus (Confess. libr. VIII. c. 6) erzählten Vorgange ersehen, die Vita des hl. Antonius, beschrieben von dem hl. Athanasius, zu Trier bekannt, lebten Asceten unweit der Mauern der Stadt Trier nach dieser Vita und hat der Anblick derselben und das flüchtige Lesen in dieser Vita zwei Beamten des kaiserlichen Hofes daselbst zur Annahme seiner Lebensweise bewogen und hat der Vorgang selbst bedeutend auf die Bekehrung des hl. Augustinus selber eingewirkt. Ein eigentliches Kloster treffen wir dann zuerst 455 an der Grabkirche des hl. Eucharius (später St. Matthias), vermuthlich mit der Regel des hl. Basilius, bald auch zu St. Maximin, eine der reichsten und angesehensten Abteien des teutschen Reiches; im siebenten Jahrhunderte kamen hiezu die adeligen Frauenklöster Benedictinerordens St. Irminen und Pfalzel, die Benedictinerabteien Echternach, gegründet von dem hl. Willibrord, Mariae ad martyres bei Trier, Metlach, St. Martin, Tholey, dann im achten Jahrhundert die berühmte Abtei Prüm (s. d. Art. „Prüm"); in den folgenden Jahrhunderten sind Klöster der verschiedensten Orden in dem Erzstifte gegründet worden, so daß dasselbe zu Ende des achtzehnten 16 Benedictiner-, Cistercienser- und Prämonstratenserabteien zählte, 5 Augustiner- und Carthäuserprioreien, 3 Dominicaner-, 17 Franciscanerklöster, 12 Capucinerconvente, 7 Carmeliter-, 3 Minoritenklöster, dann adelige Damenstifte, adelige und nichtadelige Frauenklöster der verschiedensten Orden 48; nebst dem erzbischöflichen Domcapitel, in welches nur Adelige aufgenommen wurden, 16 Collegiatstifte. Endlich zählte das Erzstift in letzter Zeit vier Seminarien für Weltgeistliche, eines zu Trier — genannt das Clementinische von seinem Stifter dem Churfürsten Clemens Wenceslaus, eines zu Coblenz, dann das Seminar für adelige Cleriker — genannt das Lambertinische — zu Trier und das des hl. Bantus daselbst. Der Jesuitenorden, 1560 zu Trier, 1580 zu Coblenz eingeführt, hatte Collegien zu Trier, Coblenz und Luxemburg, Residenzen zu Hadamar, St. Goar und Wetzlar und ein Noviciat zu Trier. — Zur Zeit der römischen Herrschaft, wahrscheinlich schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts, bestand zu Trier schon eine dem damaligen Range der Stadt als kaiserlicher Residenz und Metropole der Präfectur von Gallien entsprechende hohe Schule für Rhetorik, römische und griechische Literatur, Rechtswissenschaft u. dgl.; ihr Ruf und die reiche kaiserliche Bibliothek hat den hl. Hieronymus der Studien wegen hieher gezogen. In den Stürmen der Völkerwanderung ist dieselbe untergegangen. Danach waren es im Erzstifte Trier wie überall die Dom-, Stifts- und Klosterschulen, welche während des größten Theiles des Mittelalters den Unterricht, Künste und Wissenschaften gepflegt haben; seit dem Ende des achten Jahrhunderts waren aber ganz besonders berühmte Schulen in den Benedictinerabteien St. Maximin und St. Matthias bei Trier, in Metlach, Echternach und Prüm,

und sind aus denselben nebst ausgezeichneten Bischöfen, Missionären auch viele namhafte Gelehrte hervorgegangen. Der Erzbischof Jacob von Sirk erlangte es 1454 von Papst Nicolaus V., daß dieser durch eine eigene Bulle eine Universität zu Trier errichtete mit den gewöhnlichen Privilegien (für die Studia generalia); zur Ermittelung hinreichender Revenuen hat derselbe sechs Canonicate mit eben so vielen Präbenden in Collegiatstiften der Universität zugewiesen und drei Pfarreien derselben incorporirt. Der Churfürst Franz Ludwig hat dieselbe 1722 bedeutend verbessert. Aus den Schriftstellern des Erzstiftes verdienen genannt zu werden: die Erzbischöfe Nicetius und Amalarius, der Chorbischof Thegan, Wandelbert, Regino, Potho und Cäsarius im Kloster Prüm, Theofried, Abt in Echternach, Berengosus, Abt in St. Maximin, der Cardinal Nicolaus von Cues, Johannes Trithemius, Johann Lutzbach, Mönch in Laach, Peter Binsfeld, Weihbischof, Ambros. Pelargus, Matthias Agritius von Wittlich, Barthol. Latomus, die beiden Jesuiten Brower und Masen, die Capuciner Martin von Cochem und Hierotheus von Coblenz, Neller und v. Hontheim. — Durch die französische Revolution und die darauf folgende Säcularisation ist der hohe Rang, aller äußere Glanz und Reichthum der Trier'schen Kirche zu Grabe gegangen. Ihr letzter Erzbischof und Churfürst, Clemens Wenceslaus, polnisch-sächsischer Prinz (1768—1802), mußte bei dem Einrücken der französisch-republicanischen Truppen in das Erzstift (1794) flüchten, um nie wieder zurückzukehren. Im Frieden von Lüneville (1801) wurde das linke Rheinufer an Frankreich abgetreten und in Folge des Concordates von demselben Jahre mit dem übrigen Frankreich kirchlich neu organisirt. Trier blieb allerdings noch bischöflicher Sitz, aber der erzbischöfliche Titel war erloschen und der bischöfliche Sprengel — das damalige Saardepartement — war an Umfang kaum mehr ein Drittel des vorigen mit nur 281 Pfarreien; der gegen den Rhein gelegene Strich — das Rhein- und Moseldepartement — war dem neu errichteten Bisthum Aachen zugetheilt worden, mit welchem Trier nebst Mainz, mit andern niederländischen Bisthümern, als Suffragansitze unter die Metropole von Mecheln gestellt war. Im Frühjahr 1802 wurden durch ein eignes Decret in den vier neuen Departementen am Rhein (die Erzstifte Trier, Cöln, Mainz) alle Orden, Stifte und geistliche Corporationen aufgehoben, die sämmtlichen Besitzungen und Güter zu Nationalgut erklärt und verkauft, eine große Anzahl von Kloster- und Stiftskirchen niedergerissen oder zu profanen Zwecken verwendet. Der Ertrag der damals in dem Saardepartement allein veräußerten Kirchengüter wurde, mit Ausschluß der Waldungen, die nicht veräußert wurden, auf mehr als sechzig Millionen Fr. angeschlagen. Nach dem Sturze Napoleons wurde auf dem Congreß zu Wien die wieder mit Teutschland vereinigte Rheinprovinz der Krone Preußen zugetheilt; der von Napoleon ernannte Bischof von Trier, Carl Mannay, verließ seinen Sitz (1816), und blieb dieser nun vacant, bis in Folge des Concordats mit Preußen (1821) — De salute animarum — eine neue Circumscription der preußischen Bisthümer (1824) vorgenommen wurde. Dieser neuen Begrenzung gemäß umfaßt das jetzige Bisthum Trier, mit Münster und Paderborn unter die Metropole von Cöln gestellt, die beiden Regierungsbezirke Trier und Coblenz, außerdem das oldenburgische Fürstenthum Birkenfeld und das hessen-homburgische Oberamt Meisenheim, ist eingetheilt in 26 Decanate mit 705 Pfarreien und zählt 736,680 Seelen. Dasselbe hat ein Priesterseminar mit einer vollständigen theologischen Lehranstalt, indem sieben Professoren die verschiedenen theologischen Fächer dociren. Gründer dieses Seminars war der letzte Churfürst Clemens Wenceslaus, der dasselbe sogleich nach Aufhebung des Jesuitenordens und mit den Gütern desselben im Erzstifte dotirt hat; der größte Wohlthäter desselben wurde Carl Mannay, der durch sein großes Ansehen bei Napoleon es (1804) erwirkt hat, daß alle damals noch nicht veräußerten Güter an das Seminar und das

Collegium (jetzige Gymnasium) zurückgegeben wurden. Auch der Bischof von Hommer (1824—1836) hat demselben ein namhaftes Vermächtniß hinterlassen. Auch besitzt das Bisthum seit Ostern 1840 ein Knabenconvict; ein Verein von Geistlichen und Laien hat dasselbe, in Anbetracht der immer mehr abnehmenden Zahl der Schüler des Gymnasiums und des zunehmenden Mangels an Geistlichen, behufs materieller Erleichterung des Studirens und einer sorgfältigern Erziehung der jungen Aspiranten aus freiwilligen Beiträgen und Collecten in der Diöcese gegründet; dankenswerthe Schenkungen und Vermächtnisse haben sich allmählig gefunden, und, während es mit 12 Knaben angefangen hatte, zählt es jetzt 161 Zöglinge, ist von dem Vereine 1846 dem Bischofe übergeben worden, und ist nunmehr das großartigste in ganz Teutschland. Ein in der Bulle De salute animarum stipulirtes geistliches Emeritenhaus besteht seit zwei Jahren, eingerichtet für zwölf Geistliche; das Gebäude für ein Demeritenhaus ist zwar 1852 übergeben worden, aber noch nicht eingerichtet. Klöster und klösterliche Anstalten in dem Bisthume bestehen — eine Congregation Redemptoristen zu Trier und eine zu Coblenz, eine Genossenschaft christlicher Schulbrüder zu Coblenz und ein Convent barmherziger Brüder daselbst, eine Congregation Welschnonnen zu Trier, ein teutsches Noviciat (Mutterhaus) barmherziger Schwestern des hl. Carl zu Trier, barmherzige Schwestern im Hospital zu Trier, im Knabenconvict, zu Saarlouis, zu Coblenz, Wallerfangen, Andernach, Ehrenbreitstein, und endlich zwei Klöster mit Pensionaten der Ursulinerinnen bei Ahrweiler und zu Nonnenwörth. — Die Geschichte und Geschichtsquellen der Trier'schen Kirche haben seit dem 16. Jahrhunderte recht fleißige Sammler und Bearbeiter gefunden, und dürfte sich schwerlich irgend ein Bisthum Teutschlands in diesem Betrachte mit dem von Trier messen können. Vorzüglich sind aber hier zu nennen die Annales Trevirenses von den Jesuiten Brower und Masen 2 Foliobde., die Metropolis Trevirensis von denselben (Mspt.), die Historia diplom. Trevirensis von v. Hontheim 3 Foliobde. und dessen Prodromus zu dieser Geschichte; der Codex diplomat. rheno-mosell. von Günther 5 Bde. 8., die Gesta Treviror., herausgegeben von Müller und Wyttenbach 3 Bde. 4., vorzüglich die Statuta synodal. et ordinationes archiepiscop. et episcop. Trevir. von J. J. Blattau in 9 Bden. 4. (1844—1852), die Canones der Synoden und die Verordnungen der Erzbischöfe und Bischöfe von Trier enthaltend vom achten Jahrhunderte bis auf den gegenwärtigen Bischof Arnoldi. [Marx.]

Triest, Bisthum. Die Stadt Tergeste, heutzutage: Trieste. Triest war seit dem Jahr 178 v. Chr. eine römische Colonie. Man nimmt an, daß der Apostelfürst um die Mitte des ersten Jahrhunderts den hl. Evangelisten Marcus nach Aquileja gesendet, und daß dieser den hl. Hermagoras zum ersten Bischofe der genannten, damals berühmten See- und Handelsstadt geweihet habe. Der hl. Hermagoras ordnete Glaubensboten nach Triest ab. In den ersten fünf Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung scheint Triest keine eigenen Bischöfe gehabt zu haben, sondern der Diöcese von Aquileja untergeordnet gewesen zu sein. Nach den neuesten historischen Forschungen beginnt die Reihenfolge der Bischöfe von Triest mit Frugiferus im J. 524. Von diesem bis auf den dermaligen Oberhirten, Barth. Legat, zählt Triest 84 Bischöfe. Im J. 1788 wurde das Bisthum Triest aufgehoben, und bildete nun einen Theil des in Folge des supprimirten Erzbisthums Görz neu entstandenen Bisthums Gradiska. Im J. 1791 wurde es unter dem Kaiser Leopold II. wieder hergestellt. In der neuern Zeit ward der Fortbestand dieses uralten Bisthums wieder in Frage gestellt, bis im J. 1821 die Erhaltung desselben ausgesprochen worden ist. Ueberdieß wurde die aufgehobene Diöcese Cittanova in Istrien (Dioecesis Aemoniensis) dem Triester Bisthume einverleibt; ferner wurde festgesetzt, daß der jeweilige Bischof von Triest auch Bischof von Capodistria (Episc. Justinopolit.) sein und heißen soll, welche

canonische Vereinigung in Folge der päpstlichen Bulle „In supereminenti“ im Jahr 1830 in Ausführung kam. — Das Triester Bisthum stand seit seiner Entstehung unter dem Metropoliten von Aquileja (s. d. Art.). Benedict XIV. hob das Patriarchat von Aquileja im J. 1752 auf, und errichtete anstatt dessen die Erzbisthümer von Görz und Udine (in welcher Stadt die Patriarchen seit Anfang des 15. Jahrhunderts residirten); dieses für den venezianischen, jenes für den östreichischen Antheil des ehemaligen Patriarchatssprengels von Aquileja. Dem neuen Erzbisthume von Görz wurden die Diöcesen von Triest, Pedena (in Istrien), Trient und Como in der Lombardei als Suffraganbisthümer zugewiesen. Das im Jahr 1791 wieder ins Leben getretene Bisthum von Triest, wurde dem damaligen Erzbisthum von Laibach untergeordnet. Nach Wiederherstellung des Erzbisthums von Görz im J. 1830 trat der Bischof von Triest wieder in den Metropolitanverband mit demselben. — Die historisch ermittelte Reihenfolge der Bischöfe von Triest beginnt, wie bereits bemerkt worden, mit dem Bischof Frugiferus in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts unter der Regierung des Gothenkönigs Theodorich. Bald darauf im J. 539 kam Istrien, zu welchem damals Triest gehörte, unter die Botmäßigkeit der bizantinischen Kaiser, welche in ihrem Reiche den Bischöfen auch eine weltliche Jurisdiction zugestanden haben, mit deren Ausübung ohne Zweifel auch die Bischöfe von Triest betraut wurden. Unter den Carolingern und ihren Nachfolgern erhielten die Bischöfe von Triest nach und nach verschiedene Hoheitsrechte, namentlich über die Stadt Triest, bis letztere in Folge von Transactionen gegen Ablösung in Geld an die Triester Stadtgemeinde übergingen, die sich im J. 1382 freiwillig dem Hause Oestreich unterwarf. Erst nachdem die Triester Bischöfe die Hoheitsrechte über Triest verloren hatten, fingen sie um die Mitte des 14. Jahrhunderts an, sich den Titel eines Grafen von Triest beizulegen, welchen sie bis in die Zeiten der Kaiserin Maria Theresia führten. — Das Recht den Bischof von Triest zu wählen, stand bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts dem dortigen Cathedralcapitel zu. Papst Pius II. (Aeneas Sylvius Piccolomini, früher vom J. 1447—1450 Bischof von Triest) nahm dem Capitel dieses Recht, um es für immerwährende Zeiten dem Landesherrn von Triest aus dem Hause Oestreich zu übertragen. — Die Ausdehnung der Triester Diöcese war zu verschiedenen Zeiten verschieden. Die ältesten Bestandtheile derselben waren die Stadt Triest mit ihrem Territorium, dann einige Pfarreien auf dem sogenannten Karste in der Grafschaft Görz, mehrere Seelsorgerstationen im nördlichen Istrien, und die Decanatsdistricte von Adelsberg und Finstriz, die, weil in Krain gelegen, im J. 1830 der Laibacher Diöcese einverleibt wurden. Dafür wurde aber die ehemalige Diöcese von Cittanova, einige Districte der vereinten Bisthümer von Parenzo und Pola mit dem Triester Diöcesansprengel vereiniget, und die ganze Diöcese von Capodistria dem Bischofe von Triest untergeordnet. Die kleine im J. 1788 aufgehobene Diöcese von Pedena (Petina) in Istrien wurde bereits im J. 1791 mit dem wiederhergestellten Bisthume von Triest vereiniget. — Die canonisch vereinigten Diöcesen von Triest und Capodistria zählen dermalen bei 235,000 Seelen, wovon auf die letztere 38,500 fallen. In Triest besteht ein Cathedral- und in Capodistria ein Concathedralcapitel, jenes mit 7, dieses mit 5 Domcapitularen mit Einschluß der Diginitäre (Propst, Domdechant, in Triest auch Domscholaster). In der neuern Zeit sind in Istrien mehrere Collegiatcapitel wegen Mangels an hinreichender Dotation aufgehoben worden, und bestehen solche nur noch in Cittanova und Pirano. In den vereinten Diöcesen von Triest und Capodistria gibt es 14 Decanate, 76 Pfarreien, 22 selbstständige Curatien (Kaplaneien) u. s. w., zusammen 317 Posten, wovon zu Anfang des J. 1852 32 unbesetzt waren. Außer den Benedictinerinnen in Triest hat die Triester Diöcese keine Klöster, in jener von Capodistria befinden sich Franciscaner (Observanten) und Capuciner in Capodistria, und Minoriten in

Pirano. S. Memorie storiche von Dr. Kandler. Triest 1847. Vergl. hierzu die Art. Kärnthen und Teutschland. [Gruscha.]

Triglav d. h. Dreihaupt, ein Götze der heidnischen Wenden, wurde besonders zu Brandenburg und Stettin verehrt. In letzterer Stadt hatte er auf dem höchsten der 3 Berge einen kunstvollen Tempel, dessen innere und äußere Wände geschnitzte und gemalte Bilder von Menschen und Thieren zeigten. Innerhalb desselben stand die hölzerne Bildsäule mit 3 silbernen Köpfen; das Gesicht war über Augen und Lippen mit einer goldenen Binde bedeckt. Er schien sich nicht um die Sünden der Menschen zu kümmern, daher wurden ihm auch keine Opfer gebracht; nur gezecht ward ihm zu Ehren! Im Tempel standen goldene und silberne Becher, die bei den lauten wilden Gelagen in den 3 andern Gontinen benutzt wurden; vergoldete mit Edelsteinen ausgelegte Thierhörner theils zum Blasen theils zum Trinken, Dolche und Messer dienten zum Schmucke, auch wurde der 10. Theil aller Beute im Tempel aufbewahrt. — Das Orakelpferd war groß, wohlgenährt und von schwarzer Farbe; sein Sattel, mit Gold und Silber verziert, hing in einer Gontine. Galt es gegen die Feinde auszuziehen, so führte der Priester das gesattelte Roß am Zügel über neun je eine Elle von einander abstehende Spere dreimal hin und zurück; berührte es keine der Lanzen, so sah man darin ein Wahrzeichen für den Auszug zu Roß. Der hl. Otto (s. d. Art.) ließ das Orakelpferd, nach der Bekehrung Stettins, im Auslande als Zugthier verkaufen und schickte die drei Köpfchen des Triglav als Zeugniß des überwundenen Heidenthums nach Rom. Siehe Andreas, vita s. Ottonis III, 1. Vergl. hierzu den Art. Rügen. [Weltzel.]

Trikerion nennt man die dreiarmige Kerze, die der griechische Bischof in der rechten Hand hält, wenn er den Segen gibt. Es gilt als ein Symbol, daß aller Segen von dem dreieinigen Gotte komme.

Trinitarier oder der Orden von der hl. Dreieinigkeit zur Auslösung der Gefangenen, auch Mathuriner und Eselsbrüder genannt, war ein religiöser Orden, welcher unter Papst Innocenz III. seinen Anfang nahm, und sich besonders in Frankreich, in Spanien und Italien eines raschen Aufblühens erfreute. Keines wahren Christen Herz konnte ungerührt bleiben bei dem traurigen Schicksale so vieler Christen, die damals in der Gefangenschaft der wilden fanatisch nach Vergrößerung ringenden Saracenen schmachteten, die weithin der Schrecken der christlichen Völker geworden waren. Ein kirchlicher Orden mit dem Zwecke, das Loos der christlichen Gefangenen zu mildern, und sie den Händen der Ungläubigen zu entwinden, war daher in jenen Zeiten der eben nicht glücklich zu Ende gehenden Kreuzzüge ein wahres Zeitbedürfniß, von allen guten Christen mit Jubel begrüßt. Aber die Ausführung eines so großen Werkes — sie forderte ungewöhnlichen Muth und ungewöhnliche Selbstopferung, die nur ein Heiliger zu bringen vermochte. Dieser Heilige fand sich in dem Diener Gottes Johann von Matha, welcher in Verbindung mit dem hl. Felix von Valois das große um die Menschheit so verdienstliche Werk der Nächstenliebe angriff, nachdem ein Wink des Himmels ihn unverkennbar als das erkorene Werkzeug Gottes bezeichnet hatte. Johann von Matha, in dem Flecken Faucon in der Provence 1160 von frommen und vornehmen Eltern geboren, zeigte schon in früher Jugend eine vorherrschende Neigung zum geistlichen Stand. Diesem Berufe folgend, begann er seine Studien zu Aix, setzte sie zu Paris fort, wo er nach Vollendung des theologischen Curses die Doctorwürde erhielt. Sein ausgezeichneter Ruf in der Wissenschaft und sein beispielvoller Wandel bewogen den Bischof von Paris, ihn zum Priester zu weihen. Er sollte in dieser Stadt der studirenden Jugend als ein Musterbild in Tugend und Weisheit vorleuchten. Da fügte es sich, daß Johann v. Matha bei der Darbringung seines ersten hl. Meßopfers mit einer himmlischen Erscheinung beglückt wurde. Es erschien ihm während der

Erhebung der hl. Hostie ein Engel in Gestalt eines schönen Jünglings, der weiß gekleidet, und auf dem Kleide ein rothes und blaues Kreuz hatte. Auf beiden Seiten des Engels erschien ein Sclave mit schweren Ketten beladen; der eine der Sclaven schien ein Christ, der andere ein Heide zu sein. In diesem Gesichte erkannte sofort der hl. Mann Gottes seinen Beruf, die Gefangenen aus den Händen der Ungläubigen loszukaufen. Um den Willen Gottes noch besser zu erforschen, begab sich Johannes in einen dichten Wald, nicht weit von dem Marktflecken Gandeln im Bisthum Meaux. Hier fand er durch göttliche Fügung den hl. Einsiedler Felix von Valois, der in dieser Einöde bereits Jahre lang in strengem Bußleben zugebracht hatte. Die gleiche Gesinnung verknüpfte die beiden Diener Gottes zu inniger Freundschaft, beide dienten Gott durch Wachen, Fasten, Beten und Betrachten. Die Klausner unterhielten sich gerade an dem Waldbrunnen über die unendliche Güte Gottes; sieh, da kam aus dem Dickicht des Waldes ein Hirsch, der ein Kreuz von blauer und rother Farbe zwischen dem Geweihe trug, das gerade so gestaltet war, wie es früher Johannes an dem Engel gesehen hatte. Die Deutung lag ihnen nahe; es war die Erledigung gefangener Christen aus der Gewalt der Mohammedaner, und dafür wollten sie nun Gott ihr Leben opfern. Sie faßten den Entschluß, nach Rom zu reisen, um dem eben gewählten Papste Innocenz III. ihre Sache zu empfehlen. Innocenz freute sich über so großen Seeleneifer, trug die Angelegenheit im Gebete Gott vor, und da er am 28. Januar im Lateran die hl. Messe las, hatte er dasselbe Gesicht, welches Johannes bei seiner ersten hl. Messe gehabt hatte. Darin den göttlichen Willen erkennend, verordnete er feierlich die Errichtung des Ordens der Trinitarier oder „der Brüder des Ordens der allerheiligsten Dreifaltigkeit zur Erledigung der Gefangenen", und befahl den Brüdern, ein weißes Kleid zu tragen mit einem roth und blauen Kreuz auf der Brust. Zum ersten Ordensgeneral bestimmte der Papst Johannes von Matha. Der König Philipp August bewilligte den hl. Männern die Einführung ihres Ordens in Frankreich. Der Bischof von Paris und der Abt von St. Victor erhielten den Auftrag zur Ausarbeitung von Satzungen für die neuen Ordensbrüder, und zur Beschaffung eines Klosters. Gauthier von Chatillon wies ihnen auf seinen Gütern zum Neubau des ersten Klosters jene Stelle an, wo ihnen der weiße Hirsch erschienen war, weßhalb das neue Kloster Cerfroy, das Kloster „zu Hirschbrunnen" genannt wurde. Margaretha, Gräfin von Burgund, bedachte es mit Einkünften für zwanzig Religiosen. Cerfroy, dem Felix von Valois als Abt vorstand, ist stets das Haupt oder Mutterhaus des ganzen Ordens verblieben. Der Papst schenkte dem Orden das Haus des hl. Thomas della Navicella (auch in formis oder di forma Claudia genannt) in Rom zu einer zweiten Niederlassung. Der neue Orden bewies durch die ihm von allen Seiten werdende Theilnahme und sein schnelles Wachsthum, daß er den Segen und den Schutz des Himmels für sich habe. England und Frankreich lieferten gleich Anfangs dem Orden viele und ausgezeichnete Mitglieder, so die berühmten Gelehrten Johann Anglic von London und Wilhelm Scot von Oxford; Peter Corbelin (später Erzbischof von Sens) und Jacob Sournier. Johannes wollte alsbald das Werk der Erlösung der Christensclaven selbst in die Hand nehmen und nach Africa reisen. Allein dießmal hielt ihn der Papst, der ihn zu andern Diensten nöthig hatte, noch zurück; statt seiner gingen Anglic und Scot als die ersten Unterhändler nach Marocco zum Sultan Miramolin, und waren so glücklich, im J. 1200 schon 186 Christen aus der Sclaverei loszukaufen, und der heißersehnten Heimath zurückzugeben. In demselben Jahre erhielten die Brüder ein Kloster Honscotte in Flandern und ein anderes zu Arles. Ueberall fand der Orden Beiträge und Stiftungen. Nun erbat sich Johannes vom Papste als eine besondere Gnade, selbst nach Africa überschiffen zu dürfen. In Spanien, durch welches Land Johannes seinen Weg nahm, befeuerte er Könige

und Fürsten, Anstalten zur Loskaufung der Christensclaven zu gründen. Dann schiffte er nach Tunis, befreite dort unter unsäglichen Beschwernissen und Leiden 120 Christen, in welchen er den erloschenen Glauben wieder zu wecken, sie zu trösten und in der Religion zu unterrichten bemüht war. Dabei hatte er Schmach aller Art zu erdulden, und schwebte in fortwährender Lebensgefahr. Einmal fand man ihn in der Stadt Tunis von Schlägen übel zugerichtet und im Blute schwimmend: dabei war er fröhlich und wünschte des Martyrertodes zu sterben, oder doch in türkischer Gefangenschaft sein Lebensende abzuwarten. Doch die Vorsehung hatte es anders beschlossen, und ihm auf wunderbare Weise die Rückkehr gebahnt. Johannes begab sich mit sämmtlichen Sclaven, die er auffinden konnte, auf ein Schiff, stieß vom Lande, und suchte das weite Meer. Allein die Barbaren eilten ihm nach, zerbrachen Steuerruder und Mast, zerrissen die Segel, und gaben das Fahrzeug den tobenden Wellen zum sicheren Untergange preis. In dieser Noth nimmt Johannes inbrünstig betend seine Zuflucht zu Gott, hängt seinen Mantel und die Mäntel seiner Ordensbrüder gleich Segeln auf, fleht zu Gott, Er wolle der Steuermann sein, und steigt das Crucifix in der Hand und Psalmen singend auf das Verdeck, sich vollkommen der Leitung des Himmels anheimgebend. Da erhebt sich ein günstiger Wind, und treibt das Schiff in wenigen Tagen in den Hafen von Ostia. Mittlerweile hatte Felix von Valois in Frankreich neue Klöster errichtet, und für ein solches auch zu Paris eine Stelle erworben, wo eine Capelle des hl. Mathurin stand, daher dann der Orden auch den Namen der **Mathuriner** erhalten hat. **Eselsbrüder** hießen die Mitglieder dieses Ordens davon, weil ihnen nach der ursprünglichen Regelstrenge nur der Gebrauch von Eseln auf ihren Reisen gestattet war. Eine spätere Milderung gestattete ihnen auch den Gebrauch von Pferden, so wie den Genuß von Fleischspeisen, die ihnen anfänglich gleichfalls untersagt waren. Johann, obschon geschwächt durch Arbeit und Ungemach, bereiste dennoch Italien, Spanien und Frankreich, um seine Klöster zu visitiren, und, wo es anging, neue zu errichten, dem Verfall der Zucht zu wehren, das Wort Gottes zu predigen, und die Irrlehren der Albigenser zu beseitigen. Er ordnete eine besondere Andacht an zur Anbetung der allerheiligsten Dreieinigkeit und übergab seinen Orden, so wie sich selber dem Schutze der Mutter Gottes. Der König Philipp August von Frankreich ernannte unsern Heiligen zu seinem Hoftheologen, geistlichen Rath und Capellan, welcher Titel nachher den Ordensgeneralen der Trinitarier verblieben ist. Auf Geheiß des Papstes begab sich Johannes von Paris nach Rom, wo er seine zwei letzten Lebensjahre auf die Besuchung der Gefangenen, auf die Sorge für die Armen und Kranken, und auf die Predigt des göttlichen Wortes verwendete. Diese letztere war mit einem außerordentlichen Erfolge gesegnet, da Niemand dem Geiste, der aus ihm sprach, zu widerstehen vermochte. Am 21. December 1213 beschloß Johannes sein thaten- und segensvolles Leben zu Rom, im 61 Jahre seines Alters, im 16. nach der Bestätigung seines Ordens. Nicht lange zuvor (am 20. Januar 1212) war ihm Felix von Valois zu Paris in das bessere Leben vorangegangen. Der Trinitarierorden gewann eine ungemein schnelle Ausbreitung; dieß allein schon genügt zum Beweise, daß ein solcher aus der wahren christlichen Nächstenliebe hervorgegangener Orden ein dringendes Bedürfniß gewesen ist in jener Zeit, wo der fünfte Kreuzzug so ungünstig für die Christen verlaufen war, und die Kämpfe des christlichen Abendlandes mit den dadurch ermuthigten Ungläubigen immer häufiger und drohender wurden. Honorius III. bestätigte nach dem Tode der zwei heiligen Stifter den Orden; auch Clemens IV. approbirte 1267 dessen Regel. In kurzer Zeit zählte der Orden 250 Convente: diese theilte man in 13 Provinzen, davon trafen sechs auf Frankreich (Frankreich selbst, Normandie, Picardie, Champagne, Languedoc, Provence), drei in Spanien (Neu- und Altcastilien und Aragonien), eine in Italien, und eine in Por-

tugal. Die vormalige Provinz England umfaßte 43 Klöster, Schottland zählte deren neun, und die Provinz Irland 52 Klöster, der großen Menge derselben in Sachsen, Böhmen, Ungarn und in andern Ländern nicht zu gedenken. Wie bei allen menschlichen Instituten, so trat auch bei den Trinitariern im Laufe der Zeit da und dort Lauigkeit, Nachlässigkeit in Befolgung der Ordenszucht, Meinungsverschiedenheit, kurz Vergessenheit des ursprünglichen Zieles — ein; dieser Umstand weckte in gewissenhaften Männern den Gedanken, Verbesserungen, Reformen in's Werk zu setzen. Den Anfang dazu machten um 1573 in Frankreich zwei Einsiedler, Namens **Julian de Nantonvill** und **Claude Aleph**, welche mit päpstlicher Erlaubniß das Ordenskleid anlegten, und ihre Einsiedelei in ein Trinitarierkloster umwandelten. Das Wesentliche der Reform bestand darin, daß sie die erste von Clemens IV. gebilligte Regel beobachteten, sich des Fleisches enthielten, wollene Hemden trugen, und um Mitternacht Metten hielten. Diese Verbesserung ward aber vom ganzen Orden erst 1635 auf Befehl Urbans VIII. eingeführt. In Spanien fügten eifrige Regelfreunde der Verbesserung noch das Gebot des Barfußgehens hinzu, weßhalb die spanischen Trinitarier auch die **unbeschuhten** Trinitarier genannt wurden. Dieselben verdanken ihre Einführung besonders dem frommen Eifer des **Johannes Baptista de la Concepcion**, der sie nach dem Muster der Carmeliterbarfüßer 1596 in dem neugestifteten Kloster zu Val de pennas einrichtete. Auch diese Congregation hatte einen raschen Fortgang, und theilte sich in drei Provinzen, die der Empfängniß, des hl. Geistes und der Verklärung. Auch in Polen fand sie Aufnahme, indem ihr König Johann III. außer einem Kloster zu Lemberg, mehrere Conventshäuser anwies. In Wien schenkte ihnen Kaiser Leopold ein Haus; von dort aus verpflanzten sie sich nach Böhmen und Ungarn. In Italien entstanden Convente zu Turin, Livorno, Rom u. a. In Frankreich sorgte der Bruder **Hieronymus Halies** für ihre Ausbreitung durch die Convente zu Aix, Châteaubriand, Seyne, Brignole, Mont, St. Quiris, Luc, Marseille u. a. Auch einen **Frauenorden** der Trinitarier hat Johann von Matha in Spanien 1201 gestiftet, und ihn der Oberleitung der Infantin Constantia, Tochter Peters II., Königs von Aragonien, der ersten Superiorin des Ordens, anvertraut. Im J. 1612 hat Francisca de Romero, Tochter des spanischen Generals Julian de Romero, ein Kloster für Nonnen dieses Ordens zu Madrid gegründet. — Die rettende Hand, welche der Trinitarierorden überhaupt der Menschheit geweiht, hat selbst America anerkannt, und ihm Aufnahme gewährt. In Europa besaß der Orden im 18. Jahrhunderte mit Einschluß der in Spanien eingeführten Trinitarierbarfüßer 300 Klöster. Man hat berechnet, daß in 437 Jahren (bis 1635) 30,720 Sclaven durch diesen Orden losgekauft wurden. Mit dem im Verlaufe der Zeit erkaltenden Eifer seiner Mitglieder mußte auch der Einfluß des Ordens und die Zahl seiner Häuser in Abnahme gerathen. Ohnehin hat in neuerer Zeit die auf Abbruch des Alten speculirende Säcularisation auch an dieses religiöse Institut ihre vernichtende Sichel angelegt, vornämlich in Spanien und Portugal, wo die Trinitarier, außer America, noch die meisten Klöster hatten. — Die **Regel** des Ordens der Trinitarier betreffend, so ist dieselbe im Wesentlichen die Regel des hl. Augustinus und der regulirten Chorherren, obgleich die Natur ihrer Bestimmung auch eigenthümliche Statuten nöthig machte. Unter den letzteren ist beachtenswerth jenes Hauptstatut, das darauf hinzielte, daß der Hauptzweck des Ordens die Loskaufung der gefangenen Christen, nicht aus dem Auge verloren werde, das Statut: daß stets der dritte Theil der Einkünfte für den ebenerwähnten Zweck verwendet werden sollte. Die Provinciale hießen **Minister**, und wurden für drei Jahre ernannt. In der Kleidung herrschte von Anfang an nur darin Gleichförmigkeit, daß die Trinitarier ein **weißes Gewand** trugen mit **blau** und **rothem Kreuze** auf Scapulier und Mantel; Schnitt und Form war nicht überall gleich. Die Barfüßer tragen Rock

und Scapulier von grobem weißen Tuche mit dem blau und rothen Kreuz, darüber eine braune Mozetta mit Capuze. Nahe verwandt, aus gleichen Ursachen entsprungen, und dieselben Zwecke verfolgend war der auch der Zeit nach dem Trinitarierorden enge sich anschließende Ritterorden, gestiftet ebenfalls durch einen Franzosen, einen vornehmen Laien, Namens Petrus Nolasco (s. den Art. Nolascus), welcher in Verbindung mit Raymund von Pennaforte und König Jacob von Aragonien im J. 1223 zu Barcelona ein kirchlich-militärisches Institut gründete, das gleichfalls bestimmt war, die Ketten der in muselmännischer Gefangenschaft schmachtenden Christen zu brechen, und den Namen Ordo B. Mariae de mercede führte, da er dem besonderen Schutze der seligsten Jungfrau empfohlen war. Schon in den zwei ersten Zügen soll es dem hl. Stifter gelungen sein, in den Königreichen Valencia und Granda 400 Christen den Mohammedanern zu entreißen. — Die Neuzeit hat in ihren katholischen Missionen den Geist christlicher Aufopferung für die Nebenmenschen wieder zu erwecken getrachtet; die neueste Zeit hat einen Verein aufzuweisen, der zwar nicht die Aufgabe hat, Sclaven loszukaufen, aber den gleich wohlthätigen Zweck verfolgt, unglückliche Heidenkinder dem zeitlichen und ewigen Tode zu entreißen, es ist der vom seligen Bischofe Forbin-Janson gestiftete „Verein der hl. Kindheit oder Verein der christlichen Kinder zur Rettung der Heidenkinder in China und andern heidnischen Ländern“ (s. d. Büchlein v. P. Waser, 5. J. Einsied. 1852). — Vergl. Bonav. Baro, annal. ord. St. Trin. — Holsten. T. III. — Hurter, Bd. IV. Biedenfeld, Gesch. des Mönchswesens. Weim. 1837. 1. Bd. — Histoire des Ord. relig. T. II. Thom. Broughtons hist. Lexic. u. s. w. Vgl. hierzu d. A. Sclaverei. [Dür.]

Trinität. — Das Dogma von der Trinität handelt von dem Verhältnisse der Persönlichkeit zu dem Wesen Gottes, genauer davon, wie sich das Leben Gottes in sich selbst als ein persönliches darstelle. Da sich nun die Kirche gerade durch ihr Bewußtsein hierüber von den Juden und Heiden unterschied, so mußte dieß Dogma schon früh zur Entwicklung kommen und seinem Inhalte nach bestimmt werden. Diese Bestimmungen finden sich nun in den Symbolen, den öffentlichen Glaubensbekenntnissen der Kirche. In der unmittelbarsten Form, noch ganz an die ursprünglich historische Gestalt des christlichen Bewußtseins anlehnend, finden wir das Dogma im apostolischen Symbolum. Der Glaube an Gott ist hier so ausgedrückt, daß er sei ein Glaube a) an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, b) an Jesum Christum, seinen einzigen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom hl. Geiste, geboren aus Maria der Jungfrau, c) an den hl. Geist. Ist nun auch hiemit im Allgemeinen bestimmt, die Einheit Gottes bestehe in drei Personen, so erscheint doch diese Einheit nicht, wie sie an sich in Gott ist, abgesehen von der Welt, sondern wie sie in den drei Personen in Beziehung auf die Welt sich darstellt. Dieses Geschichtliche, daß Gott der Welt sich in drei Personen offenbart habe, war für das apostolische Symbolum die Hauptsache. Daraus entstand aber für die christliche, von diesem Gottesbewußtsein ausgehende Wissenschaft die Aufgabe, das Dogma von dieser empirisch-geschichtlichen Form zu befreien und zum speculativen Begriffe fortzubilden, indem sie das Verhältniß der drei Personen zu Gott an sich festzusetzen suchte, wobei aber das Geschichtliche die empirische Basis blieb. Die Kirche folgte diesem wissenschaftlichen Processe der Dogmenbildung, und schloß denselben mit den Bestimmungen, welche sie auf dem Concil von Nicäa (im J. 325) als Dogma erließ. Hier fand sich die Kirche in der Lage, nicht bloß die falschen Bestimmungen der Häretiker einfach zurückzuweisen, sondern auch für das fragliche Verhältniß der Personen zur Einheit Gottes den angemessenen, adäquaten Ausdruck zu finden, und dadurch das Dogma aus der Vermittlung wieder in die volle Unmittelbarkeit des Glaubens zurückzuführen. Es ist nämlich das Verhältniß des Sohnes (und damit von selbst auch das des hl. Geistes) zum Vater so normirt, daß er sei Ein

Herr Jesus Christus, der Sohn Gottes, der Eingeborene, der vom Vater, d. i. aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist (τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός), Gott aus Gott, Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gotte, daß er gezeugt, nicht geschaffen, gleichen Wesens mit dem Vater sei (ὁμοούσιος τῷ πατρί). Andererseits aber wird die empirisch-geschichtliche Basis, welche Gott dem allmächtigen Vater die Schöpfung, dem Sohne die Erlösung beilegte, festgehalten, und dadurch die Identität der in ihrem An- und Fürsichsein erkannten Personen mit den geschichtlich sich offenbarenden Personen, also die Identität der neuen Form des Dogmas mit der frühern gesichert, nur daß jetzt auch die Einheit der Personen in ihrem Wirken nach außen hervorgehoben werden muß, was in der Bestimmung geschieht, daß der allmächtige Vater, der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge, Alles durch seinen Sohn geschaffen habe. Der Kreis der falschen Vorstellungen aber, welche auf Grund der obigen positiven Bestimmungen vom Glauben ausgeschlossen werden, umfaßt alle diejenigen Momente, durch welche ebenfalls von der empirisch-geschichtlichen Basis aus endliche Verhältnisse auf die göttlichen Personen übertragen, und diese dadurch von ihrem Leben an und für sich und in der Einheit des göttlichen Wesens losgerissen, mit dem Geschöpflichen identificirt waren. Auch hier beschränkt sich das Concil auf die Person des Sohnes, und schließt von ihm die Vorstellung aus, als habe es eine Zeit gegeben, wo er nicht war, daß er nicht war, ehe er gezeugt wurde, daß er aus Nichts geworden, oder aus einer andern Substanz oder einem andern Wesen, oder daß der Sohn geschaffen, wandelbar oder veränderlich sei. Endlich aber wird die Relation angegeben, in welcher der Vater als Person zum Sohne als Person steht, und diese als Zeugung, als Setzung einer wesensgleichen Person bestimmt. Das Wichtigste in diesen dogmatischen Bestimmungen ist, daß durch sie ein für alle Mal das persönliche Leben Gottes als ein immanentes, als ein unabhängiges von seinem Verhältnisse zur Welt festgestellt worden war. Hiemit aber trat die Frage nach der Beziehung der Personen untereinander um so entschiedener hervor. Was nun zunächst geschehen mußte, war eine Vervollständigung des Dogmas in Betreff des hl. Geistes. Diese wurde dann auch gegeben durch das Constantinopolitanische Symbolum (v. J. 381), welches vom hl. Geiste lehrt, a) daß er der Herr sei, welcher lebendig mache, b) daß er vom Vater ausgehe, und mit dem Vater und Sohn (zugleich) angebetet und gepriesen werde, c) und daß er geredet habe durch die Propheten. Was hiemit gesagt sein soll, ist offenbar dieses, daß er, wie der Sohn, mit dem Vater wesensgleiche Person sei, vom Sohne aber sich unterscheide durch die Art und Weise, wie er das Sein vom Vater empfängt. Was dieses Symbol sonst noch über den Sohn enthält; daß er nämlich vom Vater vor aller Zeit gezeugt sei, ist wesentlich nichts anders, als Zusammenfassung der negativen Bestimmungen des Nicänums. Diese beiden Symbole sind dann später auf den allgemeinen Concilien von Ephesus (im J. 431), von Chalcedon (v. J. 451), dem zweiten und dritten Concile von Canstantinopel (v. J. 555 u. 680) einfach wiederholt und von Neuem bestätigt worden. Das zweite Concil von Ephesus thut dieß mit allen frühern allgemeinen Concilien. — Dadurch nun, daß von unserem Dogma alle ihm ursprünglich anhaftenden empirisch-geschichtlichen Beziehungen abgestreift waren, wodurch dasselbe reiner Ausdruck des innern Lebens Gottes wurde, mußte es endlich auch in dieser Form für das gläubige Bewußtsein bestimmt und seinen einzelnen Momenten nach als Begriff festgestellt werden. Dafür aber waren in der jetzigen Form desselben bereits alle Elemente gegeben. Es lehrte nämlich nichts anders, als daß das eine Leben der Gottheit sich vollziehe in dem Ineinanderleben dreier wesensgleicher Personen, weiterhin war die Form dieses Lebens dahin bestimmt, daß der Sohn vom Vater gezeugt werde, der hl. Geist aber vom Vater ausgehe. Hiemit war unter den Personen ein

Doppeltes gesetzt: Gleichheit des Wesens und Unterschied der Personen, in Beiden aber zumal die Einheit des göttlichen Seins und Lebens. Dadurch war das Dogma in formeller Hinsicht so zu sagen reif geworden, in der Totalität aller seiner Momente ausgesprochen und als concreter Begriff vollendet zu werden. Dieses ist denn nun geschehen in dem von der Kirche recipirten und approbirten Symbolum Quicunque, dem sogenannten Athanasianischen. Es zerfällt dieses, soweit es die Trinität betrifft, in zwei Theile. Der erste handelt von der wesentlichen Gleichheit der drei Personen unter einander in Bezug auf die Gottheit, der zweite von der Verschiedenheit derselben vermöge der Relation, in welcher sie zu einander stehen. In Betreff des ersten Punctes heißt es, daß wir Einen Gott in drei Personen und drei Personen in einer Gottheit verehren müssen, und zwar, daß wir weder die Personen mit einander vermengen, noch das göttliche Wesen zertrennen, kurz: sowie die völlige Identität der Personen mit der Gottheit, wird ebenso entschieden auch die Verschiedenheit der Personen von einander gelehrt. Denn eine andere (alia) Person ist die des Vaters, eine andere die des Sohnes und eine andere die des hl. Geistes. Und doch ist die Gottheit des Vaters und des Sohnes und des hl. Geistes nur Eine, gleich in der Herrlichkeit und gleich in ewiger Majestät; was der Vater ist, das ist auch der Sohn und der hl. Geist. Diese Gleichheit der Personen wird dann durchgeführt an den einzelnen Momenten des Gottesbegriffes: der Ungeschaffenheit, Unendlichkeit, Ewigkeit und Allmacht. Diese Bestimmungen gelten von allen Personen und von jeder. Als der Schluß aus dieser Ausführung kann dann angesehen werden, was folgt: So ist der Vater Gott, der Sohn Gott und der hl. Geist Gott; und doch sind sie nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott. So ist der Vater Herr, der Sohn Herr und der hl. Geist Herr; und doch sind sie nicht drei Herrn, sondern Ein Herr. Denn so faßt das Symbolum nun das Gesagte zusammen, sowie wir gemäß der christlichen Wahrheit eine jegliche Person für sich (singillatim) als Gott und Herrn bekennen müssen, ebenso verbietet uns die katholische Religion, sie drei Götter oder Herrn zu nennen. Was nun im ersten Theile bloß vorausgesetzt war, nämlich daß die Personen wirkliche Personen, d. h. unterschiedene Existenzen seien, das wird nun im zweiten Theile ausgeführt, aber so, daß mit den Unterschieden, also mit den Personen zugleich immer auch die Einheit des Wesens gesetzt wird. Vom Vater heißt es, daß er von Keinem weder gemacht, noch geschaffen, noch gezeugt ist; vom Sohne, daß er vom Vater allein (a solo patre) nicht gemacht, nicht geschaffen, sondern gezeugt ist (genitus); vom hl. Geiste, daß er vom Vater und Sohn nicht gemacht, nicht geschaffen, nicht gezeugt, sondern ausgehend ist (procedens). In dieser Verschiedenheit ihres Ursprungs besteht nun das Singuläre der drei Personen. Es gibt also nur Einen Vater, nicht drei Väter, nur Einen Sohn, nicht drei Söhne, nur Einen hl. Geist, nicht drei hl. Geister. Indem aber so in das ewige Vollendetsein Gottes die Bestimmung des Werdens aufgenommen ist, so handelt es sich endlich darum, beides in seiner Einheit aufzufassen und dadurch die äußere Form des endlichen Lebens von dem göttlichen zu entfernen. Geschieht aber dieß, so kann das abschließende Moment des Symbolums nicht anders lauten, als es wirklich lautet, nämlich daß in dieser Trinität nichts früher oder später, nichts größer oder kleiner sei, sondern daß alle drei Personen gleich ewig und gleichwesentlich unter einander sind (coaeternae sibi sunt et coaequales). Dieß ist aber identisch mit der an die Spitze gestellten Bestimmung, daß die Einheit in der Dreiheit, und die Dreiheit in der Einheit zu verehren sei. Dadurch wird es denn auch gewiß, daß das Dogma wirklich den Begriff des Trinitätsglaubens ausspreche, insofern das in seinen Momenten auseinandergelegte Dogma sich schließlich wieder aus der Vielheit in seine ursprüngliche Einheit zurücknehmen und zusammenfassen läßt. Vergleichen wir nun die Form dieses Symbolums mit den frühern, so ist sogleich ersichtlich, daß die bisher vorhandene empirisch-geschichtliche

Basis als Ausgangspunct gänzlich verschwunden, dafür aber nur noch in der Bestimmung des Wesens der einzelnen Personen Rücksicht auf die geschaffene Wirklichkeit überhaupt an die Stelle getreten ist. Soll aber die Trinität rein als das immanente Leben Gottes dargestellt werden, so wird endlich auch diese noch fallen müssen. Dieses, aber auch nur dieses ist noch der einzig mögliche Fortschritt in der Entwicklung unsers Dogmas. In solcher Gestalt finden wir es denn ausgesprochen auf dem vierten Concil von Constantinopel (act. X.): Credimus in unum Deum, in tribus consubstantialibus et divinis et principalibus personis, unum quidem et singularem Deum secundum rationem substantiae, trinum autem vel tria, si eum secundum rationem personarum praedicamus; — und auf dem vierten Lateranconcil (cap. I.): Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater, Filius et Spiritus Sanctus; tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Namentlich in dieser letztern Fixirung des Dogmas durch das Lateranensische Concil zeigt sich das Bewußtsein, die Trinität rein in ihrem An- und Fürsichsein gefaßt zu haben, in der bestimmt hervorgehobenen Transcendenz des Inhaltes über die Form des Begriffs. Immer aber ist es ein Zeichen der vollzogenen Vermittlung eines dogmatischen Begriffs, wenn mit und durch die Erkenntniß desselben schließlich diejenige Seite, wornach er unerkennbar ist oder über das Erkennen hinausgeht, zum Bewußtsein kommt. In dieser Form ist nun aber das Dogma geeignet, in seiner vermittelten Unmittelbarkeit wiederum in das practisch kirchliche Leben einzutreten und in liturgischer Gestalt zu erscheinen, wie in der Praefatio de sanctissima Trinitate, wo es heißt: Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus: qui cum unigenito Filio tuo et Spiritu Sancto unus es Deus, unus es Dominus: non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae. Quod enim de tua gloria revelante te credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu Sancto sine differentia discretionis sentimus, ut in confessione verae sempiternaeque Deitatis et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in majestate adoretur aequalitas. — In dieser Gestalt liegt nun unser Dogma in dem Glauben der Kirche vollendet vor, und in derselben Gestalt müssen wir es annehmen und in uns aufnehmen, wenn wir den Glauben der Kirche wirklich uns aneignen wollen. Allein indem uns die Kirche diesen Glauben überliefert, so knüpft sie daran die weitere Bestimmung, daß er Offenbarung, d. h. ihr von Gott vermitteltes Wissen sei. In dem Begriffe der Offenbarung liegt nun dieß, daß sie das göttliche Wissen um sich selbst in der F o r m des menschlichen Bewußtseins enthalte, also eine Synthese von Inhalt und Form sei, und da nun jener Inhalt das Unendliche, diese Form aber eine endliche ist, so ist nicht bloß im Allgemeinen in Betreff der Offenbarung, sondern auch bei jedem Momente derselben die Frage nach dem Verhältnisse der Form zum Inhalte aufzuwerfen, und zu erkennen, inwiefern diese bestimmte endliche Form der geeignete und angemessene Ausdruck für dieses bestimmte Moment im Inhalte der Offenbarung ist. Indem wir aber so den Inhalt des Dogmas in seiner bestimmten endlichen Form zu denken suchen, vollziehen wir den speculativen Begriff desselben, indem die Speculation gerade darin besteht, das Bild des unendlichen Geistes im Endlichen wie in einem Spiegel wiederstrahlen zu sehen. Die Ausdrücke nun, in welche man den Begriff des dreifaltigen Gottes zu fassen suchte, beziehen sich entweder auf das Allgemeine und die Substanz, wie *οὐσία, φύσις, θεότης;* substantia, essentia, natura, divinitas, deitas, oder sie bezeichnen das Besondere und Persönliche, wie *ἰδιότης, ὑπόστασις, πρόσωπον, ὑφιστάμενον;* proprietas, persona, suppositum, subjectum. Was mit der ersten Reihe von Ausdrücken gesagt werden will, ist an sich deutlich. Es wird nämlich dadurch das abstracte, begrenzte und begrenzende Fürsichsein der Personen aufgehoben, indem die Substanz das Eine Sein, die Natur das Eine Leben, welches sie durch-

dringt, die Gottheit das einheitliche Ineinandersein der Personen bezeichnet. Sie drücken also gerade, wie auch in der endlichen Wirklichkeit das Gemeinsame und Allgemeine aus. Was nun die zweite Reihe der zur Bezeichnung des Eigenthümlichen und Besondern gebrauchten endlichen Begriffe betrifft, so ist fürs Erste zu bemerken, daß ein Unterschied zwischen πρόσωπον und ὑπόστασις, persona und subjectum nicht besteht. Gleichwohl aber hat der Sprachgebrauch hinsichtlich des Wortes ὑπόστασις eine Zeit lang geschwankt, indem die Griechen es zuweilen auch in gleicher Bedeutung wie οὐσία gebrauchten. Der Streit hierüber wurde auf einer 357 unter Athanasius zu Alexandrien gehaltenen Synode beigelegt. Von da an verstanden die Griechen unter ὑπόστασις ganz dasselbe, was die Lateiner unter persona verstehen. Es ist nun nicht zu leugnen, daß diese Unterscheidung zwischen ὑπόστασις und οὐσία, nach dem griechischen Sprachgebrauche zu urtheilen, an sich etwas Conventionelles ist, wodurch die Möglichkeit der genannten Mißverständnisse zwischen Griechen und Lateinern von selbst erhellt, und darum ist auch später noch, als man ὑπόστασις mit persona identificirte, ein Rest der ursprunglichen Bedeutung dieses Wortes zurückgeblieben. Es ist nämlich aus dem spätern Sprachgebrauch gewiß, daß man durch dieses Wort zugleich die Beziehung der Person auf das allgemeine Wesen, die Person also in der Einheit der göttlichen Substanz bezeichnen wollte. Es wird daher nie von der ganzen Trinität, sondern stets von einer Person in ihrem trinitarischen Verhältnisse gebraucht. Dasselbe gilt von den Lateinern, wenn sie, wie z. B. Augustinus (de Trin. VII, 11.) und Anselm (de fide trinitat. cap. 9) substantia in dem Sinne von persona setzten, aber die essentia davon unterschieden. Macht man dieses geltend, so ist allerdings zu sagen, daß ein Unterschied zwischen ὑπόστασις (substantia) und πρόσωπον (persona) bestehe in dem oben angegebenen Sinne, so daß also durch persona das rein Persönliche bezeichnet werden solle. Dieser Begriff muß daher jetzt näher erläutert werden. Nach Boethius ist darunter die untheilbare Substanz einer geistigen Natur (naturae rationalis individua substantia; de duabus naturis et una persona Christi p. 950), d. h. nach neuerm Sprachgebrauch die reine Ichheit zu verstehen. Schärfer ist dieser Begriff dann im Mittelalter von Richard von St. Victor durchgebildet. Er nimmt Anstoß an der Definition des Boethius, weil diese nicht allgemein genug sei, nicht das ganze Wesen der Person umfasse, andererseits aber nicht dieses allein bezeichne. Wenn nämlich auch die Substanz Gottes untheilbar sei, so komme die Untheilbarkeit auch einem Andern zu, was nicht Person sei; wenn aber die Substanz nicht untheilbar sei, so sei auch die Person nicht untheilbare Substanz. Was aber die Person rein für sich besitze, sei ihre Existenz; diese sei unveräußerlich, und man sage daher richtiger von der Person als solcher in Gott, sie sei die unmittheilbare Existenz der göttlichen Natur (naturae divinae incommunicabilis existentia; de Trin. IV, 21—23). Fasse man aber, und das will in der That auch Boethius, das Individuelle als reines Fürsichsein, so erklärt sich auch Richard mit der Definition des Boethius im Wesentlichen einverstanden. Weiter ist dann im Begriffe der Person die Vernünftigkeit, die Rationabilität hervorgehoben. Dieß war nothwendig, wenn nicht durch Bestimmung des unmittheilbaren Fürsichseins die Einheit des Wesens zersprengt werden sollte. Denn gerade durch die rationalis natura, durch das actuelle Bewußtsein der einzelnen Existenzen ist ein gegenseitiges Einschließen von Personen, ihr In- und Durcheinandersein trotz ihres individuellen Fürsichseins möglich und damit eine actuelle Einheit des Bewußtseins gesetzt, welche als die personalitas bezeichnet wird. Mit dem Begriffe der Unmittheilbarkeit hängt dann zusammen, was ἰδιότης, proprietas genannt wird. Es ist nämlich die Eigenthümlichkeit nichts anders, als die concrete Beziehung der Unmittheilbarkeit auf jede einzelne Person, d. h. die specielle Hervorhebung dessen, wodurch jede eine von den andern Personen verschiedene Person ist. Diese proprietates sind nun die paternitas, filiatio und pro-

cessio oder spiratio activa. Indem sie aber auf dem immanenten Lebensprocesse in Gott beruhen, stellen sie sich dar in den Relationen, in welchen die Personen unter einander stehen, und durch welche ihnen das gemeinsame Wesen vermittelt wird. Sie sind darum keineswegs mit den Personen selbst identisch, sondern sollen den Organismus des trinitarischen Lebens zur Anschauung bringen, darlegen, wie das Leben der drei Personen sich zu Einem Leben der Gottheit vereinigt. Diese relationes reales in Deo sind die paternitas, filiatio und spiratio activa et passiva, erstere vom Vater und Sohn, letztere vom hl. Geiste aus betrachtet. Daraus ergeben sich denn die von den Dogmatikern aufgezählten fünf notiones, nämlich die eben genannten vier und die innascibilitas, sofern diese aus dem Begriffe der paternitas noch besonders hervorgehoben wird. Als die concrete, einheitliche Zusammenfassung dieser differenten Momente gilt die circuminsessio (περιχώρησις), kraft welcher das göttliche Leben ein einheitliches ist in der Verschiedenheit der drei Personen, indem in jeder Person das Wesen Gottes sich ganz darstellt. Denn ubi est essentia, ibi oportet esse tres personas. Wenn nämlich Gott so der Eine ist, daß er in drei Personen lebt und wirklich ist, und wenn er so dreifaltig ist, daß diese Dreifaltigkeit einen einzigen Lebensorganismus bildet, so ist dieses Verhältniß der Einheit und Dreiheit zu einander nicht anders zu denken, als daß die drei Personen trotz ihrer persönlichen Verschiedenheit vermöge ihrer Wesensgleichheit sich beständig durchdringen und durchleben. Diese absolute Gemeinsamkeit, in welcher jede Person durch ihre Relation das Wesen der übrigen Personen mit besitzt, diese ewig ruhende Strömung und diese ewig strömende Ruhe begründen die Wechseleinwohnung der göttlichen Personen. Hiemit aber ist das Wesen Gottes als trinitarischer Proceß aufgezeigt, in welchem die drei Personen kraft ihres In-, Durch- und Füreinanderseins jede für sich das Wesen der übrigen besitzt und dadurch die Persönlichkeit Gottes constituiren. Diese vollkommene Einheit und Identität des Lebens wird sich darum in allen Momenten zeigen, welche zum Begriff der Persönlichkeit gehören, in der Sphäre der Erkenntniß, des Willens und der Liebe. Es folgt nämlich aus der absoluten Identität der Erkenntnißacte der drei Personen die schlechthinige Einfachheit und Einheitlichkeit ihres Bewußtseins, vermöge welcher jede Person sich als gerade dasselbe weiß, was die andere ist, und dieses nur weiß, durch die Immanenz ihres Wissens im Wissen der andern Person. Es folgt daraus die absolute Identität des Willens der drei Personen, vermöge welcher die einzelne Person in ihrem Willen den Willen Aller mitsetzt und nur will, weil auch die beiden andern mitwollen. Es folgt daraus der Reflex dieser absoluten Identität des Erkennens und Wollens im Bewußtsein als gegenseitige Liebe, die als Selbstliebe zugleich Liebe der andern Personen und als diese zugleich Selbstliebe ist. Aus dieser ewigen Vollendung in der Vermittlung ergibt sich dann endlich die völlige Ruhe und Befriedigung, der Selbstgenuß der Gottheit in ihrer Vollkommenheit als ewige Seligkeit. Andererseits aber erklärt sich hieraus die schlechthin einheitliche Beziehung, in welcher die göttlichen Personen zur Welt stehen, und deren Verschiedenheit und Vielheit lediglich durch den Charakter der letztern, werdendes und veränderliches Sein zu sein, bedingt ist. Zugleich aber ist das Leben der Gottheit für dieses Werden, welches in dem Außereinandersein der es erzeugenden Momente besteht, das ewige und vollkommene Urbild. Aus dem Angeführten aber zusammengenommen erhellt endlich die im christlichen Bewußtsein liegende Thatsache der Zurückführung des Alls auf den Vater, welcher als der anfangslose Ausgangs- und Schlußpunct aller Bewegung in der Gottheit sowohl nach innen, als nach außen die vollendende Einigung Aller ist (φύσις τοῖς τρισὶ μία, θεός, ἕνωσις δὲ ὁ πατὴρ, ἐξ οὗ καὶ πρὸς ὃν ἀνάγεται τὰ ἑξῆς, οὐχ ὡς συναλείφεσθαι, ἀλλ' ὡς ἔχεσθαι. Gregor. Naz. orat. XLII, nr. 15). — In dem Gesagten haben nun die einzelnen Elemente der Form, in welche die Kirche den Inhalt ihres Gottesbewußtseins gefaßt hat,

ihre Erklärung gefunden; jetzt aber handelt es sich weiter darum, den in dieser Form zum Ausdruck gekommenen Begriff in seiner Reinheit, in seinem An- und Fürsichsein zu betrachten. Indem wir so Inhalt und Form von einander trennen, erscheint die letztere, wiederum auf ihren endlichen Inhalt bezogen, als Analogie, d. h. als Reflex des göttlichen Lebens im Leben der Creatur. Gehen wir hiebei vom Verhältnisse des Wesens zu den göttlichen Personen aus, so ergibt sich als erste Analogie im Gebiete des endlichen Seins das Verhältniß der Gattung zu den Individuen. Hiemit ist zunächst die Möglichkeit angedeutet, wie viele Einzelwesen trotz der Verschiedenheit ihrer Existenz doch in dem Wesentlichen, das sie besitzen, in der Allgemeinheit ihrer Natur eine Einheit bilden, und damit ist die erste Schwierigkeit gehoben, welche der Verstand im Interesse einer mißverstandenen Identität überall findet, wo ihm Gegensätze begegnen. Muß nämlich die Welt als Wirklichkeit ebenso in der Kategorie der Einheit, wie der Vielheit gedacht werden, dann darf man auch keinen Anstoß daran nehmen, wenn die Gottheit selbst unter solchen Denkformen erkannt sein will. Oberflächlich angesehen, erscheint nun allerdings die Gattung zunächst als eine bloß specifische Einheit, so zwar, daß in der Vorstellung die Vielheit der zusammengefaßten Gegenstände prävalirt; je mehr man jedoch die Vorstellung der Vielheit selbst aus ihrer bloßen Unbestimmtheit und schlechthinigen Unendlichkeit bis zur Totalität als dem Complex alles endlichen Seins erweitert, desto entschiedener und klarer tritt auch die bloß specifische Einheit als wirkliche, als numerische Einheit hervor. Indem nämlich die Vielheit der einzelnen Gegenstände sich zum Ganzen und damit zur numerischen Einheit der Welt zusammenschließt, so hört die Gattung auf, eine der Wirklichkeit äußerliche, bloß gedachte Kategorie zu sein, und bestimmt sich genauer als die absolute Beziehbarkeit aller einzelnen Gegenstände aufeinander zur Totalität eines einzigen Lebens. Andererseits aber geht in dieser Zusammenfassung alles Endlichen zu einem einzigen Sein keineswegs die selbstständige Existenz des Einzelnen zu Grunde. Eben in der Beziehung eines Einzelnen auf alles Uebrige nämlich liegt der Begriff des Einzelnen auf das bestimmteste vor. Denn eben dieses ist der Begriff des Einzelnen, eine relative Totalität zu sein, d. h. das Sein und Leben des Universums in seiner Einzelexistenz darzustellen. Das Verhältniß von Gattung und Individuen stellt sich demnach so heraus, daß jene real nur in den Individuen, die Individuen real nur in der Gattung sind, was aber im Grunde genommen wiederum nur ein anderer Ausdruck für das Wesen der endlichen Wirklichkeit überhaupt ist, die Einheit (nicht Identität) des Idealen und Realen zu sein. Faßt man, wie man muß, das Gattungsverhältniß in diesem Sinne auf, so kann man allerdings nichts dagegen einwenden, wenn die Kirche die Einheit des göttlichen Wesens unter der Kategorie der Gattung zum Bewußtsein brachte und vorstellig zu machen suchte; andererseits aber leuchtet das Unbegründete der Kritik ein, welche von dieser Seite aus das Dogma in neuerer Zeit getroffen hat, und in der einheitlichen Beziehung von Wesen und Personen eine unauflösliche Schwierigkeit findet. „Sollen wir, bemerkt Schleiermacher Glaubenslehre S. 584., dieser Analogie folgen, so ist keine Gleichheit zwischen der Einheit und Dreiheit möglich, sondern wir müssen entweder mehr realistisch der Einheit als dem allen Dreien gemeinsamen Wesen die Oberstelle einräumen, und dann erscheint die Geschiedenheit der Personen als des Untergeordneten und tritt zurück, die göttliche Monarchie aber hervor; oder mehr nominalistisch der Dreiheit, und dann tritt die Einheit als das Abstracte zurück, aber das für unser frommes Selbstbewußtsein unmittelbar Daseiende, die Gottheit des hl. Geistes und die Gottheit Christi, mithin auch die Beziehung Christi als Sohn auf seinen Vater tritt hervor, zugleich aber auch die Gefahr, an das Tritheistische zu streifen. Zwischen beiden scheint, da wir doch immer von der Einheit oder von der Dreiheit anfangen müssen, kein strenger Mittelweg möglich, der nicht eine

Annährung an das eine oder andere wäre. Aber weder eine Unterordnung der Einheit unter die Dreiheit, noch umgekehrt liegt in der (kirchlichen) Voraussetzung, und bleibt mithin in Bezug auf die von Ewigkeit her in dem höchsten Wesen bestehende Sonderung nichts anderes übrig, als entweder eines von jenen beiden anzunehmen, was mit den Forderungen der symbolischen Sätze (Kirchenlehre) streitet, oder indem wir uns vor diesen Forderungen warnen, können wir bei keinem von beiden Puncten weder bei der Einheit noch bei der Dreiheit ankommen, sondern bleiben unstät zwischen ihnen schwanken." Es leuchtet aber nach dem Bisherigen ein, daß dieser ganze Einwand lediglich aus Mißverständniß des Dogmas und der Art und Weise, in welcher bei ihm die Kategorie der Gattung zur Anwendung kommt, hervorgegangen sei. Wenn nämlich diese Kategorie auf Gott bezogen wird, so geschieht das nicht in jenem realistischen von Schleiermacher supponirten Sinne, daß damit eine schlechthin unterschiedslose, abstracte Identität der Gottheit gelehrt werde, sondern, indem letztere zugleich in der Kategorie der Persönlichkeit gedacht wird, so wird dadurch das Unangemessene, was in jener andern liegen könnte, von selbst beseitigt und das Wesen in seinen immanenten Unterschieden gesetzt. Andererseits, wenn von den Personen ausgegangen wird, so wollen diese nicht als real, d. h. dem Grade nach verschiedene Darstellungen des Einen göttlichen Wesens angesehen sein, welches in denselben auf- und untergegangen ist, sondern, indem die Kategorie der Gattung hinzutritt, sollen diese Personen als dem Wesen nach identisch, als absolute Totalitäten gedacht werden. Das Wahre ist also, daß beide Kategorien in Bezug auf die Gottheit nicht im Gegensatze, sondern als Einheit, daß Gott nicht, wie Schleiermacher es ansieht, als Viereinigkeit, sondern als Dreieinigkeit aufgefaßt werden sollen. Hiemit ist aber angedeutet, daß das Dogma auch auf dem endlichen Gebiete das Verhältniß von Gattung und Individuen anders angesehen wissen wolle, als es Schleiermacher betrachtet, daß es selbst über die einseitig realistische oder nominalistische Anschauungsweise hinaus- und zur Einheit beider fortgegangen ist, und von dieser vom Dogma vorausgesetzten Verhältnißbestimmung hätte die Schleiermacher'sche Kritik ihren Ausgangspunct nehmen müssen. Dann aber würde sie nicht nur Nichts am Glauben der Kirche auszusetzen, sondern jene Analogie vielmehr ganz geeignet dazu gefunden haben, die Einheit des Vielen zur Anschauung zu bringen. Dagegen aber schiebt Schleiermacher in ächt arianisch-häretischer Weise zuerst der kirchlichen Lehre eine Art Tritheismus unter, indem er ausdrücklich bemerkt, daß die kirchliche Richtung geneigt sei, die Personen mehr geltend zu machen, als die Einheit des Wesens, und sich dabei unbegreiflicher Weise auf den Satz des Athanasianischen Symbolums beruft: S i c u t singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri christiana veritate compellimur, i t a tres Deos aut Dominos dicere catholica religione p r o h i b e m u r, — und bemerkt dann, „daß die Personen sich von einander durch eigenthümliche, in dem göttlichen Wesen an und für sich nicht mitgesetzte Bestimmungen unterscheiden, das göttliche Wesen selbst aber nur in diesen dreien Personen, nicht etwa auch außer ihnen weder als vierte Person noch unpersönlich vorhanden ist, und auch in ihnen nicht zertheilt, in der einen Person diese, in der andern jene Eigenschaften, sondern in jeder ganz und ungetheilt", — für ein solches Verhältniß der Einheit zur Dreiheit haben wir keinen nähern (!) Typus, nach dem wir es vorstellen können, als den des Gattungsbegriffes und der unter ihm enthaltenen Einzelwesen; „denn ebenso ist ganz und ungetheilt der Gattungsbegriff in seinen Einzelwesen vorhanden, außer ihnen aber nirgend" (a. a. O. 583). — Daß aber die Analogie des endlichen Gattungsverhältnisses nicht der adäquate, erschöpfende Ausdruck für das dreifaltige Leben Gottes sei, leidet allerdings keinen Zweifel; aber damit wird keineswegs die Seite an ihr aufgehoben, wodurch sie fähig ist, die Erkenntniß Gottes zu vermitteln. Es wird nämlich auf dem endlichen Gebiete

offenbar zwischen Gattung und Individuum nicht bloß unterschieden, sondern sogar geschieden werden müssen, insofern das Individuum lediglich relative Totalität, d. h. Totalität erst ist in Verbindung mit den übrigen Individuen, die Gattung dagegen zunächst als specifische Totalität, als die über den Einzelwesen hinausliegende allgemeine Natur und Wesenheit erscheint. In dieser Gestalt ist sie dann reiner Gedanke, als solcher aber nicht ohne Existenz in einem denkenden Geiste, d. h. in Gott als Geist. Demnach ergibt sich eine doppelte Existenz der Gattung, in den Dingen selbst als ihre nächste Ursache und in Gott; in Gott aber ist sie wie Princip, so Ziel des Seienden. Hieraus erhellt für die endliche Wirklichkeit, daß sie erst eine werdende, aus dem Zustande der Potentialität zur Actualität fortgehende, kurz eine im geschichtlichen Processe sich realisirende Wirklichkeit ist. In dem Maße aber, als dieser Proceß fortschreitet, verwandelt sich auch die bloß specifische Einheit in eine numerische, und wird somit das Gattungsverhältniß immer geeigneter, Ausdruck des Unendlichen in der Form des Endlichen zu sein. Aus diesem Charakter der Wirklichkeit ergibt sich auch eine zweite Unangemessenheit, sie als volle Analogie des göttlichen Lebens zu betrachten. Es bringt nämlich gerade diese Eigenthümlichkeit des Geschaffenen, erst werdendes Sein zu sein, mit sich, daß das Eine nicht in einer Dreiheit, sondern in einer Vielheit zur Wirklichkeit kommt, während im Dogma bestimmt die Vielheit auf eine Dreiheit beschränkt wird. Alles dieses aber wurde nie von denen übersehen, welche im kirchlichen Sinne diese Analogie auf die Gottheit anwendeten, vielmehr stets von ihnen gebührend hervorgehoben, indem sie dieselbe nur soweit gelten ließen, als sie wirklich gelten kann. Denn hätte man das Gattungsverhältniß völlig mit Gott identificirt, so war es vielmehr der angemessene Ausdruck für das heidnische, als das christliche Gottesbewußtsein. Daß man sich dieses Unterschiedes bewußt war, zeigt unter Andern vorzüglich Gregor von Nazianz (orat. XXXI. 15.). Er läßt sich einwenden: „Wie aber? haben nicht auch die Heiden Eine Gottheit, wie die denkenden Weisen unter ihnen wohl eingesehen haben, und gibt es nicht auch Eine Menschheit, das ganze Geschlecht nämlich? Und doch haben sie auch viele Götter und nicht Einen, sowie es auch viele Menschen gibt. Aber, fügt er sogleich hinzu, das Gemeinsame in diesem Sinne hat die Einheit als eine bloß gedachte, (als eine bloß ideale, *τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν*) in sich, und in dieser Transcendenz des Idealen über das Reale liege es, daß die Einzelwesen unter sich der Zeit, den Affecten und der Kraft nach sehr verschieden von einander seien; „denn wir sind nicht bloß zusammengesetzt, sondern auch entgegengesetzt, sowohl Andern, als uns selbst, da wir auch nicht einen einzigen Tag ganz dieselben bleiben, geschweige denn das ganze Leben hindurch, sondern dem Körper und der Seele nach immer im Werden und in der Umwandlung begriffen sind." Diese Transcendenz des Inhaltes über die Form ist endlich auch wesentliches Moment des Dogmas selbst, indem gerade vom Wesen Gottes stets die kirchliche Lehre dahin ging, daß es unaussprechlich (*ἄῤῥητος*, ineffabilis) sei, ein Satz, welcher die einfache Folge des christlichen Theismus sein mußte und nichts anders besagt, als daß Gott adäquat sich nur in sich selbst wisse. — Die zweite Kategorie, welche in unserm Dogma zur Anwendung gekommen ist, ist die Kategorie der Persönlichkeit. Inwieweit dieselbe geeignet ist, Ausdruck des göttlichen Seins für unser gegenwärtiges Bewußtsein zu sein, werden wir erkennen, wenn wir den Begriff der Persönlichkeit an sich und sofort in seiner Beziehung zu dem Inhalte fassen, welcher durch die Offenbarung in ihr niedergelegt ist. So aber ergibt sich uns eine zweite Analogie für die Erkenntniß Gottes im Dießseits, die eben genannte Analogie der Persönlichkeit. Sie beseitigt zunächst das Mangelhafte der ersten. Es ist nämlich im Dogma nicht die unbestimmte Einheit unbestimmt vieler Individuen vorausgesetzt, wie sie im Gattungsbegriffe enthalten ist, sondern genau

die numerische Einheit dreier Personen, welche in ihrem Ineinandersein Eine Persönlichkeit bilden. Man kann darum sagen, in den Personen stelle sich das Selbstbewußtsein Gottes dar; damit aber wird von selbst das Selbstbewußtsein des endlichen Geistes als Typus des göttlichen erklärt. Bei diesem besteht nun der Act des Selbstbewußtseins darin, daß das Ich sich selbst vorstellendes, vorgestelltes und in diesem sich selbst erkennendes Ich ist, ein dreifaches also in schlechthin numerischer Einheit. In dieser Form tritt die Analogie, welche der endliche Geist mit dem absoluten hat, am deutlichsten hervor. Sieht man sie aber näher an, so empfiehlt sie sich allerdings dadurch, daß sie die Einheit in einer Triplicität von Momenten zur Vorstellung bringt, leidet aber dafür an dem entgegengesetzten Gebrechen, daß in der Dreiheit die Persönlichkeit der Momente verschwindet. Ferner steht das eigentliche reale Ich dem Processe des Selbstbewußtseins mit seinen drei Momenten als Substanz, als vor ihm und unabhängig von ihm gegenüber, eine Bestimmung, welche ebenfalls nicht auf das Verhältniß der drei göttlichen Personen zur Substanz übertragen werden darf. Endlich ist das Werden bei dem Geiste ein endliches Werden, ein Uebergang a potentia ad actum, was darin begründet ist, daß die Idee desselben sowohl im Geiste als in Gott, und in diesem als Princip und Ziel existirt, wogegen Gott vollendetes Sein, actus purus ist, d. h. ein Werden ihm nur insofern zukommt, als er auch ewiges Sein, oder ewige Bewegung in ewiger Vollendung ist. Hiernach steht die göttliche Substanz nicht als ein viertes Moment außerhalb der drei Personen, sondern sie ist in ihnen, subsistirt in ihnen in dreifacher Relation, so daß sie das einfache, untheilbare Wesen in der Dreiheit der Personen ist. Dieß muß man wissen, um nicht, wie im Mittelalter Joachim Floris und in neuerer Zeit David Strauß auf die Absurdität zu gerathen, das Dogma von der Trinität lehre eigentlich eine Viereinigkeit. Durch diese Inconvenienzen ist die Gefahr bezeichnet, das endliche Selbstbewußtsein als adäquaten Typus des göttlichen anzusehen. Es führt dieß nämlich, um sogleich das Resultat anzugeben, zu einer pantheistischen Identificirung des Weltprocesses mit dem göttlichen Leben, wie es bei Hegel geschehen ist. Hegel gibt zu, daß eine leere, unterschiedslose Identität in Gott ein falsches Gebilde des Verstandes ist, welcher alles gethan zu haben glaubt, wenn er die concreten Unterschiede leugnet und in einer abstracten Einheit verschwimmen läßt. Es müsse doch seltsam mit dem Christenthume bestellt sein, wirft er dem Rationalismus vor, wenn das vorzüglichste Dogma desselben nichts als einen handgreiflichen Verstoß gegen die einfachsten Sätze der Mathematik oder Logik seit mehr als tausend Jahren für die wichtigste religiöse Wahrheit habe ausgeben können. Indessen dürfe man sich bloß davon überzeugen, was das Dogma eigentlich lehre, um es sofort in seinem speculativen Gehalte als vollkommen wahr zu erkennen. Gott nämlich sei Geist; als Geist komme ihm aber auch Wissen zu; das Wissen aber sei nicht möglich ohne ein Anderes, welches gewußt und durch das Wissen angeeignet werde. Diese Bestimmungen kann man vollkommen zugeben; aber indem nun Hegel das göttliche Wissen genau nach dem Typus des menschlichen Wissens auffaßt, erzeugt er dadurch seinen Pantheismus. Dieses Andere nämlich ist das reine Wesen Gottes als unpersönliches, als logische Idee oder reines Sein gesetzt, kurz das Wesen Gottes in abstracto ohne seine Persönlichkeit. Genau ebenso aber verhält es sich mit dem endlichen Selbstbewußtsein. Indem der Geist sich selbst als seiend setzt, setzt er sich als ein Anderes in schlechthiniger Objectivität, und der weitere Verlauf des Selbstbewußtwerdens besteht darin, daß er in diesem seinem Nichtich sich selbst wiedererkennt, das Andere als mit sich identisch weiß, und so als selbstbewußter Geist aus dieser Veräußerung in sich zurückkehrt. Dem entspricht nun auch vollkommen, wie Hegel den weitern Verlauf des Selbstbewußtwerdens in Gott beschreibt. Jenes Andere nämlich ist Gott selbst in der Form der logischen Idee; da aber das

Sichselbstwissen Princip dieser Setzung ist, so kann es bei dieser Veräußerung nicht bleiben, sondern sie ist wesentlich nur da als Basis der Verinnerung. So durchläuft die logische Idee eine Reihe von Metamorphosen, als Natur und endlicher Geist im Heidenthum und Christenthume, bis sie reif geworden ist aus ihrem Anderssein wieder in ihr Ansich zurückzukehren. Indem nun Gott sich selbst aus seiner Objectivirung als Welt zurücknimmt, besitzt er sich selbst als selbstbewußten Geist, ist er nicht mehr unmittelbar, sondern auch in der Vermittlung, kurz er weiß sich selbst in der Totalität seines in die Erscheinung getretenen Wesens. Indem aber so das Wesen Gottes an sich mit der Welt identificirt wird, hat Hegel zwei Dogmen des Christenthums mit einander confundirt, die Dogmen von der Trinität und von der Schöpfung, wovon dann die weitere Folge war, daß er die Form des erstern Dogmas lediglich als Vorstellung, als symbolischen Ausdruck für die Entstehung der Welt ansah. Ist aber so nach Hegel das endliche Selbstbewußtsein der adäquate Ausdruck des göttlichen, dann hat Feuerbach vollkommen Recht, wenn er in solcher Theologie lediglich Anthropologie, in einem solchen Gotte lediglich eine durch Phantasie geschaffene Hypostasirung des endlichen Selbstbewußtseins erblickt, und, wie natürlich, eine solche Gottheit als bloßes Schemen behandelt; aber absolut Unrecht, wenn er dieselbe mit dem christlichen Gottesbewußtsein identificirt. Gerade daraus nämlich, daß die Offenbarung einen Gott lehrt, welcher adäquat weder in der Kategorie der Gattung, noch der Persönlichkeit gedacht werden kann, aus dieser Transcendenz des Inhalts über die endliche Form, erhellt, daß dieser Inhalt nicht aus diesen Formen geschaffen, nicht Product des menschlichen Geistes, sondern Offenbarung eines andern Geistes in der Form der endlichen Wirklichkeit ist. Zu dieser Einsicht aber kommt es zunächst noch nicht. Vergleicht man nämlich beide Analogien mit einander, so zeigt sich, daß da, wo die eine mangelhaft ist, die andere diesen Mangel vervollständigt. Gefährdet nämlich das Gattungsverhältniß die wirkliche numerische Einheit, so ist diese erhalten durch die Analogie der Persönlichkeit; und tritt in dieser nicht so sehr die Dreiheit der Personen hervor, so ist sie dafür desto bestimmter in der Analogie der Gattung gewahrt. Hierin liegt, daß die drei Personen als Ein Gott, in jeder Person also zugleich die Einheit und Dreiheit erkannt werden sollen, was geschieht in der Bestimmung der circuminsessio, vermöge welcher jede Person das Wesen der beiden andern, aber ohne die Relation derselben besitzt. Hiefür bietet die Mathematik eine Analogie, indem das durch Radicirung aus der Einheit heraus gezogene Wesen der Einheit wiederum eine Einheit, diese Einheit aber in ihrer Durchdringung mit der Ureinheit, welche die Multiplication sinnbildet, sich wiederum nur zu Einer Einheit zusammenschließt, so daß also die volle Einheit in der dreifachen Relation der Einheit geblieben ist, und das Wesen der Einheit eben in diese Identität ihres Wesens in diesen verschiedenen Beziehungen gesetzt werden kann. Allein indem die Einheit in dieser dreifachen Relation als Eins in schlechthiniger Position, als Eins in der Selbstvermittlung durch Wurzelausziehung, und als in der Multiplication sich selbst wieder zusammenschließendes Eins gedacht wird, erzeugt sie zugleich den Begriff der discreten Größe und damit den Begriff der Vielheit, also eine Vorstellung, welche dem Gottesbegriffe absolut fremd bleiben muß. Indem nun in dem Fürsichsein der Personen gleichzeitig das Ineinandersein, und in diesem wieder das Fürsichsein festgehalten werden muß, um weder die Einheit noch die Dreiheit zu verlieren, so offenbart sich in dem Unvermögen der Sprache, dieses ewige Strömen des göttlichen Lebens zugleich als ewige Ruhe zu fassen, die Ohnmacht des Gedankens, in endlichen Formen den Inhalt des unendlichen Seins zu erschöpfen, und an die Stelle des discursiven Denkens tritt vollendend die intellectuelle Anschauung. Aber auch diese streift, so lange das sinnlich Wahrnehmbare auch dieser die Form leihen muß, ihre Endlichkeit nicht ab, und so müssen wir denn verzichten, so lange

unsere gegenwärtige Erkenntniß bleibt wie sie ist, ein vollkommen angemessenes Gottesbewußtsein zu erlangen. Aber eben dadurch, daß die begriffliche Erkenntniß zuletzt in intellectuelle Anschauung sich auflöst, wird ein Moment gesetzt, welches dem dogmatischen Begriffe nicht fehlen darf. Alles durch die Offenbarung gegebene Wissen nämlich hat zum Ziel die reine Anschauung des Inhaltes in Gott selbst; besonders aber gilt dieß von der Erkenntniß Gottes. Das kirchliche Gottesbewußtsein ist nur eine Vorbereitung für den Zustand der reinen Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht, welche dann Statt finden wird, wenn die teleologische Beziehung, in welcher wir zu Gott als Ziel stehen, vollendet ist. Indem aber die dogmatische Gotteserkenntniß als Moment in dieser Teleologie nachgewiesen ist, so zwar, daß es gerade das dieser Teleologie entsprechende Bewußtsein ist, so ist es dadurch zugleich als das wahre, als das unserm gegenwärtigen Zustande angemessene Gottesbewußtsein, und somit in seiner Wahrheit dargethan. — Durch diese letzte Bemerkung haben wir zugleich einen neuen Anhaltspunct für das wissenschaftliche Verständniß unsers Dogmas gewonnen. Es ist nämlich das gegenwärtige Verhältniß der Menschheit ein Product der Geschichte, und wie wir von dieser Basis aus das Dogma bis zur Vollendung in der reinen Anschauung Gottes entwickelt haben, so müssen wir es auch andererseits von eben dieser Gegenwart aus zurückführen auf sein Princip, auf sein Ansich, wie es als Substanz dem geschichtlichen Processe zu Grunde liegt. Alles geschichtliche Werden überhaupt besteht nämlich in der vermittelten Setzung dessen, was als unmittelbarer Inhalt ursprünglich vorhanden ist, und ist dann vollendet, wenn die Vermittlung aus sich selbst wieder in die Unmittelbarkeit zurücktritt und sich mit dieser identisch setzt. Insofern nun aber die Geschichte die actuelle Durchführung der durch die Schöpfung gesetzten unmittelbaren Beziehung des Menschen zu Gott ist, so leuchtet ein, daß diese Zurückführung des Dogmas aus seiner geschichtlichen Vermittlung auf die Unmittelbarkeit seines Princips an der Hand der Geschichte geschehen müsse. Es wird daher das Dogma a) in seiner kirchlichen b) in seiner christlichen Genesis, und zwar hier als Fülle und Vollendung des vorchristlichen Gottesbewußtseins, und c) in seiner Immanenz in der durch die Schöpfung gesetzten Beziehung des Menschen auf Gott erkannt werden müssen. Indem es aber so auf das Wesen des Menschen, wie es sich unmittelbar bethätigt, dieses Wesen aber seinerseits auf Gott als Princip zurückgeführt wird, so ist damit Gott ebenso als Princip, wie oben als Ziel der im Dogma enthaltenen Gotteserkenntniß begriffen, woraus dann erhellt, daß diese auch nach der Seite ihres Ursprungs das dem menschlichen Wesen entsprechende allgemeine religiöse Bewußtsein ausspricht. a) Die kirchliche Genesis der Trinitätslehre. Die kirchliche Function bei der dogmatischen Begriffsbildung erscheint 1) als negative Beziehung auf die häretischen Versuche, den Inhalt des kirchlichen Glaubens zu alteriren; 2) als positive Beziehung auf den Inhalt des kirchlichen Glaubens selbst, insofern sie die in seiner Unmittelbarkeit enthaltenen Momente in ihrer Vielheit und Einheit zum Bewußtsein und zum Ausdruck bringt. Hiedurch wird ebenso der substantielle Inhalt des kirchlichen Glaubens bewahrt, als er zugleich in der Totalität seiner Momente in die Erscheinung tritt. Insofern ist die Genesis des Dogmas zugleich wahrhafte Genesis des kirchlichen Bewußtseins, die Identität des Inhalts aber ist verbürgt durch die Continuität des Werdens. — Unter den Gegensätzen gegen unser Dogma kommt nun zuerst die abweichende Lehre der Griechen in Betracht. Der Unterschied der griechischen Lehre von der abendländischen liegt bekanntlich in der Lehre vom Ausgang des hl. Geistes, von welchem die griechische Kirche behauptet, daß er vom Vater allein ausgehe, während die abendländische erklärt, daß er vom Vater und Sohn zugleich ausgehe (a Patre Filioque). Durch Photius (s. d. A.) wurde diese Differenz im neunten Jahrhunderte zur trennenden zwischen beiden Kirchen, und ist es geblieben troß

der Unionsversuche auf dem vierten Lateranconcil und auf den Concilien von Lyon und Florenz. Indessen wurde doch auf diesen Concilien das Verhältniß des hl. Geistes zu den beiden andern Personen genauer fixirt. Um nämlich den Griechen den Vorwand zu nehmen, als lehrten die Abendländer den Ausgang des hl. Geistes vom Vater und Sohne als von zwei Principien, erklärte das vierte Lateranconcil unter Zustimmung der Griechen, daß er von beiden pariter, absque initio, semper ac sine fine ausgehe. Näher wurde dann zur Erläuterung auf dem zweiten Concile von Lyon und auf dem Concile von Florenz hinzugefügt, der hl. Geist gehe ewig vom Vater und Sohn aus, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ab uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione. Diese Einheit der spiratio folgt von selbst aus der Einheit des Vaters und Sohnes, und da diese Grundbestimmung unsers Dogmas ist, so ist die abendländische Lehre nichts anders, als eine genauere und entwickeltere Form des Dogmas. Den Keim dazu finden wir aber bereits bei den Kirchenvätern. Alle Väter nämlich, welche sich über den Ausgang des hl. Geistes ausgesprochen haben, nehmen dabei keineswegs vom Sohne Umgang, sondern sagen, der hl. Geist gehe vom Vater aus durch den Sohn (διὰ τοῦ υἱοῦ). Diese Formel hatte einerseits den Zweck, den antitrinarischen Häresien gegenüber die persönliche Existenz des Sohnes zu betonen, ohne andererseits dabei den Ausgang des hl. Geistes auch vom Sohne fallen zu lassen. Je schwächer nun der antitrinitarische Gegensatz wurde, desto natürlicher war es, Vater und Sohn als das hauchende Princip zusammen- und dem hl. Geiste gegenüberzustellen, wie dieß denn auch im Symbolum Quicunque und auf dem Concil von Ephesus geschah. Hiernach ist es durchaus keine Alteration des Symbolums, wie die Griechen es ansehen, wenn König Reccared in Spanien auf der dritten Synode von Toledo (im J. 589) zu der symbolischen Bestimmung Spiritum Sanctum ex Patre procedentem noch et Filio einschalten ließ, was dann später als Filioque in die übrigen abendländischen Glaubensbekenntnisse überging. So stellt sich von selbst die abendländische Form als die vollendetere und dem Dogma angemessenere dar, während die griechische hartnäckig auf einer tiefern und unvollkommnern Stufe der Entwicklung stehen blieb und durch diese Hartnäckigkeit das Schisma erzeugte. — Die häretischen Gegensätze, welche zunächst auf die positive Durchbildung unsers Dogmas auf dem Concil von Nicäa eingewirkt haben, sind der Sabellianismus und Arianismus (s. d. Art. **Antitrinitarier** und **Arius**.). Unter den Einflüssen nämlich dieser beiden sich entgegengesetzten Häresien ist zu Nicäa der eigentliche Kern unseres Dogmas in dem Begriffe der Homousie zum Bewußtsein gekommen. Jene beiden Häresien kommen nun darin überein, daß sie an der Einheit Gottes festhalten und diese als Unterlage für ihre dogmatische Begriffsbildung gebrauchen, weichen aber sofort darin von einander ab, wie sie die Persönlichkeit im Verhältniß zu diesem Wesen Gottes an sich denken. Nach dem Arianismus nämlich ist der Eine Gott auch zugleich die Eine göttliche Person, und diese der Vater. Vermöge seiner absoluten Reinheit aber steht er nun in Relation zu sich selbst. Um nun die Existenz der Welt zu begreifen, nimmt der Arianismus seine Zuflucht zu der neuplatonischen Darstellung vom Logos als einem Mittelwesen zwischen Gott und Welt, vermöge dessen als seines Werkzeuges Gott die Welt schafft. Wie hoch nun auch der Logos über die Welt gestellt werden möge, von Gott ist er absolut verschieden, dadurch daß er ein in der Zeit geschaffenes Wesen, also ein wesentlich Anderes, als Gott ist. Gegenüber dieser dualistischen Richtung verfolgt der Sabellianismus eine pantheistische Tendenz. Der arianischen Trennung der Persönlichkeit und Geistigkeit Gottes von seinem Wesen stellt sich hier die Ablösung des Wesens von der Person entgegen. Um nun der Kirchenlehre Genüge zu leisten, welche in Gott drei Personen erkannte, mußte Sabellius sofort den theogonischen Proceß aufzeigen, durch welchen die Personbildung Gottes sich vollzieht. Dieser

ist im Allgemeinen mit dem Schöpfungs- und Geschichtsproceß identisch, und besteht wesentlich in Ausdehnung (ἐκτείνεσθαι, πλατύνεσθαι, dilatari) und Contraction (συστέλλεσθαι, contrahi) der göttlichen Monas. Die verschiedenen Erscheinungsformen, in welchen das Göttliche auftritt, heißen πρόσωπα, und werden in ihren verschiedenen Phasen als Vater, Sohn und hl. Geist bezeichnet. Das Endliche in seiner Entwicklung erscheint als Metamorphose der Gottheit, deren der Creatur immanentes Leben ausdrücklich als μεταμορφεῖσθαι oder μετασχηματίζεσθαι charakterisirt wird. Uebrigens ist Gott in dem Sinne μονυπόστατος, daß in jeder Person das ganze göttliche Wesen vorhanden ist, weßhalb die Personen jede für sich, nicht zugleich und in einander existiren. Es ist leicht zu sehen, wie Sabellius als Gott nur das Absolute erkannte, wie es Princip der Schöpfung und sofort der Geschichte ist, und in diesen als seiner Verwirklichung aufgeht. Ein teleologisches Moment tritt in diesen reinen Naturproceß nur insofern ein, als die Substanz endlich aus der Zerdehnung, in welche sie sich aufgelöst hat, wieder in ihre ursprüngliche Einheit und Einfachheit zurückkehrt. Hierin aber offenbart der Sabellianismus seinen Zusammenhang mit den frühern, namentlich gnostischen Häresien, deren Wesen im Allgemeinen darin besteht, den theogonischen Proceß zugleich als den Schöpfungsproceß aufzufassen. Ein Fortschritt zeigt sich nur darin, daß er die phantastische Vielheit der Formen, in welchen das göttliche Leben bei den Gnostikern erscheint, auf eine bestimmte, sich in sich selbst zusammenschließende Dreiheit beschränkt hat. Diese Tendenz zur Einheit wurde noch schärfer von den Arianern durchgebildet, indem sie einerseits den Begriff der Persönlichkeit Gottes als an und für sich seiender, schlechthin einfacher Einheit hervorhoben, andererseits die Erscheinungsformen Gottes nach außen in den Logos allein verlegten. Dadurch alterirten sie zwei Puncte des christlichen Glaubens zugleich, den Glauben an die Trinität und an die Setzung der Welt durch Schöpfung. Hieraus erklärt sich zunächst, was wir bereits oben hervorgehoben haben, wie auf dem Nicänum zugleich mit dem Dogma von der Trinität auch das Dogma von der Schöpfung, oder vielmehr jenes mit bestimmter Beziehung auf dieses ausgesprochen wurde. Indem nun aber das Wesen beider Häresien hauptsächlich in der Trennung der Absolutheit Gottes von seiner Geistigkeit bestand, so folgte daraus ganz consequent für die Kirche die Nothwendigkeit, durch Verbindung beider Momente den angemessenen Ausdruck für den Inhalt des christlichen Glaubens zu finden. Vermöge der Absolutheit Gottes nämlich ist es unmöglich, die einzelnen Personen, in welchen die Gottheit subsistirt, von einander zu trennen, insofern dasselbe das Allumfassende, nicht zu Begrenzende ist. Insofern aber Gott Geist ist, kann das Absolute, wo es existirt, nur als Geist, als Person existiren. Indem nun die Kategorie der Absolutheit auf die Personen angewendet wird, erscheinen sie in ihrer Dreiheit als Einheit, als Eines Wesens, als drei in einander seiende Existenzen desselben Wesens und wenn dieses Verhältniß durch einen bestimmten Begriff fixirt werden soll, so ergibt sich von selbst derjenige, welcher auch vom Concilium gebraucht wurde, nämlich der Begriff der Homousie. Daß dann die ewige Coexistenz des Vaters und Sohnes, vermittelt durch den Begriff der Absolutheit, nicht adäquater, als durch den Begriff der Zeugung, mit Fernhaltung jedoch aller endlichen Vorstellungen, wie des Leidens, der Veränderlichkeit u. s. w. dargestellt werden konnte, bedarf keines Beweises. — Allein die entwickelte Formulirung unsers Dogmas zu Nicäa hat Wahrheit nur unter der Voraussetzung, daß die in ihr dialectisch vermittelten Momente bereits als Elemente im kirchlichen Bewußtsein vorhanden waren. Im Allgemeinen ist dieß auch schon zu vermuthen aus der Beschaffenheit der häretischen Gegensätze, in welchen sich ohne Mühe die Elemente des in der Kirche vorhandenen Glaubens nur in einer falschen Vermittlung wiedererkennen lassen. Bestätigt wird dieß ferner durch das frühere Verhalten der Kirche gegen häretische

Auffassungen ihres Gottesbewußtseins, indem sie ebenso die falsche Vielheit des erscheinenden göttlichen Wesens im Gnosticismus, wie im abstracten Monotheismus der Nazaräer und Ebioniten, des Artemon, Praxeas, Noetus, Beryllus und Paul von Samosata von sich gewiesen hatte. Geht man aber bis auf den Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum und Judenthum zurück, so zeigt sich das eigenthümliche Verfahren der Kirche gegen beide darin, daß sie die Juden unmittelbar von der Thatsache der Offenbarung aus von der Existenz Gottes in drei Personen, die Heiden aber durch vernünftige Betrachtung der Welt von der Einheit Gottes zu überzeugen suchte. Dazu kommt noch, daß die Väter von Nicäa gerade in dem Bewußtsein gehandelt haben, einer versuchten Alteration des kirchlichen Glaubens entgegenzutreten, und daß sie für ihre Lehre sich auf das Princip der Tradition, also auf den überlieferten thatsächlichen Glauben der Kirche berufen. Der Arianismus dagegen macht von dem Widerspruche, in welchem sich seine Ansicht mit der herrschenden befindet, durchaus kein Hehl, verzichtet auf eine traditionelle Beweisführung und gibt, wie alle Häresie, dieses Gebiet als einen verlorenen Posten auf; worauf er hält, ist dieses, daß seine Ansicht die allein vernünftige Form des vorhandenen Glaubens sei. So nahe hiernach sich auch die Annahme legt, daß die Väter von Nicäa dem bisherigen kirchlichen Glauben treu geblieben, die Arianer dagegen der Häresie verfallen sind, so hat doch eine Wissenschaft, welcher Vorurtheil oder Haß gegen die Kirche ihre Dogmen dictirt, die Rollen zwischen beiden gewechselt und gerade die kirchlich fixirte Lehre von Nicäa für eine Alteration des bisherigen Glaubens erklärt. Daß aber die in Nicäa begrifflich vermittelten Momente des Dogmas als Elemente wirklich in der Kirche vorhanden waren, wird auf positive Weise bezeugt: 1) durch die Taufformel, welche nachweislich zu allen Zeiten in der Kirche dieselbe war, und das christliche Gottesbewußtsein gerade im Gegensatze zum jüdischen Monotheismus und heidnischen Polytheismus ausspricht. Auf diese Taufformel haben sich die orthodoxen Kirchenväter ausdrücklich und mit Recht als ein positives Zeugniß für ihren Glauben berufen. Dasselbe erhellt 2) aus der ältesten Liturgie der Kirche, namentlich aus der uralten Doxologie: Ehre sei dem Vater u. s. w. Ebenso ist es 3) Thatsache, daß die Martyrer mit dem Bekenntnisse des dreieinigen Gottes gestorben sind. Diesen kirchlichen Documenten ist 4) das apostolische Symbolum beizuzählen, dessen hohes Alterthum unbestritten ist. Die in ihm an sich liegende Beweiskraft steigert sich noch, wenn man bedenkt, daß es das christliche Gottesbewußtsein gegen Juden und Heiden ausspricht, als einzelne Momente dieses Bewußtseins aber den Glauben an den Vater, Sohn und hl. Geist, d. h. an göttliche Personen angibt, und dennoch diesen Glauben als Glauben an Einen Gott bezeichnet. Endlich 5) wird unser Dogma als kirchliche Lehre positiv bezeugt von allen vornicänischen Kirchenvätern bis auf die Apostel herab: von Clemens von Rom (I. ad Cor. cap. 46.), Ignatius von Antiochien (ad Magnes. nr. 13; ad Eph. nr. 9.), Justinus Martyr (apol. I. nr. 13.), Athenagoras (Legat. nr. 10. 12. 24.), Theophilus von Antiochien (ad Autol. II. 15.), Irenäus (adv. haeres. I. 10. nr. 1. cfr. III. 4. nr. 2.), Tertullian (adv. Prax. cap. 2. 3. 4. 7. 8. 21.), Clemens von Alexandrien (Paed. I. 6. III. 12. Strom. VII. 7.), Origines (de princ. prolog. nr. 4. lib. IV. nr. 20. In Exod. hom. IX. nr. 3. In Psalm. XVII. 16.), Hippolytus (contr. Noët. nr. 8. 11. 12. 14.) und Cyprian (ep. 73 ad Jub.). Diese glänzende Reihe von Zeugnissen ist in jüngster Zeit noch durch ein neues, äußerst wichtiges vermehrt worden, welches sich im 9. Buche der sog. Philosophumena des Origines findet und uns direct mit dem Glauben der römischen Kirche unter den Päpsten Zephyrinus und Calixtus (202—223) bekannt macht. Gerade die häretische Deutung, welche dem Glauben dieser Päpste von dem unbekannten Verfasser (einem Bischof und muthmaßlichen Gegenpapst) gegeben wird, bringt wenigstens in Betreff des Vaters und

Sohnes genau die Elemente unsers Dogmas zum Vorschein. Abgesehen nämlich von dem Momente, welches schon in der dort berichteten Thatsache liegt, daß Calixtus sich weder den monarchianischen Häresien noch dem von ihm proscribirten Ditheismus habe anschließen wollen, so ist der eigentliche Gegenstand des Streites zwischen beiden Bischöfen nicht die Existenz des Vaters und Sohnes als Personen, sondern vielmehr das Verhältniß beider als Personen in ihrem Wirken nach außen. Hier scheint Calixtus die Einheit Gottes auch in den göttlichen Theophanien festgehalten, sein Gegner aber auf eine Trennung und Sonderung der Personen gedrungen zu haben, weßhalb er auch den Sohn im Verhältniß zum Vater als ἕτερος bezeichnet, dafür aber von Zephyrinus und Calixtus des Ditheismus beschuldigt wurde. Handelte es sich aber zwischen beiden Parteien um diese Frage, so ist leicht ersichtlich, daß in ihm ganz dieselben Elemente, wie zu Nicäa, die Grundlage der Vermittlung waren, ja daß die Lehre des Calixtus wesentlich mit der nicänischen identisch ist. Der Begriff aber, um welchen es sich eigentlich handelte, ist die inseperabilitas personarum, ein Begriff, welcher erst lange nach dem Nicänum durch die scharfsinnige Kritik des hl. Augustinus in Betreff der Theophanien festgestellt wurde. Wollte man aber in dem Streite wenigstens ein Schwanken innerhalb des christlichen Glaubens an die Trinität erblicken, so ist zu erwiedern, daß solche Schwankungen eben nur die dialectische Bewegung im Glaubensinhalte, also den Proceß der Dogmenbildung anzeigen. Daß es aber einen solchen in der Kirche gibt, daraus kann nur der Unverstand und das Vorurtheil ihr einen Vorwurf machen. — Wie aber die orthodoxen Kirchenväter ihren Glauben mit dem Glauben der vornicänischen Väter als identisch erkannten, mag statt Aller Augustinus bezeugen (de Trin. I. cap. 4.): Omnes, quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate, quae Deus est, divinorum veterum et novorum traductores hoc intenderunt secundum Scripturas docere, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus uniuscujusque substantiae inseparabili aequalitate divinam insinuent unitatem, ideoque non sint tres Dii, sed unus Deus, quamvis Pater Filium genuerit, et ideo Filius non sit, qui Pater est, Filiusque a Patre sit genitus, et ideo Pater non sit, qui Filius est, Spiritusque sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, Patri et Filio etiam ipse coaequalis et ad Trinitatis pertinens unitatem. Anders urtheilen jedoch die Feinde unsers Dogmas. Ihnen ist es sogar gelungen, die Quelle aufzudecken, welcher dasselbe entnommen ist, und diese ist nicht eine christliche, sondern die platonische Philosophie, wie sie zu den Zeiten der Kirchenväter als Neuplatonismus sich ausgebildet hatte. Allein sonderbarer Weise spielt dieser Platonismus der Kirchenväter in der Geschichte die verschiedensten Rollen. Katholische Theologen, wie Petavius klagen, daß die orthodoxe Trinitätslehre von einzelnen Kirchenschriftstellern durch Platonismus entstellt und verfälscht sei, und andererseits soll doch dieses entstellende und verfälschende Element das eigentliche Prototyp und die Substanz der kirchlichen Lehre sein. Sieht man aber die Sache an einfach, wie sie ist und wie sie geschichtlich vorliegt, so ist kaum zu begreifen, wie man ein solches Unwesen mit dem Platonismus der Kirchenväter treiben konnte. Fürs Erste nämlich hatten diese in Betreff Gottes und der Wirklichkeit überhaupt ein ganz anderes Erkenntnißprincip, das Princip der Authorität. Nach ihnen geht das Wissen vom Lernen, vom Erfahren aus; um zu wissen, was ein Ding ist, muß ich es von ihm selbst erfahren; um zu wissen, was Gott ist, muß man dieß Wissen von Gott selbst haben, von ihm erfahren, gelernt haben, was er sei, mit einem Worte θεοδίδακτος sein. Namentlich in Betreff dessen, was Gott ist, wird rücksichtlos jede andere Authorität, als die des Objectes selbst verworfen. Kein Alterthum, kein Ansehen irgend eines Philosophen, kurz kein rein menschliches Wissen wird hier respectirt; kein Wissen von Gott wird zugelassen, als dasjenige, dessen Princip Gott selbst ist. Er müsse lehren, wir von ihm lernen,

was er sei. Diese Belehrung aber, erklärte man weiter, sei den Christen zu Theil geworden durch den göttlichen Logos; er habe den Menschen die Eine, volle Wahrheit gebracht, und von dieser aus sei man im Stande, überall die Wahrheit zu erkennen, wo sie vorkomme, namentlich da vorkomme, wo ihre Erforschung das eigentliche Ziel des Geistes gewesen sei, in der griechischen Philosophie. In ihrer Wahrheit aber stehe diese nicht außerhalb des Christenthums, wie es denn ein Widerspruch ist, daß die Wahrheit außer der Wahrheit ist, sondern finde sich im Christenthume wieder. Dadurch aber, daß das Wesen der Philosophie in der Offenbarung mitgesetzt sei, erweise diese sich ebenfalls als Wahrheit und zwar als absolute, universelle Wahrheit. So ist das Verhältniß des Christenthums zur Philosophie überhaupt constant von den Kirchenvätern, von Justinus bis auf Augustinus, aufgefaßt worden. Sollte aber daraus irgend eine Inconvenienz erwachsen, so war es vielmehr die, daß man die heidnische Philosophie verchristlichte, als daß man das Christenthum in heidnische Philosophie auflöste. Das Erstere zeigt sich auch als das Wirkliche, wenn man das angebliche Christliche der Philosophen, namentlich des Plato auf das A. Testament, auf Offenbarungsquellen zurückführte. Daß dabei der kirchliche Glaube, als das Authoritative und Maßgebende, nicht habe Gefahr laufen können, leuchtet von selbst ein, und wenn dessenungeachtet Plato für die christliche Trinitätslehre citirt wird, so ist es eben der christliche, d. h. der christlich verstandene Plato, in dem man die Keime der Wahrheit, die *σπέρματα τοῦ λόγου* fand. Dieses Verfahren der Kirchenväter hat seine hohe Bedeutung darin, daß es eben dadurch, daß die Keime der Wahrheit von der christlichen Wahrheit absorbirt wurden, diese als allgemeine und totale Wahrheit darstellte, andererseits aber, indem es dem heidnischen Leben sein Princip, den Besitz particulärer Wahrheit entzog, dasselbe auflöste und vernichtete. Und so erwies sich denn das Christenthum factisch als die Vollendung der alten Geschichte, als die Fülle der Zeiten, als die wirkliche Offenbarung Gottes; die Philosophie aber wird gewissermaßen der Naturgrund, die Substanz, in welcher das durch Offenbarung mitgetheilte Wissen zu menschlichem Wissen, zu menschlichen Begriffen in der Form von Dogmen durchgebildet wird. In diesem Sinne verfuhren die Kirchenväter; anders dagegen die Häretiker. Indem sie das Princip der Kirche, der christliche Glaube beruhe auf unmittelbarer Belehrung Gottes und sei deßhalb an sich fest und unantastbar, aufgaben, wurden sie, um in dem kirchlichen Glauben erst die Wahrheit festzustellen, auf ihr subjectives Denken angewiesen, und indem sie hiebei historisch, d. h. nach dem Geist jener Zeit eclectisch in Bezug auf die geschichtlich vorhandenen Philosophien zu Werke gingen, deuteten sie das Christenthum in Heidenthum um, vermochten aber auch dafür nie ihrem corrumpirten Glauben die Form des allgemein menschlichen Bewußtseins zu geben, und sich als Kirche zu constituiren. So ist es zu verstehen, wenn einzelne Stimmen aus jener Zeit die Philosophie die Mutter aller Ketzereien genannt haben. Gerade darin aber, daß die nicänische Lehre wirklich Kirchenlehre, d. h. universelles Bewußtsein der Menschheit geworden und trotz aller häretischen Angriffe geblieben ist, in diesem Siege der Lehre liegt auch ein Sieg der Wahrheit. Vollends aber zeigt sich die Unmöglichkeit der angeblichen Entstehung der Trinitätslehre, wenn man auf die Quelle selbst zurückgeht und untersucht, ob und wieweit sie dem christlichen Glauben zur Basis gedient habe. Die platonische Lehre, auf welche es hier ankommt, ist bekanntlich die Lehre von der Weltbildung. Die Elemente derselben sind nach Plato 1) die Gottheit als Weltbildner, Demiurg, Vater, 2) die Materie, aus welcher, oder der Ort, in welchem gebildet wird, 3) die Ideen, als die Form, das Allgemeine, als die substantiellen Vorbilder und Gedanken, nach welchen gebildet wird, und die das wahrhaft Seiende in dem ewigen Werden der Dinge sind. Das Product ist die Welt, die Wirklichkeit überhaupt, und diese erscheint dann als Sohn. Die ganze Christlichkeit

der platonischen Lehre stützt sich demnach auf die mythologische Form derselben, auf die Bezeichnung Gottes durch Vater und der Welt durch Sohn; im übrigen ist die Aehnlichkeit zwischen der platonischen Lehre von der Weltbildung und dem kirchlichen Dogma gerade dieselbe, welche, um mit Irenäus zu sprechen, zwischen dem Bilde eines Königs und dem Bilde eines Fuchses ist. Ohnehin muß man nothgedrungen die Lehre vom hl. Geiste unter allen Umständen für eine specifisch christliche erklären. — Nicht besser gestaltet sich die Sache, wenn man näher den alexandrinischen Platonismus und bestimmt den Philonismus zur Quelle unsers Dogmas macht. In Philo (s. d. A.) sind zwei völlig heterogene Formen des Bewußtseins einander entgegengesetzt: jüdischer Theismus und heidnischer Pantheismus, die Idee der Persönlichkeit und die Idee der Absolutheit Gottes. Beide sind vorhanden als Gegensätze, ohne die Einheit, welche beide innerlich vermittelt. Alle Vermittlung ist daher eine solche, welche die eine Form in die andere umdeutet und daher von der einen auf die andere hin und her geworfen wird. Sie geschieht durch die Allegorie. Damit wird in den erkennenden Functionen selbst ein Dualismus gesetzt als Glauben und Wissen. Philo glaubt wie ein Jude und denkt wie ein Heide. Dieser Dualismus des philonischen Bewußtseins findet nun auch in Betreff des Logos Statt. Dieser ist das Werkzeug, durch welches Gott die Welt schafft. Einerseits nun erscheint er als persönliches Wesen unter den Benennungen: Erstgeborener Gottes, Weltbaumeister, Schaffner der erhaltenden Vorsehung, Hoherpriester; andererseits als das begriffliche Centrum der Idealwelt, als ideale Welt, Idee der Ideen, Weltseele, Harmonie der Welt. Diese Eigenthümlichkeit, abstracte Begriffe zu personificiren, und diese Personificationen wieder in logische Schemen zu verwandeln, hat Philo mit seiner Zeit, namentlich mit dem Stoicismus gemein. Auf diese Weise gleichen sie vermittelst der Allegorie ihr wissenschaftliches Bewußtsein mit dem religiösen aus. Das eigentliche Wahre aber war für sie die Form des logisch abstracten Denkens. Trotz aller Hypostasirung bleibt darum auch der Logos des Philo ganz dasselbe, was die platonischen Ideen sind, nämlich die der Welt immanente Idealwelt. So sinkt denn auch der philonische Logos zu einem bloß logischen Schemen der Welt zusammen, und von einem positiven Zusammenhange zwischen ihm und der christlichen Trinitätslehre kann keine Rede sein. Vielmehr hat Staudenmaier ganz Recht, wenn er den Philonismus als den Grundtypus aller häretischen Corruptionsversuche unsers Dogmas betrachtet, wenn man auch nicht immer eine wirkliche und geschichtliche Beziehung der Häretiker auf Philo anzunehmen braucht. — Eine neue Wendung hat die Hypothese vom Ursprunge der Trinitätslehre aus nicht christlichen Elementen durch Heinr. Ritter in seiner Abhandlung über den Uebergang der Emanationslehre in die christliche Schöpfungslehre erhalten. Um kurz das Resultat zu sagen, die eigentliche Geburtsstätte unsers Dogmas wird von ihm nach Indien versetzt. Da kann man wohl sagen, daß ein Gelehrter lieber tausend Absurditäten behauptet, als einmal frei und unbefangen die Wahrheit zu erkennen versucht. Die Trinitätslehre ist einmal nicht christlich, sie muß also im Heidenthume zu Hause sein, warum nicht auch in Indien? und flugs wird der Versuch gemacht und die herrlichste Hypothese zur Welt geboren. Nur Schade, daß Hypothesen — Hypothesen sind, d. h. Dinge, welche das Mondlicht zusammenscheint. Ritters Ideengang ist indessen ungefähr dieser: die Emanationslehre, wie sie in der alexandrinischen Religionsphilosophie als Vermittlung des Verhältnisses zwischen dem Absoluten und der Welt auftritt, ist derartig, daß sie genetisch aus der Denkweise der classischen Völker des Abendlandes nicht abgeleitet werden kann. Das in jener erhaltene Moment der absoluten Abhängigkeit und Passivität widerspricht direct dem activen, künstlerisch gestaltenden Sinne dieser Völker. Höchstens lasse sich in der Erschlaffung ihrer politischen und speculativen Energie eine Art Prädisposition für diese Anschauung nachweisen. Man sei

deßhalb, um das Herrschen derselben im Bewußtsein der abendländischen Völker zu erklären, zu der Annahme eines Syncretismus genöthigt. Suche man aber die Denkweise, in welcher jenes fremdartige Element ein integrirendes ist, so stelle sich im Allgemeinen das orientalische, in concreto das jüdische dar. Ein Zusammenstoß beider Denkweisen lasse sich aus den Nachrichten schließen, welche wir über die Berührung der griechischen Bildung mit der indischen zur Zeit Alexanders d. Gr. besitzen (also gerade aus einer Zeit, wo die Energie des griechischen Geistes am größten war!). Die Aufnahme des Princips der Emanation habe dann 1) den Neuplatonismus, 2) den Gnosticismus hervorgerufen, sei aber dann mit Recht durch die Schöpfungslehre der Kirchenväter überwunden. Leider aber habe die Kirche sich ihres Einflusses nicht ganz erwehren können, sondern habe sie auf ihren Gottesbegriff angewandt und dadurch die Trinitätslehre geschaffen. Daß nämlich in ihr emanatistische Elemente vorkommen, beweise schon die Formel lumen de lumine, welche von der angegebenen Denkweise geborgt sei. Näher aber verhalte es sich so: die bei den Gnostikern noch in eine phantastische Vielheit von Wesen ausgebreitete Stufenleiter, durch welche das Unendliche zu dem Endlichen herabsteigt, sei durch Origenes, in der Idee Eines Wesens, des Logos, zusammengefaßt. Hiedurch sei es nahe gelegt, die emanatistischen Vorstellungen allein auf ihn zu beschränken, ihn allein als Gott, die Welt dagegen als das Nichtgöttliche zu erkennen, wodurch dann auch die frühere Lehre von der Theosis des Geschaffenen wegfalle. Hiernach wäre also die Trinitätslehre zugleich eine Alteration des Gottesbewußtseins und der Schöpfungslehre. Allein in beiden Puncten hat Ritter Unrecht. Fürs erste ist unhaltbar, was er über das Auftreten der Emanationslehre im Abendlande vorbringt. Was wir über den Zusammenstoß des griechischen und indischen Geistes zur Zeit Alexanders d. Gr. aus gleichzeitigen Quellen, z. B. aus dem Megasthenes wissen, bezeugt vielmehr, daß die Griechen in der indischen Lehre eine der ihrigen, namentlich der Platonischen verwandte Anschauungsweise, als das Griechische im Indischen schon vorfanden. Andererseits sind in der von Ritter selbst zugestandenen Prädisposition der abendländischen Völker für die Emanationslehre, insbesondere im Stoicismus alle Elemente vorhanden, woraus sich diese Lehre genetisch ableiten läßt. Dieß entspricht auch der Tendenz der abendländischen Geistesentwicklung, in dem Bewußtsein der Freiheit und Selbstständigkeit das Moment schlechthiniger Abhängigkeit und Bedingtheit zu erzeugen. Endlich ist das Verfahren, die Quelle der Trinitätslehre in Indien aufzusuchen, so roh, daß man nach derselben Methode zu argumentiren auch das Papstthum aus Tibet ableiten und auf den Dalai Lama zurückführen könnte. Die theologische Seite der Frage betreffend, so involvirt Ritters Ansicht ebenso ein Mißverständniß der im Dogma enthaltenen angeblich emanatistischen Bestimmung, als auch der Entwicklung des Dogmas von der Schöpfung. Ohne Ritter geradezu an den pater luminum der hl. Schrift erinnern zu wollen, müssen wir doch sagen, daß, wäre auch der Ausdruck: lumen de lumine von der Emanationslehre hergenommen, er doch in seiner Uebertragung auf Gott allen endlichen Inhalt, der ihm vorher anklebte, verloren hat, daß er zu einer bloßen Form für den an sich vorhandenen Inhalt des christlichen Glaubens, mit einem Worte zu einer Analogie herabsank. Aber der Geschichtschreiber der christlichen Philosophie sollte doch wissen, daß eine Analogie bei den Kirchenvätern nie identisch ist mit adäquatem Ausdruck, daß sie nur zur Erläuterung dient und ausdrücklich immer das Incongruente der endlichen Vorstellung an ihr negirt wird. Die Verendlichung des Unendlichen, wie es in der Emanationslehre liegt, ist aber dem christlichen Glauben schlechthin fremd, mit ihm gänzlich unvereinbar. Die Aufnahme einer emanatistischen Bestimmung in Gott an sich ist darum geradezu eine Aufhebung, eine Vernichtung der frühern Emanationslehre, da das Wesen Gottes vom Wesen der Welt durch nichts strenger unterschieden ist, als durch die

Trinitätslehre, und ist darum auch weiterhin die eigentliche Vollendung der Schöpfungslehre. Die Grundfrage nämlich der vornicänischen Dogmenbildung bezog sich auf den substantiellen Unterschied Gottes und der Welt. Dabei wurde von der Person Christi ausgegangen, welche Gott und Mensch zugleich war. Gelöst wurde die Frage also dadurch, wenn die Verschiedenheit der Relationen erkannt wurde, in welchen Christus als Gott zu Gott durch Zeugung, und als Geschöpf zum Schöpfer durch Schöpfung steht. Durch diese Lehre aber wurde die frühere Lehre von der Theosis des Menschen nicht aufgehoben. Diese nämlich beruht gerade auf seiner Creatürlichkeit, darauf nämlich, daß er realisirter Gedanke Gottes ist, dieser Gedanke aber sowohl in ihm als verwirklicht, wie in Gott ideal existirt. Ist nun der göttliche Gedanke im Menschen so verwirklicht, daß zwischen dieser Existenz desselben und seiner Existenz in Gott keine Differenz mehr besteht, so ist damit die Vereinigung des Menschen mit Gott, seine Theosis vollendet. Diese Lehre aber findet sich wie vor, so auch nach dem Nicänum in der Kirche. — In dem Bisherigen haben wir schon den Punct berührt, welcher eigentlich Veranlassung gegeben hat, die Trinitätslehre als ein Plagiat aus dem Platonismus anzusehen. Es ist dieß nämlich die merkwürdige Verbindung, in welcher die Zeugung des Logos mit der Setzung desselben als Weltprincip nach der Lehre der vornicänischen Kirchenväter zu coincidiren scheint. Hiernach glaubte man dem Logos zwar nicht die Persönlichkeit, wohl aber seine ewige persönliche Existenz absprechen zu müssen. Er galt als das vorweltliche Princip der Welt. Dabei übersieht man nur Eins: den Gang der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Zuerst nämlich handelte es sich dem Heidenthume und den heidnischen Häresien gegenüber um den Begriff der Schöpfung. Dieser also trat in den Vordergrund, da er aber mit dem Begriff des Logos zusammenhängt, durch welchen Gott geschaffen hat, so mußte auch dieser in die Dogmenbildung mit hineingezogen werden, aber nur nach der Seite, nach welcher er mit der Schöpfung zusammenhängt. Diejenige Seite dagegen, welche sein immanentes Leben in Gott bezeichnet, wurde zwar angedeutet und von der andern unterschieden, aber nicht weiter begrifflich bestimmt. Daraus aber folgt 1) nur ein Moment der Trinitätslehre selbst, wodurch diese mit der Schöpfungslehre zusammenhängt, nämlich die Erwählung und Prädestination des Geschaffenen im Sohne vor Erschaffung der Welt, und 2) die Nothwendigkeit, auch jenes andere Moment, das Hervorgehen des Logos aus dem Vater genau, d. h. dogmatisch zu bestimmen. Und darum wurde denn auch, wie bemerkt, die Schöpfungslehre zugleich durch die Trinitätslehre zu Nicäa vollendet. — Was also von der Ansicht der Gegner bestehen bleibt, ist etwa eine bloß formelle Differenz zwischen der vornicänischen und der nicänischen Lehre. Beide verhalten sich hiernach, wie das noch in der Vermittlung begriffene Bewußtsein zu dem vermittelten, vollkommen abgeschlossenen Bewußtsein. Macht man nun Lärm über ein Bewußtwerden der Kirche, so ist solchen Freunden einer bloß formellen Identität zu bemerken, daß sie auch nicht die entfernteste Vorstellung von dem Wesen der Kirche und der Genesis der Dogmen besitzen. Allerdings hat die Kirche ihr Bewußtsein principaliter durch göttliche Vermittlung, durch den Einfluß des hl. Geistes, und in Folge davon ist ihr immer die ganze Fülle der göttlichen Offenbarung präsent. Durch diesen göttlichen Factor aber ist der andere, der menschliche nicht Null, oder eine bloße Maschine geworden. Ist nämlich die christliche Offenbarung nichts anders, als Mittheilung der Gedanken Gottes, womit er sich selbst und die Creatur weiß, an den wissensfähigen, näher schon wissenden Geist, so ist mit dieser Existenz des göttlichen Wissens in der Form des menschlichen Wissens an sich das Princip zu einem Processe gesetzt, welcher sich in dem Ineinandersein beider Factoren vollzieht. Hiemit ist das sich mittheilende Wissen Gottes im Geiste des Menschen nothwendig den Formen unterworfen, durch welche der Geist weiß, d. h. einem Bewußtwerden, einer

Bewußtseinsbildung. Das Wesen derselben besteht darin, daß die einheitliche Substanz des mitgetheilten Wissens in eine concrete Vielheit einzelner, in sich selbst einheitlicher, und unter einander durch die Idee des Gemeinsamen verbundener Begriffe, d. h. in Dogmen aufgelöst wird. An diesem Processe hat nun die Kirche, wie die Häresie Theil genommen, mit dem Unterschiede jedoch, daß nur auf jene das Criterium der Wahrheit des vermittelten Bewußtseins gegenüber dem unvermittelten paßt: nämlich die Identität des Inhaltes trotz der Verschiedenheit der Form. Wie nämlich nur dasjenige philosophische Bewußtsein wahr ist, welches vom unmittelbar präsenten Bewußtsein ausgehend, durch die Reihe der dialectischen Vermittlungen wieder in die Unmittelbarkeit zurückgeht, damit aber nicht bloß den primitiven Inhalt, sondern auch die Form der Unmittelbarkeit wiedergewinnt, ganz analog verhält es sich auch mit der Dogmenbildung der Kirche. Anders dagegen die Häresie, welche, eben weil sie den unmittelbaren Inhalt des christlichen Bewußtseins in der Vermittlung alterirt, nun auch nicht wieder zur ursprünglichen Unmittelbarkeit der Form, wodurch der Inhalt Gegenstand für das Bewußtsein überhaupt ist, zurückkehren, damit es aber auch nicht zu einer geschichtlichen Existenz in dem Bewußtsein der Menschheit bringen kann. In Wahrheit also will die obige Klage nichts anders besagen, als daß die Kirche eben Kirche, und nicht Häresie ist, oder daß es im Grunde gar keine göttliche Offenbarung geben müsse. — Indem aber so unser Dogma bei den vornicänischen Kirchenvätern als in der Vermittlung begriffen erscheint, so müssen wir jetzt dasselbe in seiner unmittelbaren, empirischen Form, wie es den substantiellen Inhalt dieser Vermittlung bildet, d. h. in seiner Genesis aus der christlichen Offenbarung kennen lernen. b) Die christliche Genesis der Trinitätslehre. Die ursprüngliche Form des christlichen Gottesbewußtseins ist diejenige, in welcher es sich bei den Aposteln findet. Bei diesen hat es sich unmittelbar an die Person Christi angelehnt, und darum dürfen wir wohl als den ersten und primitiven Ausdruck desselben das berühmte Bekenntniß Petri betrachten, welches dieser auf die ausdrückliche Forderung des Herrn ablegte (Matth. 16, 16.). Als dieser seine Jünger fragte, was die Menschen von dem Menschensohne glaubten, und diese erwiederten, von Einigen werde er für Johannes den Täufer, von Andern für Elias oder Jeremias oder einen der Propheten gehalten, bekannte Petrus im Namen aller übrigen Jünger: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes. Dafür wird er dann selig gepriesen von Christus, weil nicht Fleisch und Blut (die äußere Erscheinung des Herrn) ihm dieß geoffenbart habe, sondern „mein Vater, der im Himmel ist.“ Hiemit bestätigt Christus das Bekenntniß Petri, und wenn dieses auch zunächst nur die Messianität Jesu, seinen Unterschied von den Propheten des A. Bundes enthält, so ist doch in der bestimmten Unterscheidung des Vaters und Sohnes auch sein trinitarisches Verhältniß, ein Verhältniß zwischen zwei göttlichen Personen ausgesprochen. Ausdrücklich wird dieses Bekenntniß als eine Offenbarung des Vaters im Himmel bezeichnet. Durch dieses Bekenntniß ist der Uebergang des Bewußtseins Christi in menschliches Bewußtsein durch eine feierliche Thatsache vermittelt, und es schließt sich daran sofort die weitere Thatsache, daß Petrus auf Grund dieses Bekenntnisses auch zum Träger des in demselben enthaltenen Bewußtseins in der Geschichte eingesetzt wird. Die Unmittelbarkeit seines Ursprungs verräth das Bekenntniß Petri auch dadurch, daß er zunächst nur die Gottheit des Vaters und Sohnes ausspricht; in seiner Fülle tritt es erst mit der Vollendung der factischen Offenbarung Gottes, mit der Sendung des hl. Geistes auf. In seiner Rede am Pfingstfeste (Apostelgesch. 2, 14—40.) zeigt er zuerst, daß das A. Testament erfüllt, daß Jesus der Messias, und der hl. Geist über Alle ausgegossen sei. Näher wird dann die Sendung des hl. Geistes auf den vom Tode auferweckten, durch die Rechte Gottes erhöhten Jesu zurück geführt. (Dextera igitur Dei exaltatus et promissione Spiritus Sancti accepta

a Patre effundit hunc, quem vos videtis et auditis. V. 33.). Hiemit haben wir den unmittelbaren Reflex der göttlichen Offenbarung im menschlichen, im apostolischen Bewußtsein. Es ist darin die Ueberzeugung ausgesprochen, daß die Beziehung des Menschen zu Gott geschichtlich sich darstelle in der Beziehung zu Gott dem Vater, dem Sohne Gottes und dem hl. Geiste, und zugleich, daß der Vater Princip dieser geschichtlichen Beziehungen sei. Bei dieser empirischen Grundlage indessen konnte man nicht stehen bleiben; man mußte ein bestimmtes Bewußtsein über diese einzelnen Personen zu bilden suchen. Unstreitig erstreckte sich dieser Bildungstrieb zuerst auf die Person Christi, indem man ihn nicht bloß als Menschensohn, sondern auch als Gottessohn betrachtete. Zuerst tritt in diesem Begriffe das Negative hervor, Christus sei als Messias mehr als alle Menschen vor ihm. Worin aber dieser Vorzug bestehe, ist ausgeführt im Briefe an die Hebräer, namentlich 1, 1 ff. Christus ist mehr als der Hohepriester des A. Testaments (4, 14—16. 5, 1—10. 7, 11—28. und Cap. 8 u. 9.), mehr als Melchisedech (7, 1—15.), mehr als Moses (3, 3.), mehr selbst als die Engel. Diese größere Würde besteht darin, daß er der Sohn Gottes ist. Als Sohn Gottes aber ist er 1) der Erbe des Universums, 2) Abglanz der Herrlichkeit und Ausdruck der Substanz Gottes (splendor gloriae et figura substantiae ejus); 3) durch ihn hat Gott die Welt geschaffen (per quem fecit et saecula), und Alles trägt er durch das Wort seiner Kraft (verbo virtutis suae); 4) sitzt er zur Rechten der Majestät in der Höhe (1, 2—4). Diese über alle Creatürlichkeit erhabene Würde ist begründet in seinem Ursprunge. Er ist nämlich Sohn Gottes, als solcher von Gott gezeugt, und das Verhältniß zwischen beiden ist das natürliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn (Ego ero illi in patrem, et ipse erit mihi in filium. V. 5). Wie Zeugung und Schöpfung verhält sich das Wesen des Sohnes zum Wesen der Welt. Als seinen Erstgebornen und Erben führt dann der Vater den Sohn in die Schöpfung ein, und stellt ihn zum Gegenstand der Anbetung auf (Et adorent eum omnes angeli Dei. V. 6). Die Engel sind seine Diener, er aber ist der ewige, gerechte, heilige Herrscher der Welt (V. 7. 8. Thronus tuus, Deus, in saeculum saeculi.), und zwar deßwegen, weil der Vater die Welt durch ihn geschaffen hat. (Et tu, Domine, in principio terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt coeli). In diesem vorweltlichen Sein kommt dem Sohne die Ewigkeit und Unveränderlichkeit zu (Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. V. 12). In diesen beiden letzten Momenten, welche offenbar die Absolutheit des Sohnes bezeichnen, sind alle frühern zusammengefaßt. Sind nun Vater und Sohn Personen, aber so, daß jedem die Bestimmung der Absolutheit zukommt, so ist jeder von ihnen Gott, jeder von ihnen dasselbe, was der Andere ist, aber mit dem Unterschiede, daß der Vater das Sein aus sich selbst, der Sohn es als durch die Zeugung mitgetheilt besitzt. Kaum ist nach dem Angeführten eine weitere Ausführung der Paulinischen Lehre nöthig. Daß der Sohn Gottes hiernach mehr sei, als „der bloße Liebling Jehova's, dürfte denn auch dem blödsichtigsten Rationalismus einleuchten. Indessen finden sich noch einige Stellen beim hl. Paulus, welche das Gesagte theils bestätigen, theils die Form näher bezeichnen, welche das christliche Gottesbewußtsein in den Aposteln angenommen hatte. Christus, heißt es Philipp. 2, 6 habe es in seiner Existenz vor der Menschwerdung nicht für einen Raub halten dürfen, Gott gleich zu sein; d. h. die Gottgleichheit war bei ihm rechtmäßiges Eigenthum, folglich seine Natur, sein Wesen. Durch einen freien Willensact, durch seine Erniedrigung habe er diese Würde abgelegt, dadurch aber neue Verherrlichung gewonnen, weßhalb denn auch seine Menschwerdung den Philippensern als Motiv der Demuth empfohlen wird. Hiemit ist aber Beides vom Sohne Gottes gelehrt: seine göttliche Wesenheit, vermöge welcher er Gott gleich, und seine Persönlichkeit, indem er freiwillig sich selbst erniedrigt. Ganz derselbe Begriff findet sich Col. 1, 15, wo Christus imago

Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae heißt — ein Ausdruck, welcher nach orientalischem Sprachgebrauch ganz identisch ist mit dem haeres universorum des Hebräerbriefes, und die völlige rechtliche Gleichheit des Erstgeborenen mit dem Vater als dominus bezeichnet — und als Schöpfer charakterisirt wird, indem er nicht bloß Princip, sondern auch Ziel der Schöpfung ist. Daß hiernach Paulus den Sohn als Gott erkannt habe, würde schon hiernach außer Zweifel sein, auch wenn er nicht Col. 2, 9 ausdrücklich sagte, daß in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, und wenn er ihn auch nicht Röm. 9, 5 ganz bestimmt supra omnia Deus benedictus in saecula nennen würde. — In allen diesen Stellen finden wir den Sohn in einer doppelten Relation, in einer Beziehung zur Welt, welche aber mit der Beziehung Gottes zur Welt überhaupt identisch, und in einer besondern Beziehung zum Vater, welche besonders in den Ausdrücken imago Dei invisibilis, splendor gloriae et figura substantiae ejus hervortritt. Ihren Grund aber haben diese Relationen darin, daß der Sohn nach 1 Cor. 1, 24 Dei virtus et Dei sapientia ist, was dann durch Col. 2, 3 näher dahin erläutert wird, daß in ihm alle Schätze der Weisheit und Wissenschaft verborgen sind. Hiemit ist aber das Wesen des Sohnes in der eigentlichen Kategorie der Gottheit, der absoluten Geistigkeit, ausgesprochen. Von dieser Seite ist der Begriff des Sohnes vollendet durch den hl. Johannes in der Lehre vom Logos. Es ist völlig gleichgültig, ob Johannes, durch die Häresie veranlaßt, diesen Ausdruck von außen her aufgenommen und zur angemessenen Form des christlichen Bewußtseins ausgeweitet, oder ob er ihn mit Rücksicht auf das A. T. gebildet habe: unter allen Umständen ist gewiß, daß Logos die adäquateste Bezeichnung für den Sohn ist in seinem Verhältnisse zum Vater an und für sich. Logos nämlich als Vernunft und Wort bedeutet eben sowohl diejenige Seite am Sohne Gottes, kraft welcher er dem Vater immanent ist, als auch die andere, vermöge welcher er für sich selbst subsistirt, Person ist. Mit Rücksicht aber auf die Geistigkeit Gottes ist das Wort der in objectiver Form existirende, völlig entsprechende und adäquate Ausdruck des göttlichen Selbstbewußtseins, so zwar, daß mit dem ewigen Sich-selbst-denken des Vaters auch unmittelbar das Setzen dieses idealen Wesens im Sohne verbunden ist. Dieses Denken und Sprechen sind zwar zwei, aber völlig gleichzeitige Acte, so daß das Denken als Sprechen, das Sprechen als Denken wirklich ist. Andererseits aber liegt im Logos auch die Beziehung auf die Person des hl. Geistes, sofern das Sprechen, als nach außen gewendetes Denken, das Wollen an und in sich hat. Daß nun Johannes den Sohn in dieser Weise, nämlich als das aus dem Vater, aber persönlich existirende Wort aufgefaßt habe, dafür hat man sich zu allen Zeiten mit vollem Recht auf den Prolog zu seinem Evangelium berufen. Zuerst wird hier von ihm ausgesagt, daß es im Anfange (in principio) war. Da hier von der Existenzweise Gottes die Rede ist, so kann „im Anfange" nichts anders heißen, als von Ewigkeit, und es wird also hiemit vom Worte zunächst die Absolutheit, die Gottheit im Allgemeinen gelehrt. Faßt man aber auch, wozu die antitrinitarische Exegese geneigt ist, in principio parallel mit Gen. 1, 1. — obgleich dieß an sich unvernünftig ist, — so wird doch durch den Gegensatz zwischen dem „erat" und dem folgenden: Omnia per ipsum facta sunt ein absoluter Unterschied in der Existenz gemacht, dem Worte nämlich allein das Sein, allem Uebrigen das Werden und damit dem erstern die absolute Vorzeitlichkeit und Unzeitlichkeit, d. h. die Ewigkeit vindicirt. Dieses erste Moment der Gottheit wird dann zweitens dahin näher bestimmt, daß es die Gottheit in persönlicher Existenz ist, welche dem Worte zukommt, dieß geschieht durch den Ausdruck: et verbum erat apud (πρὸς) Deum. Das griechische πρὸς nämlich bezeichnet genauer, als das lateinische apud, welches auch das ganz indifferente räumliche Nebeneinandersein ausdrückt, die innere Relation zwischen zwei selbstständigen Existenzen, so zwar, daß damit ebenso ihre Unterschiedenheit, ihr Fürsichsein, als ihre Einheit

angezeigt wird. Es ist darum in obiger Stelle die ewige reale, aber relative Coexistenz des Wortes mit Gott gelehrt. Ist aber das Wort Gott in für sich seiender Existenz, so ist es Person. So entschieden dieß die Präposition πρὸς involvirt, so haben doch Exegeten, wie Lücke, dieselbe hier ungenau und zweideutig finden wollen. Auf solchen philologischen Scharfsinn ist aber zu erwiedern, daß das πρὸς hier gerade so klar oder dunkel sei, wie in der bekannten aristotelischen Kategorie πρὸς τι. Was wir nun als den Sinn der angeführten Worte des hl. Johannes bisher nachzuweisen versucht haben, das erklärt er selbst als den Sinn derselben und bestätigt damit unsere Interpretation, durch den Satz: et Deus erat verbum. Hiernach ist der Fortschritt des Gedankens dieser: zuerst wird vom Worte die Absolutheit im Allgemeinen, zweitens die persönliche Coexistenz mit Gott gelehrt, und endlich drittens der hierin liegende Begriff hervorgehoben, daß nämlich eben deßwegen das Wort Gott sei. Hieraus erklärt sich dann auch die Inversion der Rede, die Voranstellung des Prädicats Deus; denn daß dieses Prädicat sei, fordert 1) der Zusammenhang und wird 2) durch den griechischen Text (θεὸς ἦν ὁ λόγος) bestätigt. Und darum ist V. 2: Hoc erat in principio apud Deum nur der kurze gedrängte Ausdruck des im ersten Verse Gesagten: nämlich dieses, d. h. dieses so beschaffene Wort, das Wort als Gott war im Anfange bei Gott. Eben dieses „war" wird nun hervorgehoben als ewiges Sein im Gegensatze zum Werden der Creatur, wenn es sogleich weiter heißt: Omnia per ipsum facta sunt. Denn gerade darin, daß sich das Wort auch nach außen als das bethätigt, was es ist, liegt der Beweis seiner persönlichen Existenz, wie andererseits in dem Modus dieser Thätigkeit (Schöpfung) der Beweis seiner Gottheit. Daß aber dieser Logos mit dem Sohne Gottes identisch sei, erhellt aus dem Schlusse der ganzen Auseinandersetzung in den Worten: Et vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, wobei noch einmal die Gottheit desselben durch das plenum gratiae et veritatis nachdrücklich wiederholt wird. Andererseits aber ist dasselbe ersichtlich aus Offenb. 19, 13., wo ausdrücklich versichert wird, daß unter Christus der Logos zu verstehen sei. Kurz und bestimmt faßt der hl. Johannes seine Lehre zusammen 1 Joh. 5, 20., wo er Christus den wahren Sohn Gottes nennt, der als solcher wahrer, d. h. wirklicher Gott und das ewige Leben sei. — In der Persönlichkeit und Gottheit des Sohnes ist nun schon an sich das weitere Moment im christlichen Gottesbewußtsein, die Persönlichkeit und Gottheit des hl. Geistes mitbegriffen. In der Relation nämlich, in welcher die Gottheit zu der Geschichte der Menschheit steht, sind zwei Functionen auf das Bestimmteste unterschieden, die der Erlösung und die der Heiligung, so zwar, daß, wenn jene auf eine göttliche Person zurückgeführt wird, diese nothwendig auf eine andere bezogen werden muß. Indem aber beide Functionen mit einander coordinirt werden, so ist schon hiedurch die Ueberzeugung nahe gelegt, der hl. Geist sei nicht bloß Person, sondern auch Gott. Betrachten wir nun genauer die Relation, in welcher nach der hl. Schrift der hl. Geist zum Menschen steht, so erscheint er 1) als Person, näher als diejenige Person, welche in uns die Verbindung mit Gott bezeugt. So Röm. 8, 16., wo der Apostel Paulus sagt: Der Geist selbst gibt unserm Geiste Zeugniß, daß wir Kinder Gottes sind. Ein solches Zeugniß kann aber der hl. Geist nirgend anderswoher nehmen, als aus Gott selbst. Näher ist dieses Verhältniß des hl. Geistes zu uns bestimmt, wenn es heißt: daß unsere Glieder Tempel des hl. Geistes sind, den wir von Gott haben, und daß wir in Folge davon nicht mehr allein uns selbst angehören (1 Cor. 6, 19.). Hierin ist entschieden gelehrt, daß das Innewohnen des hl. Geistes im Menschen wie in einem Tempel nothwendig eine Verbindung von Personen sei; denn nur so ist es möglich, daß wir zugleich uns und dem hl. Geiste angehören. Diese Verbindung wird dann 2) in Bezug auf das Verhältniß des hl. Geistes zu Gott ganz identisch mit der Verbindung des Menschen mit Gott gesetzt, so daß es gleichbedeutend

ist, mit dem hl. Geiste oder mit Gott verbunden zu sein. So 1 Cor. 3, 16.: Wisset ihr nicht, daß ihr ein Tempel Gottes seid, und der hl. Geist in euch wohnt? Der letzte Zweifel aber darüber, wie dieß Verhältniß des hl. Geistes zu Gott an sich aufgefaßt werden müsse, verschwindet, wenn es 1 Cor. 2, 10. 11. heißt: Der Geist erforsche Alles, auch die Tiefen Gottes. Hiedurch wird ihm einfach und ohne Rückhalt das göttliche Selbstbewußtsein und damit die Gottheit und Persönlichkeit zugleich beigelegt. Daß dieß der Sinn sei, wird sofort bestätigt im folgenden Verse durch die Analogie mit dem endlichen Geiste. Wie nämlich, was des Menschen sei, kein anderer wisse, als der Geist, der in ihm ist, so wisse auch, was Gottes sei, Niemand, als der Geist. Durch diese Relation des hl. Geistes in der Gottheit ist denn auch zugleich der objective Grund für die Relation angegeben, in welcher er zur Menschheit steht. Wie es nämlich dem Sohne zukommt, Gott in objectiver Realität in der Menschheit zu offenbaren, so ist es der hl. Geist, welcher dieses objectiv Geschichtliche mit dem subjectiven Bewußtsein der einzelnen Menschen vermittelt, dem Bewußtsein des Menschen das Wissen mittheilt, welches er selbst in Gott hat. Dieß zeigt sich denn auch deutlicher, wenn wir die Eine große Relation, in welcher der hl. Geist auf geschichtliche Weise zur Menschheit steht, in ihre concreten Einzelbeziehungen auflösen. So ist es der hl. Geist, welcher die Propheten erleuchtet und durch sie der Menschheit den göttlichen Plan der Erlösung mittheilt. Derselbe ist es, welcher am Pfingstfeste die Apostel mit der Kraft von der Höhe ausrüstet und sie zu den geeigneten Organen Christi ausbildet. Derselbe ist es, welcher durch Handauflegung mitgetheilt, die Verbindung des Menschen mit Gott bewirkt und in der Heiligung Zeugniß gibt, daß wir Kinder Gottes sind. Besonders aber tritt es hervor in den Wundergaben, welche er verleiht, in den Charismen. Einerseits nämlich sind seine Gaben, als Weisheit, Wissenschaft, Glaube, Wunder und Prophetie, Unterscheidung der Geister, Sprachen und Hermeneutik lauter göttliche Gaben; andererseits ist die Art und Weise, wie er sie verleiht, eine solche, welche nur dem persönlichen Geiste eigen ist (1 Cor. 12, 8—12.). Alles dieses, heißt es, wirkt ein und derselbe Geist, den Einzelnen mittheilend, wie (prout) er will. Daß dieses letztere, die freie Mittheilung, nur einer Person, nicht aber einer unpersönlichen göttlichen Kraft zukommen könne, ist so gewiß, daß die Annahme einer Personification des hl. Geistes in obiger Stelle schon an und für sich eine nothgedrungene Anerkennung der Persönlichkeit desselben ist. Wenn dann endlich Apostelgesch. 5, 3. 4. die Lüge des Ananias gegen den hl. Geist nicht als eine Lüge gegen Menschen, sondern gegen Gott aufgenommen wird, so muß auch der letzte Zweifel darüber schwinden, ob die Apostel mit der Persönlichkeit auch die Gottheit des hl. Geistes erkannt haben. — Daß nun die Apostel mit dem Sohne zugleich auch den Vater erkannt haben, daß also die Gottheit und Persönlichkeit des Vaters Moment des apostolischen Gottesbewußtseins sei, ist an sich klar und nie bestritten worden. Zunächst nun erscheint der Vater als das Princip von allem Seienden (ex quo omnia), der über Allem und in uns Allen ist, Alles durchdringend (1 Cor. 8, 6. Eph. 4, 6.), als der Vater des Lichts, von welchem alles Gute kommt (Jac. 1, 17.), als der Vater der Menschen, näher der erlösten Menschen, aber hier so, daß die Sohnschaft dieser durch Adoption entsteht. Im eigentlichen Sinne ist er der Vater seines einzigen, eingebornen Sohnes, der als Jesus Christus Mensch geworden ist. Vergl. Eph. 1, 3. 2 Cor. 1, 3. 11, 31. Eph. 3, 14. 1 Petr. 1, 3.) — Sind somit alle Elemente des Dogmas von der Trinität — denn die Einheit Gottes bedarf als solche eines nähern Nachweises nicht — im apostolischen Gottesbewußtsein vorhanden, so dürfen wir auch erwarten, daß die Apostel diesen ihren Glauben nicht bloß in der Vereinzelung, sondern auch in der concreten Einheit seiner Momente ausgesprochen haben werden. Als eine solche unmittelbar an die Thatsachen der Geschichte anlehnende Zusammen=

fassung des Gottesbewußtseins dürfen wir die Stelle in der Rede Petri am Pfingstfeste ansehen, wo er sagt (Apostelgesch. 2, 33.): Christus sei durch die Rechte Gottes erhöht, habe vom Vater das Versprechen des hl. Geistes erhalten, und diesen, wie man sehe und höre, ausgegossen, womit dann das Bekenntniß Petri vor dem hohen Rathe (Apostelgesch. 5, 29—32.) nach Form und Inhalt übereinstimmt. Noch genauer lautet es im Eingange seines ersten Briefes dahin: Petrus apostolus Jesu Christi — — secundum praescientiam Dei Patris, in sanctificationem Spiritus, in obedientiam et aspersionem sanguinis Jesu Christi. Im Allgemeinen stimmen die Stellen, in welchen der hl. Paulus sein Gottesbewußtsein ausspricht, damit überein; so Röm. 1, 1—4. 5, 5. 6. 15, 15—18. 30. 1 Cor. 12, 3. 4—6. 2 Cor. 13, 13. Eph. 1, 17. Tit. 3, 4—6. Die präciseste und bündigste Zusammenfassung aller Momente des apostolischen Glaubens an Gott enthält aber die bekannte Stelle 1 Joh. 5, 7. 8.: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant in coelo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus, et hi tres unum sunt. Et tres sunt, qui testimonium dant in terra; Spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. Der Sinn dieser Worte ist deutlich nichts anderes, als was wir einzeln bereits als apostolische Lehre erkannt haben. Dagegen ist ihre Aechtheit nicht verbürgt. Die meisten alten Handschriften enthalten die Worte von *in coelo* bis *in terra* nicht, und wenn man dagegen auch geltend macht, daß mehrere der ältesten Kirchenväter (Cyprian, Tertullian, Hieronymus, Fulgentius, Athanasius, Epiphanius u. a.), sowie die lateinische Version immer diesen Zusatz gekannt haben, so wird damit doch nicht das ängstliche Gewissen aller Kritiker beruhigt. Allein auch ohne die angefochtenen Worte bezeugt die Stelle hinlänglich, was sie bezeugen soll, den Glauben an die Trinität. Sie würde dann so lauten: Quoniam tres sunt, qui testimonium dant, spiritus et aqua et sanguis, et hi tres unum sunt. Was nämlich bezeugt werden soll, ist nach V. 5. dieses, daß Jesus Christus der Sohn Gottes ist. Dieses Zeugniß aber ist vorhanden in historischen Thatsachen: im Wasser, d. h. in der Taufe Christi, wo der Vater den Sohn bezeugte; im Blute, d. h. in dem blutigen Kreuzestode, wo Christus sich selbst bezeugte und selbst vom heidnischen Hauptmann als Sohn Gottes bezeugt wurde; endlich im Zeugnisse des hl. Geistes, welcher ja den Sohn zu bezeugen gesendet ist. Dieses Zeugniß wird sodann V. 9. als testimonium Dei dem Zeugnisse der Menschen entgegengesetzt. Sind es also einerseits drei Personen, welche bezeugen, und sind sie andererseits so Eins, daß ihr Zeugniß ein einziges, nämlich Gottes ist, so sind hiemit alle Momente der Trinitätslehre zumal gegeben. Dabei gilt nur die Voraussetzung, daß Gott sich nach außen so darstelle, wie er an sich ist. Daß aber die Apostel noch nicht die Unterscheidung gekannt haben, daß Gott sich anders offenbare, wie er an sich sei, leidet keinen Zweifel, und somit können wir die Stelle immerhin auch in ihrer kürzern Form als ein indirectes Zeugniß wenigstens für den Glauben an die Trinität geltend machen. — So stellt sich denn in dem Gottesbewußtsein der Apostel die Grundform derjenigen Lehre dar, welche wir auf dem Concilium von Nicäa in ihrer dogmatisch vermittelten Form angetroffen haben. Es fragt sich aber nunmehr näher, ob auch die Apostel sich wirklich das Gottesbewußtsein Christi angeeignet haben, und ob es übereinstimme mit der Persönlichkeit, Geschichte und Lehre Christi. Diese Frage ist unbedingt zu bejahen. Erstens nämlich ist den Aposteln ihr Gottesbewußtsein vermittelt durch historische Thatsachen, bei welchen die Trinität sich selbst geoffenbart hat, wie bei der Taufe Christi. Diese Thatsache, deren Bedeutung schon der Moment nahe legt, in welchem sie geschah, sollte einerseits für die beginnende Erlösung die Theilnahme aller göttlichen Personen bezeugen, indem sie Christum feierlich als den Erlöser in die Welt einführten, andererseits aber durch die Sinnlichkeit der Erscheinung eine feste Basis abgeben für das sich bildende menschliche Gottesbewußtsein. Dieselbe Offenbarung der ganzen Trinität hat sich dann später

wie zur Bestätigung der ersten wiederholt. (Vergl. Matth. 17, 1—8. Marc. 9., 1—7. Luc. 9, 28—36. 2 Petr. 1—17. Joh. 12, 20—32.) Die innern Beziehungen dieser sich offenbarenden Personen bilden sofort den Inhalt und Mittelpunct der Lehre Christi. Denn auf den Vater ist es, daß er seine Sendung zurückführt; sich selbst stellt er als Eins mit dem Vater und als dessen Stellvertreter dar; den Geist aber wird der Vater, wie er verheißt, in seinem Namen senden, damit er die Erlösung vollende und die Menschheit in die volle Wahrheit einführe. Diese Beziehung zum Geiste tritt daher immer deutlicher hervor, je näher der Augenblick kommt, wo der Sohn zum Vater zurückkehren soll, damit aber auch eine immer bestimmtere Gestalt des Gottesbewußtseins. Er will den Vater bitten, und dieser wird den Aposteln geben den Geist der Wahrheit (Joh. 14, 16.). In seinem Namen wird der Vater den hl. Geist senden (Joh. 14, 26.). Von dem Vater will er senden den Geist der Wahrheit (Joh. 15, 26.). In allen diesen Stellen sind persönliche Beziehungen zwischen Vater, Sohn und hl. Geist voraus gesetzt. Und darum sind denn auch die Apostel ganz vorbereitet, wenn Christus als die letzte, allumfassende Offenbarung und als das der Menschheit zu verkündende neue Gottesbewußtsein in einfacher und bestimmter Form ihnen den Glauben an die Trinität mittheilt und ihnen gebietet, auf das Bekenntniß dieses Glaubens hin die hl. Taufe zu ertheilen, d. h. in die Gemeinschaft des christlichen Glaubens und Lebens aufzunehmen. So erscheint denn der Glaube an die Trinität als die eigentliche Substanz des christlichen Bewußtseins, als sein Mittelpunct und damit auch als Substanz und Mittelpunct der apostolischen Predigt. Somit haben die Apostel ihr Gottesbewußtsein nicht selbst gebildet, sondern sie haben es in objectiver Form auf Grund geschichtlicher Thatsachen von Christus selbst empfangen; die subjective Vollendung ihres Bewußtseins geschah unter der besondern Einwirkung des Geistes der Wahrheit, der über sie ausgegossen wurde. Hiernach ist kein Unterschied unter dem Gottesbewußtsein Christi und der Apostel, andererseits aber ergibt sich, daß alles, was sich bei den Aposteln über die Trinität findet, eben von der Form aus gedeutet und verstanden werden müsse, in welcher Christus den Glauben an Gott als christliche Taufformel festgestellt hat (Matth. 28, 16.). Von jeher haben nun die christlichen Theologen daran festgehalten, daß in ihr ebenso die Einheit des Wesens, wie der Unterschied der Personen ausgedrückt sei. Einerseits nämlich wird unter den drei Personen kein Unterschied gemacht, sondern ausdrücklich gefordert, daß auf alle zumal und zwar auf Einen Namen die Taufe vollzogen werden solle, womit ihre völlige Gleichheit und Einheit ausgedrückt ist; andererseits aber können Wesen, welche als Vater, Sohn und hl. Geist in der Gestalt von Personen neben einander hingestellt werden, nicht anders als von einander persönlich unterschieden aufgefaßt werden. Diese persönliche Unterschiedenheit aber noch stärker hervorzuheben, war um so mehr überflüssig, als die Stelle, wie sie gefaßt werden muß, als Schlußstein der Offenbarung Christi bereits ein genügendes Bewußtsein über das Wesentliche dieses Unterschiedes bei den Aposteln vorausgesetzt. — Es entspricht demnach genau das Gottesbewußtsein Christi und der Apostel demjenigen Glauben, welchen wir im Dogma von der Trinität niedergelegt finden, so zwar, daß jenes als unmittelbare göttliche Offenbarung zugleich die Grundform des Dogmas ist. Es erscheint dieser Glaube nur nicht mehr in seiner Unmittelbarkeit, in seinen historischen Beziehungen, sondern es ist der im Begriffe mit Selbstbewußtsein gesetzte und darum für immer fixirte Glaube, welchen das Dogma ausspricht, die Offenbarung Gottes in der Form des menschlichen Begriffes. Allein hiemit haben wir erst die eine Seite an der christlichen Genesis unsers Dogmas erkannt. Wie nämlich die christliche Offenbarung einerseits die Grundform für die kirchliche Dogmenbildung ist, so ist sie andererseits der Schlußstein und die Vollendung der vorchristlichen Geschichte, welche im Judenthume und Heidenthume auf die

Fülle der Zeiten vorbereitete. Demnach werden wir hier das Werden des christlichen Gottesbewußtseins im Bewußtsein der Menschheit, wie es durch den Gang und den Charakter der Geschichte bedingt ist, vor uns haben, unser Dogma als Vollendung des vorchristlichen Gottesbewußtseins erkennen müssen. 1) Daß der christliche Glaube an die Dreifaltigkeit ein dem jüdischen Gottesbewußtsein homogenes Element gewesen sei, erhellt daraus, daß wir denselben gleichzeitig mit der Erscheinung Christi schon vorfinden. Es zeigt sich dieß namentlich in dem Zeugnisse Johannes des Täufers (Joh. 1, 32—36.) und in dem Bekenntnisse des Nathanael (Joh. 1, 45—49.), besonders deutlich aber in der Anrede des Engels an die hl. Jungfrau: Der hl. Geist wird über dich kommen, die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten; darum wird auch das Heilige, welches aus dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden (Luc. 1, 35.). Näher wird dann das jüdische Gottesbewußtsein zur christlichen Trinitätslehre in ein ganz analoges Verhältniß gestellt, wie das Judenthum überhaupt zum Christenthum, d. h. jenes als die werdende, allmählig sich enthüllende Trinitätslehre betrachtet. Diese Ansicht findet sich nicht bloß bei den ältesten Kirchenvätern, deren theologische wie philosophische Arbeit gerade darin sich vollendete, daß sie im jüdischen Gottesbewußtsein das christliche als bereits präformirt nachwiesen, sondern ist auch Lehre des N. Testaments, dessen Lehre von Gott sich wesentlich mit Rücksicht auf die alttestamentliche Vorbildung und Grundlegung derselben gestaltet hat, wie dieß aus allen den Stellen erhellt, welche aus dem A. Testamente zur Begründung der Gottheit und Messianität Christi angeführt werden. Am Kürzesten und Präcisesten hat den Gedanken der ältern Kirchenväter über diesen Punct Gregor von Nazianz ausgesprochen (orat. XXXI. 26.): „das A. Testament verkündigt den Vater deutlich, den Sohn etwas dunkler; das Neue offenbart den Sohn, aber es deutet die Gottheit des Geistes nur an; jetzt aber ist der Geist unter uns, und gibt sich uns deutlicher zu erkennen; denn es war nicht rathsam, so lange die Gottheit des Vaters noch nicht erkannt war, die des Sohnes zu verkündigen, und so lange die des Sohnes nicht angenommen war, die des Geistes, um mich etwas kühn auszudrücken, noch dazu aufzubürden." Mit Recht hat man von jeher darauf aufmerksam gemacht, wie die Bezeichnung Gottes bei den Juden als Jehova-Elohim eine Einheit in der Mehrheit und eine Mehrheit in der Einheit voraussetze, wobei man sich namentlich auf Gen. 1, 26.: Lasset uns den Menschen schaffen, berief. Jene Einheit und Mehrheit kann man nun als die Substanz im jüdischen Gottesbewußtsein ansehen, woran sich dann die spätere Entwicklung anschloß, indem sie die concrete, bestimmte Mehrheit in der Einheit des göttlichen Wesens durch factische Offenbarung aufschloß. Dieß ist denn auch geschehen, namentlich in und mit der Durchbildung des Messiasbewußtseins, dessen Entwicklungsgang in der stufenweise fortschreitenden und sich befestigenden Ueberzeugung bestand, daß der Messias nicht irgend ein Mensch, sondern Gott selbst, der Sohn Gottes als des Vaters sei. Das Nähere ist dann dieses, daß zuerst irgend eine hervorragende, im Centrum der jüdischen Geschichte stehende Persönlichkeit (Moses, David) als Repräsentant des Messias auftritt; dadurch wird das Messiasbewußtsein lebendig erhalten; damit aber nicht das bloße Vorbild mit dem wirklichen Urbilde verwechselt werde, so sinkt die von jenen Repräsentanten des Messias geschaffene Größe des Volks zugleich wieder fast ins Nichts zurück. Daß der von Gott verheißene Führer und König Israels überhaupt kein Mensch sei, dieses Bewußtsein erzeugte sich hauptsächlich mit dem gänzlichen Verfall der jüdischen Nationalgröße, welche unter David und Salomo errungen war. Hier sah man ein, daß das Reich des Messias überhaupt nicht ein irdisches Reich, sondern ein Gottesreich sei, daß es sein Princip habe in der ethischen Verbindung des menschlichen Willens mit Gott, daß diese Verbindung das Ziel der Menschheit sei. In diese Zeit des großen Nationalunglücks fällt auch die Ausbildung der

so merkwürdigen Lehre von der Weisheit (Sprichw. 8, 22 ff. Weish. 7, 22—26. 10, 1—21. 11, 1—19.). Hiemit kommt das teleologische Princip der jüdischen Geschichte und der Wirklichkeit überhaupt zur Erkenntniß. Indem man nämlich das Wirken der Weisheit nicht bloß in der primitiven Schöpfung, sondern auch fortgehend durch die ganze jüdische Geschichte als Führung zu einem bestimmten Ziele erkannte, so erweiterte sich damit zugleich auch die Idee der Weisheit in sich selbst. Sie erscheint jetzt als ein persönliches, weltschöpferisches, die religiöse Entwicklung der Menschheit leitendes Princip, ganz in gleicher Weise, wie der Logos des hl. Johannes. Damit nun, daß die Weisheit, ein Gott selbst immanentes, persönliches Princip, Form und Typus des Messias geworden ist, hat denn überhaupt die typische Vorbildung des Messias ihr Ende erreicht. Das Volk war nunmehr vorbereitet genug, in dem als Mensch erscheinenden Messias auch den Gott anzuerkennen. — Hiernach ist zu erwarten, daß sich sehr bestimmte Anklänge der Trinitätslehre im A. Testamente finden werden. Gott erscheint nun im Allgemeinen und zunächst als der Vater Aller (Maleach. 2, 10.), näher als der Vater des israelitischen Volkes (5 Mos. 32, 6.), sodann als der Vater einzelner frommer Israeliten (2 Sam. 7, 14. Weish. 2, 18.), endlich als der Vater des erwarteten Messias. So Ps. 2, 7—12.: Es sprach der Herr zu mir, du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Fordere von mir, und ich will dir die Heiden zu deinem Erbe geben und zu deinem Eigenthume die Grenzen der Erde. Und nun, ihr Könige, seid klug, laßt warnen euch ihr Erdenrichter. Dienet dem Herrn mit Furcht, und freuet euch mit Zittern; huldigt dem Sohne; und Ps. 89, 27.: Er soll zu mir rufen: Du bist mein Vater, und ich will ihn zum Erstgebornen machen, zum Höchsten über alle Könige der Erde. Aber gewöhnlich geschieht dieß typisch, d. h. so, daß die Stellen zunächst von einer historischen Person, mit dieser aber zugleich von dem künftigen Messias handeln. Ebenso werden ferner alle Stellen, in welchen das göttliche Wort als eine schaffende, offenbarende, gebietende Kraft auftritt, und die spätere Lehre von der göttlichen Weisheit sich vorbereitet, auf den Sohn Gottes bezogen (Ps. 33, 6. Gen. 15, 1. Ps. 107, 20.). Mit dem Worte hängt zusammen, was das A. Testament weiter über den Engel Gottes als Bundesengel lehrt. Das im feurigen Dornbusch erscheinende Wesen (2 Mos. 3, 2 ff.) offenbart sich zuerst als den Engel des Herrn, hernach als den Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs (V. 6.), endlich als Jehova selbst (V. 14.). Vergl. Jes. 63, 8—10. In ihm ist der Namen Gottes (2 Mos. 23, 20—22.). Er heißt Engel des Angesichts Jehovas, ja das Angesicht Jehovas selbst (2 Mos. 32, 24. 33, 14. 15.). Neben dem Worte und der Weisheit tritt dann noch eine zweite persönlich wirkende Kraft, der Geist auf, z. B. Ps. 33, 6.: Verbo Domini coeli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum. Es wird nämlich der spiritus so unterschieden vom Worte, daß dieses die primitiv realisirende und schaffende, jener dagegen die immanente, erhaltende und vollendende Lebenskraft ist, so jedoch, daß er sich nicht von Gott vollständig ablöst, sondern als fortwährend von ihm mitgetheilte Kraft erscheint. So Ps. 104, 29. 30.: Avertente autem te faciem, turbabuntur; auferes spiritum tuum et deficient et in pulverem suum revertentur. Emittes spiritum tuum et creabuntur, et renovabis faciem terrae. Dieser unvergängliche Geist wirkt in Allem, und indem er ihm das Leben in Gott vermittelt, ist er das Princip der Vollendung. In dieser Function erscheint er Gen. 1, 2.: Der Geist Gottes schwebte auf dem Wasser, und Job. 35, 4.: Der Geist Gottes hat euch bereitet. Näher ist er die göttliche Kraft, durch welche das Sein des Menschen in Gott nach seiner ethischen Seite vollendet wird; so namentlich Ps. 51, 12. 13.: Ein reines Herz schaffe in mir, o Gott, und einen sichern Geist bilde in mir neu. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und deinen hl. Geist nimm nicht von mir. In dieser Beziehung ist es denn der Geist, welcher das Werk der Weisheit vollendet, sowohl was die Schöpfung als die in

der Geschichte sich gestaltende Sittlichkeit des Menschen betrifft. Er heißt darum auch geradezu Geist der Weisheit (Weish. 7, 7.), welcher recht lehrt und die Abgöttischen flieht (Weish. 1, 5.). Er wird reichlich verliehen, wenn der Herr versöhnt ist, was durch die Weisheit geschieht (Sir. 39, 8.). Besonders aber ist er das die Propheten beseelende und inspirirende Princip, aber auch so als vollendendes, nämlich die alttestamentliche Vorbereitung auf die Erlösung vollendendes Princip (Jes. 59, 21.). Endlich sind alle außerordentlichen Gaben und Fähigkeiten, alle ausgezeichneten Talente in Wissenschaft, Kunst und Leben Wirkungen des hl. Geistes. — Stellt sich nun so das jüdische Bewußtsein von der Einheit und Mehrheit Gottes im Verlauf der jüdischen Geschichte dar, so muß man allerdings einerseits gestehen, daß es alle Elemente in sich enthielt, welche zur Bildung des Bewußtseins von der Dreifaltigkeit Gottes gehören, aber diese Elemente eben auch nur als Elemente, als Keime, welche erst mit der Vollendung der jüdischen Geschichte überhaupt ihren Abschluß und ihre Reife erhalten konnten, in der Offenbarung, wo Gott nicht mehr durch Propheten, sondern durch seinen eigenen Sohn zu uns redete. Andererseits ist es aber auch vollkommen erklärlich, wie die Kirchenväter nach Vorgang der hl. Schrift, namentlich des hl. Paulus das Dogma von der Trinität auf Grund der alttestamentlichen Bestimmungen durchbilden und vollenden sowohl konnten als durften. Ebenso ist dieses Dogma aber auch 2) Vollendung des heidnischen Gottesbewußtseins, sofern in der vorherrschend negativen Entwicklung sich eine positive vollzog. Findet nämlich der menschliche Geist, eben weil er lebendiger Geist ist, aber dieses sein Leben für und für aus einer Quelle außer ihm vermittelt empfängt, sich in unmittelbarer, unwillkürlicher Beziehung zu einem Andern als der Quelle dieses Lebens, so ist in dieser Lebensregung auch schon die Regung und der Trieb gesetzt, zu wissen, was dieses Andere sei. Diese nächste Bestimmung, daß das Andere außer ihm sei, ist sofort das Criterium für alles weitere Forschen nach dem Wesen dieses Andern, und indem es im Gebiete der natürlichen Wirklichkeit nie bei einem wahrhaft Andern und wahrhaft von uns unabhängig Aeußern anlangt, ist es endlich gezwungen, das Absolute in einer an und für sich seienden Existenz, als in sich selbst subsistirende, nicht in die Natur sich auflösende, obwohl sie setzende Substanz zu erkennen. Auf solcher Stufe nun finden wir das heidnische Gottesbewußtsein ungefähr zur Zeit Christi im Neuplatonismus (s. d. A.). Nach ihm ist die Welt das von Gott als absoluter, überweltlicher Substanz emanirende aber nicht sein Wesen erschöpfende Andere Gottes, womit von selbst eine dreifache Beziehung zwischen beiden gegeben ist, insofern das Absolute setzendes, erhaltendes und vollendendes Princip ist. Mangelhaft aber ist dieses Gottesbewußtsein insofern, als das göttliche Leben noch immer in der Kategorie des Naturseins (Emanation) und eben deßwegen auch nicht einem wahrhaften Fürsichsein vor und unabhängig von der Welt gedacht wird. Dieses geschieht nun im Christenthum, und zwar hier auf Grund der geschichtlichen Offenbarung dieses Absoluten, wornach es als Geist, d. h. als selbstbewußtes, freies und in sich selbst als vollkommen subsistirendes Princip erkannt wird. Damit fällt von selbst die Emanationslehre weg, und an ihre Stelle tritt die Schöpfung, die freie Realisirung der Welt als Gedanken Gottes. Sofort aber handelt es sich darum Gott als in sich lebendig und wirklich, das Leben Gottes in ihm selbst zu erkennen. Dieß aber ist, wie wir gesehen haben, geschehen durch das Dogma von der Trinität, welches nach dieser Seite als die auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes vollendete und vollzogene Entwicklung des heidnischen Gottesbewußtseins, im Verhältniß aber zum vorchristlichen Gottesbewußtsein überhaupt aufgefaßt, als die Vollendung des vorchristlichen Gottesbewußtseins überhaupt erscheint. Wenn aber die Trinität so das eigentliche Gottesbewußtsein der geschichtlichen Menschheit ist, so ist endlich die Frage aufzuwerfen, wie es sich zum Gottesbewußtsein

des Menschen an sich verhalte, und das Dogma so als das Gottesbewußtsein der Menschheit schlechthin zu erkennen. — c) Genesis des Dogmas von der Trinität aus dem menschlichen Bewußtsein als solchem. — Aus der Verbindung des Menschen mit einer an und für sich existirenden Außenwelt ergeben sich folgende Momente, welche eben als Elemente und Factoren in ihrer Einheit jene Verbindung realisiren: die an und für sich gegebene Existenz des denkenden Geistes, die Realwelt und die dem denkenden Geiste wie der Realwelt immanente Idealwelt. Es besteht nämlich das wirkliche Erkennen der Wirklichkeit in nichts anderm, als in der Setzung der Realwelt als Idealwelt im denkenden Geiste. Diese aber ist nicht möglich, wenn jene nicht an sich Gedanke, also eben so gedacht wie wirklich, d. h. als realisirter Gedanke existirt. Hiernach ist die Außenwelt (zunächst die Natur) als Gedanke Product des Denkens, und zwar da sie nicht erst durch das menschliche Denken producirt wird, diesem vielmehr als existent vorausgeht, Product eines andern Denkens, als des menschlichen, und sofort, da das Denken selbst wesentlich Product des Geistes ist, Product eines andern Geistes als des menschlichen. Aus dem Gange nun, welchen die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes nimmt, wornach er sich in seiner idealen Existenz als Gedanke nur auf Grund und unter Voraussetzung seiner realen Existenz erkennt, folgt, daß auch dieser Geist, wie die Natur, die Einheit einer realen und idealen Existenz, daß auch das prius seines Daseins ein reiner Gedanke, daß er also ebenfalls wie die Natur, realisirter Gedanke, d. h. Creatur, die Setzung eines Gedankens in für sich seiender Existenz in und durch einen andern Geist ist. — Hiemit sind die beiden Factoren der endlichen Wirklichkeit (Natur und Geist) sammt ihren concreten Unterschieden zunächst in eine vorbildliche Idealwelt, und diese sofort in die Unbestimmtheit des Denkens aufgelöst, sofern dieses als freie Thätigkeit sein Princip in einem das Denken wie den Inhalt des Denkens frei setzenden Geiste hat. So zeigt sich die Welt als Product eines Geistes, der als Geist sich selbst denkend und wissend, zugleich im Stande ist, Anderes, als er selbst ist, zu denken, als Gedanken zu setzen und als solche nach Außen zu realisiren, der also denkend schafft und schaffend denkt und so mit seinem Selbstbewußtsein noch das Bewußtsein um Anderes, von ihm Verschiedenes zu verbinden im Stande ist. — Die Welt als vielgegliedertes Ganzes erscheint so als freies Product eines einzigen schöpferisch denkenden und darum absoluten Geistes. Die Relation aber, welche damit zwischen Gott und Welt gesetzt ist, enthält in sich einen Ternar, eine Dreiheit von einheitlich in einander seienden Beziehungen: 1) die Production des Gedankens von einem Andern als Gott mit bestimmter Beziehung desselben auf seine objective Realisirung (Idee); 2) der Act, wodurch die nur in freiem Denken existirende Idee für sich seiende Existenz gewinnt; 3) Beziehung des realisirten Gedankens auf den an sich in Gott existirenden Urgedanken (Idee) durch Setzung der Immanenz des erstern im letztern und des letztern im erstern. (Schöpfungs-, Geschichtsproceß.) Das Product ist die Wirklichkeit, d. h. die volle Durchdringung des Idealen und Realen. — Diese drei Relationen Gottes zur Welt sind aber an sich unmöglich, wenn jener als reine Einheit, als gegen jede immanente Vielheit sich versperrende und abschließende Monas gedacht wird. Insofern nämlich im Schöpfungswerke eine dreieinige Beziehung desselben nach außen vorliegt, so setzt diese in dem Denken, wodurch sie entsteht, also in Gott selbst eine dreifache immanente Bewegung voraus. Diese muß schon an sich wirklich sein, ehe sie sich nach außen durch Schöpfung manifestiren kann. Ist also die dreifache Beziehung Gottes nach außen gegründet in seiner dreifachen Beziehung in sich selbst, so stellt sich das Verhältniß zwischen Gott und Welt genauer so dar, daß diese Beziehung auf die Welt das Abbild der ewigen Urbewegung Gottes in sich selbst ist, woraus folgt, daß die Welt in ihrem Fürsichsein Abbild der in Gott seienden Urbildlichkeit sein

müsse. — Hiemit ist unsere Untersuchung in das zweite Stadium getreten: Gott und Welt stehen in ihrem Fürsichsein einander gegenüber, so jedoch, daß das Endliche als Abbild des Unendlichen und folglich als der Spiegel sich darstellt, in welchem das immanente Leben Gottes wiederstrahlt, d. h. wir bewegen uns jetzt auf dem Gebiete der Analogie. Es zeigt nun aber eine Betrachtung der Wirklichkeit, wie sie einfach vorliegt, daß ihr Leben in der Einheit dreier verschiedener und singulärer Momente sich vollziehe, und dieses Gesetz gilt sowohl für die Gliederung der endlichen Wesen als solcher, insofern sie den Complex des Endlichen bilden, als auch für jedes Wesen einzeln und für sich genommen, von dem formlosesten Atome an bis zum vollendetsten Organismus. Hieraus erklärt sich, wie die Kirchenväter, um das Dogma von der Trinität vorstellig zu machen, für diesen Zweck jedes Endliche ohne Unterschied gebrauchen konnten, wie sie denn auch die einfachsten Dinge (Wasser, Feuer, Licht, Pflanze u. s. w.) in dieser Weise wirklich gebraucht haben. Aus der Totalität des Endlichen aber treten besonders zwei Gruppen hervor, welche diese Signatur der Einheit des Lebens in der Dreiheit der Momente an sich tragen: die Natur und der Geist. Die hierin liegenden trinitarischen Analogien sind schon oben zur Sprache gekommen, und es genügt hier, auf das Frühere zurückzuweisen. Was aber hier hervorgehoben werden muß, ist dieses, daß sie eben die dem gegenwärtigen Stande unserer Gotteserkenntniß angemessenen endlichen Formen sind, in welchen jene so lange ihren Ausdruck findet, als unser Wissen von Gott noch eine vermittelte, nämlich durch die Schöpfung vermittelte Unmittelbarkeit ist. Alle einzeln geltend gemachten Analogien laufen aber zusammen in der einen universellen, vermöge welcher die Welt in ihrer Einheit und Totalität die Signatur des schaffenden Geistes an sich trägt. Hiernach stellt sich dieselbe zunächst als ein Werden dar, so zwar daß das Denken als Princip, die Wirklichkeit als das Verursachte, die concrete Idealwelt aber als das aus der Durchdringung und Einheit des Princips und des Verursachten hervorgehende Ziel erscheint. Diese drei Momente in ihrer Einheit und Immanenz bilden das Leben der Welt. Es zeigt sich aber hierin eine doppelte Transcendenz des Endlichen, sowohl nach der Seite seines Princips als seines Zieles, insofern das Denken als solches seinen Ursprung im Geiste, näher im absoluten Geiste, in Gott hat. Und damit ist weiterhin die Möglichkeit nahe gelegt, sofort die Kategorien der Endlichkeit auf Gott zu übertragen, und in ihnen das concrete Leben Gottes als in den an sich angemessenen Formen zu denken. Sowie aber dieser Versuch gemacht und wirklich bis zu Ende durchgeführt wird, zeigt sich auch die Unmöglichkeit desselben. Es können nämlich diese Momente, wenn sie zusammen gedacht werden, keinen andern Begriff erzeugen, als den sie auch in der Wirklichkeit bezeichnen, von welcher sie entlehnt, nämlich den Begriff des endlichen Werdens. Hiemit würde fürs Erste schon das Moment der Veränderlichkeit in das Absolute aufgenommen werden, welche aber gleichwohl von ihm negirt werden muß, da sonst der Begriff desselben, ein wirklich und für sich seiendes Andere zu sein, vernichtet würde. Ein solches Andere würde wiederum ein Anderes voraussetzen, gerade wie die Welt in ihrer Endlichkeit ein Anderes voraussetzt. Läßt man aber dennoch ein so bestimmtes Andere als Princip der Welt gelten, so muß man in ihm das Moment der Urbildlichkeit anerkennen, und hieraus würde dann eine zweite, noch gröbere Alteration des unmittelbaren Gottesbewußtseins folgen. Das Andere nämlich, in der Form des Endlichen und zugleich als Princip des letztern gedacht, ergibt den Begriff der Potenz, und so würde es vollends in seinem Ansich aufgehoben, indem die Welt eben als Selbstrealisirung dieser Potenz erscheint, d. h. die Welt wäre der wirkliche, wenigstens seine Wirklichkeit anstrebende Gott. (Der Hegel'sche Gott.) — Hiemit sind wir bei dem dritten Stadium unserer Untersuchung angelangt. Zunächst nämlich hat sich dieses ergeben, daß wir schlechterdings nicht die endlichen

Kategorien auf Gott als ihm immanente übertragen dürfen. Es fragt sich demgemäß jetzt, wie wir dieselben in ihrer Urbildlichkeit in Gott an und für sich denken müssen. Die nächste Antwort lautet: als Relationen schlechthin. In dem Begriff der Relation aber ist immer eine Verschiedenheit der Existenz vorausgesetzt, und folglich müssen wir in Gott oder als Gott so viele Existenzen denken, als es an und für sich Relationen gibt, also drei. Ferner bringt es der Begriff der Relation mit sich, daß sie das Ineinandersein der drei Existenzen in Gott vermitteln, und das Einzelleben derselben zu einer einzigen Totalität, zu einem in sich vollkommen geeinigten Lebensproceß zusammenschließen. So ergibt sich die Einheit des Lebens in den drei Existenzen. Näher liegt in den Relationen dann dieß Allgemeine, daß die erste eine setzende Existenz, die zweite eine gesetzte, die dritte eine eins setzende Existenz bezeichnet. So aber werden jene zu freien Acten, und die Existenzen selbst offenbaren sich dadurch als Personen. Von den beiden erstern leuchtet dieß ohne Schwierigkeit ein; aber eben so gewiß ist es auch von der dritten. Denn diese ist nicht bloß gesetzte, sondern auch setzende, nämlich die Einheit der beiden andern Personen setzende Einheit. Diese Acte sind aber nicht bloß freie, sondern auch eigentliche Wesensacte, d. h. Acte, welche mit dem Wesen der Personen nothwendig verbunden sind, nicht von ihm weggedacht werden können. Könnten sie nämlich auch nicht sein, so würde sofort die Ewigkeit der Relationen aufgehoben sein; da aber dieselben wirklich in Gott vorhanden sind, was wegen der Existenz der Welt schlechthin vorausgesetzt werden muß, so würde in Gott selbst ein endliches Werden und für dieses wieder eine immanente Urbildlichkeit angenommen werden müssen, und so die alte Frage von Neuem entstehen, oder der Begriff Gottes verendlicht werden. Sind aber die Relationen zumal, so daß kein Früher oder Später bei ihnen Statt findet, so kommt damit den Personen auch die Bestimmung der Absolutheit zu, worin liegt, daß sie alle dasselbe Wesen, nur in verschiedenen Relationen besitzen. Hiemit ist aber der Gottesbegriff aus den Elementen, welche die Existenz des Endlichen voraussetzt, vollzogen. Es subsistirt nämlich das göttliche Wesen in der Einheit der drei Personen so, daß die Dreiheit sich immer wieder zur Einheit zusammenschließt, das Ende immer wieder in den Anfang zurückkehrt. Gott ist so das ewig von sich aus- und in sich einströmende Leben, als solches aber absolut vollkommen und in dem Bewußtsein und Genusse dieser Vollkommenheit selig. Und hiemit ist auch der wirkliche Begriff erreicht, welcher dem unmittelbaren Gottesbewußtsein zum Grunde liegt, und dessen einfachste, aber wesentlichste Bestimmung ist, daß Gott ein Anderes, ein in sich und für sich seiendes Wesen ist. Denn gerade der dargelegte Begriff, wornach das göttliche Leben ein rein innerliches, von der Welt unabhängiges ist, entspricht jener Bestimmung des unmittelbaren Gottesbewußtseins am Schärfsten. Freilich entsteht jetzt die Frage, wie gleichwohl das Endliche und zwar durch Gott existire; aber diese Frage findet nun auch ihre Antwort eben von jenem Begriffe aus in der Lehre von der Schöpfung (s. d. A.), deren nothwendiger Zusammenhang mit dem Dogma von der Trinität hier von selbst erhellt. — Hiemit aber hat unsere Darstellung alle Momente durchlaufen, welche im Dogma selbst angedeutet sind. Es ist nämlich die Trinitätslehre 1) als das Gottesbewußtsein der katholischen Kirche, 2) als das an sich christliche, 3) als das Gottesbewußtsein der geschichtlichen Menschheit und 4) als allgemein menschliches Gottesbewußtsein überhaupt nachgewiesen. Indem nun so die kirchliche Lehre als dasjenige Gottesbewußtsein vorliegt, welches an sich im Bewußtsein jedes Menschen als Menschen enthalten ist, ist es zugleich in seiner absoluten Wahrheit und Gewißheit erkannt. Beides hat darin seinen Grund, daß Gott sowohl als Princip, wie als Ziel, dieses Bewußtseins aufgezeigt worden ist. — Vgl. hiezu noch die Artikel: Gott, Christus, Jesus Christus, Messias, Communicatio idiomatum, Communio naturarum, Arius, Nicäa,

Chalcedon, Ephesus (Synoden), Homousianer, Consubstantialis, Substanz, Monophysiten, Paraclet, Pneumatomachen, Constantinopel (Synode), Griechische Kirche, Ferrara-Florenz, Glaubensbekenntniß. [Hagemann.]

Trinitätsfest, s. Dreieinigkeitsfest.

Tripoli (in kirchlicher Hinsicht). Vergleiche hierbei das über Tunis Gesagte. Die ganze Herrschaft von Tripoli, in einem sehr lang ausgedehnten Küstenlande bestehend, enthält ungefähr 7000 □M. mit 1,600,000 bis 2 Mill. Einwohnern. Sie begreift in sich außer einem kleinen Theile der alten Provinz Africa zwei früher berühmte Culturländer, Cyrene und Barka. Die griechische Kirche war hier bis zur Eroberung durch die Araber herrschend, ist aber in den folgenden Jahrhunderten so spurlos verschwunden, daß Tripoli heut zu Tage keine einzige griechische Gemeinde mehr zählt. Die Zahl der Juden, die seit der Gründung Alexandriens in Barka und Cyrene so bedeutend wurde, ist noch immer beträchtlich, obschon bei Weitem nicht so, wie in Tunis. Der Bey von Tripoli steht unter der Hoheit der Pforte und muß von ihr seine Bestätigung erhalten. Der Mohammedanismus übte bisher in diesem Lande seine unumschränkte Gewalt. In neuester Zeit jedoch begann die in Algier sich immer mehr befestigende Herrschaft Frankreichs auch in Tripoli dem Fanatismus des Islam eine Schranke zu setzen. Zwei französische Deserteure, die sich weigerten zum Islam überzutreten, wurden grausam mißhandelt und flüchteten zur Wohnung des französischen Consuls. Aber der Consul sah sich nicht im Stande sie vor ferneren Gewaltthätigkeiten zu schützen und zog seine Flagge ein. Auf die Drohung der französischen Regierung, Tripoli bombardiren zu lassen, wurde jedoch vollständige Genugthuung geleistet. Seitdem athmen die Christen in Tripoli wieder auf. Uebrigens beläuft sich ihre Zahl erst auf 2—3000, die unter einem apostolischen Präfecten stehen. Die Missionen werden besorgt von italienischen Minoriten. Außer der ziemlich beträchtlichen Gemeinde zu Tripoli besteht eine Gemeinde zu Bengasi in Barka. [Eduard Michelis.]

Tripolis, eine Stadt in Phönicien, nicht weit vom Fuße des Libanon, zwischen Botrys und Onthosia, von Colonisten aus Tyrus, Sidon und Aradus erbaut (Ptol. 5, 15; Diod. Sic. 16, 41.), wird in der Bibel nur 2 Macc. 14, 1. erwähnt (Demetrius der Sohn des Seleucus landete dort). Während der Kreuzzüge wurde die Stadt 1109 erobert und Hauptstadt einer Grafschaft. In der Nähe des alten Tripolis liegt jetzt die bedeutende Handelsstadt Terablus mit mehrern Kirchen und Klöstern.

Triptychen, s. Diptychen.

Triregnum, s. Tiara, Papst und Papstwahl.

Trishagion, s. Messe.

Tritheismus ist jene irrige Auffassung des dreieinigen Gottes, welcher zufolge die drei göttlichen Personen auch als drei besondere göttliche Wesen oder Substanzen angesehen, also für drei distincte, abgesonderte Gottheiten ausgegeben werden. Zwar haben nach der Ansicht der Tritheiten die drei göttlichen Personen einerlei Wesen, d. i. das Wesen der einen Person ist der nämlichen Art, wie das Wesen der andern: gleichwohl hat jede Person ihr eigenes, abgesondertes Wesen für sich, das von dem einer andern Person geschieden ist. Auf diese Weise retten die Tritheiten zwar eine Art von Einheit, aber es ist nicht die wahre, untrennbare Wesenseinheit, wie der katholische Glaube sie lehrt, vielmehr bleibt dem Tritheiten bloß Ein Wesen der Art, aber nicht der Zahl nach. Die tritheitische Anschauung hat sich frühzeitig bei verschiedenen älteren Häretikern geltend zu machen gesucht, und hat, wie fast alle Häresie, ihre letzte Wurzel in der einseitigen, dünkelvollen, von aller höhern Authorität sich lossagenden Anwendung der zerlegenden und combinirenden Verstandesoperationen

auf religiöse und mysteriöse Gegenstände oder auf Gegenstände des christlichen Glaubens, die nur in einer höheren Einheit (intuitiv) aufgefaßt sein wollen, und dem bloß anatomisirenden Menschenverstande sich entziehen. In Bezug auf das hochheilige Geheimniß der Dreieinigkeit mußten die Häretiker mit ihrer rationalistischen Auffassungsweise an zwei unvermeidlichen Klippen scheitern: entweder nämlich hat man, wie die Tritheiten gethan, in den drei distincten göttlichen Personen auch drei geschiedene göttliche Wesen oder Substanzen aufgestellt, sicher in Folge des allein agirenden discursiven Verstandes, dessen Operation nur schied, wo auch zu einigen war: oder aber man verfiel in das andere (sabellianistische) Extrem, die Einheit Gottes festhaltend hat man von dieser die Existenz dreier geschiedener Personen ausgeschlossen, und in den letzteren nichts als drei verschiedene Wirkungs- oder Existenzweisen des Einen Gottes erkennen wollen. Zwischen beiden Extremen tummelte sich ein buntes Allerlei von Meinungsschattirungen, worin die einer sicheren Basis ermangelnde Häresie von jeher eine fruchtbare Mutter gewesen ist. In der Mitte liegt die allein wahre, sich stets gleich bleibende Lehre der katholischen Kirche: daß es drei Personen in der Gottheit, aber nur Ein göttliches Wesen gebe, und daß dieses Eine göttliche Wesen (οὐσία) in den drei göttlichen Personen (Hypostasen) gleichmäßig und untrennbar subsistire. Neque confundentes Personas, neque substantiam separantes, sagt das Symbol. Athanasianum. Die Substanz aber erschiene als separirt, wenn man dieselbe jeder Person einzeln, getrennt von der andern, also wie einem für sich subsistirenden Gottheits-Individuum zutheilen wollte. Die drei göttlichen Personen dürfen gleichfalls nicht getrennt von einander gedacht werden; sonst wären sie nicht mehr die individua trinitas. Jede Person ist Gott, aber da die Personen untrennbar sind, so sind es nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott: Deus Pater, Deus Filius, Deus Spiritus sanctus; et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. (Symb. Athan.) Das ist die lebenspendende und lebendige individua Trinitas in unitate und die widerspruchslose unitas in Trinitate nach der Kirchenlehre. Hinsichtlich der zweiten Person in der Gottheit — welch ein Chaos von Begriffsverwirrung zeigt nicht die Häresis aller Jahrhunderte in diesem Puncte! Hierorts soll nur auf die Monophysiten (s. d. A.) hingewiesen werden, da als ein Zweig dieser unheilvollen Irrlehre der Tritheismus erwachsen ist. Obwohl Eutyches der Vater des Monophysitismus ist, so verwarfen doch die späteren Monophysiten die Lehre ihres Urhebers, nach welcher die menschliche Natur in Christus von der göttlichen Natur absorbirt worden. Dessenungeachtet hielten sie fest an der Behauptung von Einer Natur in Christus, während sie doch Göttliches und Menschliches im Heilande unterschieden und es nicht zu erklären vermochten, wie die Gottheit und Menschheit nur eine Natur sein können. Mit der Annahme von zwei Naturen in Christus, meinten die Monophysiten (s. d. A.), müßten sie auch zwei Personen annehmen, und so dem Nestorianismus verfallen. Sie verwechselten sohin — was eben von keiner absonderlichen Distinctionsgabe zeugt — Natur und Person, wie sie sonst auch Natur und Wesen verwechselten. Die verschiedenen Fractionen der Monophysiten stimmten darin zusammen, daß sie die Lehre des Chalcedonensischen Concils zum Zankapfel machten; sie erscheinen unter den Namen Henotiker, Akephaler (Hauptlose), Severianer, Julianer, Phantasiasten, Themistianer u. s. w. Unter diesen sich selber befehdenden Secten fand sich auch eine, welche dem Tritheismus huldigte. Der Urheber dieser Secte war der Monophysit Johannes Askusnages, Philosophielehrer zu Constantinopel im sechsten Jahrhunderte. Er nahm nicht bloß in Christus nur Eine Natur an, sondern legte auch einer jeden Person in der Trinität eine eigene Natur bei. Diese Lehre eignete sich der Alexandrinische Philosoph Johannes Philoponus an, und bildete sie mit Hilfe der Aristotelischen Philosophie weiter aus, indem er die

Aristotelischen Verstandesbegriffe genus, species und individuum auf die drei göttlichen Personen so anwandte, daß er die drei göttlichen Personen wie eben so viele Individuen in ihrem Verhältnisse zur Gattung (Gottheit) auffaßte. So kam nun die Gottheit jedem Individuum getrennt und selbstständig zu, und man hatte drei Götter. Diese tritheistische Mißgeburt suchte Philoponus dadurch zu übertünchen, daß er sagte: da die drei distincten Substanzen, die er annehme, einerlei Wesen unter sich hätten, also einander völlig gleich seien, so brauche man nicht zu sagen, daß es drei Götter seien. Philoponus suchte zwar sein rationalistisches Machwerk auf die Authorität der Kirchenväter zu gründen; aber allem Anscheine nach war seine Quelle der übel applicirte Aristoteles. So berichtet wenigstens Leontius Byzantinus De sectis Act. 5. Tom. IX. Biblioth. maxim. veter. patrum p. 668, wo es heißt: „Haec autem dicebat (Phil.), occasionem ex Aristotele nactus. Tradit enim Aristoteles, individuorum et particulares esse substantias, et unam communem. Sic igitur et Philoponus ajebat, esse tres particulares in sancta Trinitate substantias, et unam communem. Haec consideranda veniebant." Ein Vertheidiger dieser Irrlehre war der Mönch Athanasius, ein Enkel der Kaiserin Theodora, der Gattin Justinians, und um's J. 600 ein gewisser Stephan Gobarus; Auszüge aus dem Hauptwerke dieses tritheistischen Sectirers gibt Photius, Biblioth. cod. 232. vgl. Walch, Ketzergesch. VIII. 877. Die übrigen Monophysiten erklärten sich sämmtlich wider die Tritheiten (auch Condobauditen genannt), diese aber baten Kaiser Justin II., ihre Sache untersuchen zu lassen. Die Lehre der Tritheiten wurde in Folge der Untersuchung durch den katholischen Patriarchen Johannes von Constantinopel verworfen. Ein heftiger Widersacher der Tritheiten war der Patriarch Damianus von Alexandrien, der aber in der Hitze des Streites fast zu sabellianisiren geneigt war, und von den drei göttlichen Personen wie von bloßen Eigenschaften sprach, und doch wieder den drei göttlichen Personen ein gemeinsames Wesen (ὕπαρξις) beilegte, wodurch eine Vierheit von Gottheiten, die drei Personen, und die diesen gemeinsame, höhere göttliche Wesenheit oder Natur, sich ergab. Gegen die Anhänger Damians, die auch Tetraditen hießen, erhob sich der Patriarch von Antiochien, Petrus von Kalliniko (s. d. A. Monophysiten S. 242.). Ein Tetradit war wohl auch Philoponus im Grunde gewesen, da er ja nach Aristotelischem Calcul aus den drei gesonderten göttlichen Substanzen in den drei göttlichen Personen auch eine diesen gemeinsame Substanz annehmen mußte. Eine andere Irrlehre des Philoponus betraf die Auferstehung der Todten, über welche Materie die Tritheiten in Streit unter sich geriethen. Philoponus nämlich behauptete, die gegenwärtige Welt (und der menschliche Leib) werde nach Materie und Form ganz untergehen, somit ganz neugeschaffene und bessere Körper bei der Auferstehung mit den Seelen der Menschen sich vereinigen. Dagegen lehrte Conon, der tritheitische Bischof von Tarsus, nur die Form der Körper gehe durch die Verwesung unter, die Materie sei unverweslich, nehme aber dereinst bei der Auferstehung eine bessere Gestalt an, und der so in eine bessere Form umgewandelte Leib verbinde sich mit seiner Seele wieder (s. d. A. Cononiten). — Die tritheitische Lehre konnte indeß keinen breiten Boden finden und verfiel bald der verdienten Vergessenheit. Da trat im eilften Jahrhunderte der Canonicus zu Compiegne, Roscelin, mit seinem Nominalismus hervor, und wandte denselben unglücklicher Weise auf die christliche Trinitätslehre an. Nach der nominalistischen Lehre sind die Allgemeinbegriffe (universalia) nichts als Abstractionen des Verstandes, in der Wirklichkeit nicht existirend; auch die Eigenschaften der Dinge existiren nach dieser Ansicht nicht für sich selbst, sondern nur in den Dingen, entsprechend der Lehre des Aristoteles, daß die Gattungsbegriffe nur in den einzelnen Dingen selbst ihre Realität haben (universalia in re). Da nach der nominalistischen Ansicht nichts reell existirt, außer in den Dingen

selbst oder in den Individuen, so faßte auch Roscelin das Eine göttliche Wesen oder die göttliche Einheit als reell existirend nur in den einzelnen göttlichen Personen als wie in Individuen auf, und verfiel sonach in den Tritheismus, da nach seiner Ansicht die Einheit Gottes (die Eine göttliche Substanz) nur in individuo, d. i. in einer jeden gesonderten göttlichen Person realiter sich vorfand, somit drei Götter ohne Einheit herauskommen mußten, indem ein gemeinsames den drei göttlichen Personen gleichmäßig zukommendes Wesen nach dieser Ansicht ausgeschlossen war. Nach Roscelin machten die drei göttlichen Personen, wie drei Geister oder drei Seelen, drei verschiedene Substanzen aus, jedoch so, daß bei allen drei Personen einerlei Gewalt und einerlei Wille zu finden sei. Das Geheimniß der Incarnation der zweiten Person involvire schon, meint Roscelin, die Voraussetzung, daß die drei Personen drei von einander abgesonderte Substanzen seien; sonst müßte man (ein eigenthümlicher Schluß!) sagen, daß der Vater und der hl. Geist eben so gut, wie der Sohn ins Fleisch gekommen sei! Roscelin ward vom hl. Anselmus bekämpft, dessen realistische Auffassung auf der Synode zu Soissons (1092) gebilligt ward, während Roscelin seine Lehre widerrufen mußte (s. d. Art. Roscelin). — Unter allen Antitrinitariern (s. d. Art.) hat die Partei der Tritheiten am wenigsten Bestand und Ausbreitung gewonnen. Sie steht auch auf den schwächsten Füßen; denn abgesehen von der hl. Schrift, von der die Tritheiten kaum scheinbare Argumente sich zu erpressen vermögen, widerstrebt ihnen auch geradezu die Vernunft. Drei gesonderte göttliche Substanzen behaupten heißt eben so viel als das göttliche Wesen ganz und gar aufheben. Denn soll Gott das vollkommenste Wesen sein, so muß es der Art und Zahl nach ein einziges und ein untheilbares Wesen sein. Zu den tritheitisch gesinnten Schriftstellern der spätern Zeit rechnet man in Teutschland den Professor Heinrich Nicolai, geboren zu Danzig († 1660). Derselbe stellte in seinen Schriften gegen die wahre Lehre der Dreieinigkeit mehrerlei Sätze auf, die theils auf Arianismus, theils auf Tritheismus hinauslaufen, ist sich aber nicht consequent geblieben. An Calov, einem seiner Collegen, fand er einen kräftigen Widerleger in mehreren Schriften, z. B. in der Consideratio Ariminianismi (vgl. Hartknochs Preußische Kirchenhistorie, lib. III. cap. 10. und Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie. Part. III. c. 12.). Unter den Engländern ward in demselben Jahrhundert Wilh. Sherlock, Decan zu St. Paul in London († 1707), des Tritheismus beschuldigt. In seiner Schrift: A Vindication of the doctrine of de holy and euerblessed trinity etc. (London 1690 in 4.) wollte er zeigen, wie man sichs vorzustellen habe, wenn man sage, die drei Personen machen nur ein einziges Wesen aus. Das Simile nimmt er von dem erkennenden Menschengeiste her. Die Erkenntniß seiner selbst, seiner Gedanken, seiner Vernunftschlüsse u. s. w. das sei dasjenige, worin die geschaffenen Geister sich von einander unterschieden. Denke man sich aber mehrere Geister so vereinigt mit einander, daß einer des andern Gedanken so gut wüßte, wie seine eigenen, so schienen sie der Zahl nach nur Ein Geist zu sein. Den nämlichen Grund habe auch die unitas numerica in den drei göttlichen Personen, da jede sich dessen, was in der andern vorgehe, vollkommen bewußt sei. Allein aus diesem Vergleiche leuchtet sogleich ein doppelter Irrthum hervor, der erste Irrthum ist, daß das Wesen eines Geistes in's Denken gesetzt wird; der andere Irrthum besteht darin, daß die drei Personen in der Gottheit als drei verschiedene Geister, jede aus einer besondern, von den übrigen abgeschiedenen Substanz bestehend, gedacht werden, was offenbar tritheitisch ist. Sherlock fand wenige Anhänger, dagegen viele Widersacher. Einer der letzteren, Rob. South, gerieth übrigens auf den entgegengesetzten Irrweg, in den Sabellianismus, indem er behauptete, daß die Personen nichts anderes als ewige Arten der Subsistenz, oder ewige Relationes einer göttlichen Substanz gegen sich selbst seien, und meinte, die ganze Gottheit

sei Fleisch geworden. — Zu den neuern Tritheiten zählt man auch einen französischen Priester, Petrus Faydit, anfänglich Mitglied der Congregation des Oratoriums zu Paris, welche er aber 1671 verlassen mußte, weil er eine nach Cartesianischen Grundsätzen verfaßte kleine Schrift de mente humana wider das Verbot seiner Obern herausgegeben hatte (s. Jöchers Lexik. 2. Th.). In seiner Schrift Eclaircissements sur la doctrine et l'histoire eccles. des deux premiers siecles (Paris 1696) sucht er die Kirchenväter zu Tritheiten zu machen, d. i. zu beweisen, daß man in den ersten christlichen Jahrhunderten über die Dreieinigkeit eine ganz andere Meinung, als später die Scholastiker gelehrt, gehabt habe. Die Schrift gab viel Anstoß; Faydit verfaßte jetzt eine andere Schrift, um sich darin deutlicher zu erklären, unter dem Titel: Alteration du dogme theologique... ou fausses idées de scholastiques sur les matieres de la religion. Man könne wohl sagen, sagt Faydit in dieser Schrift, daß die drei göttlichen Personen drei Wesen und Naturen ausmachten, eben so gut, wie man in drei Menschen die drei Naturen, welche in ihnen seien, abgesondert zähle, und sonach drei Wesen herausbekomme, obgleich als die specifische Einheit dieser drei Menschen die menschliche Natur überhaupt anzunehmen sei. Auf gleiche Weise hätten die Kirchenväter bei den drei Personen: Vater, Sohn und heiligem Geiste nur eine unitatem essentiae specificam zugelassen, die unitas numerica dagegen, dergleichen die Scholastiker gelehrt, sei damals unbekannt gewesen. Man könne also unbeschadet der unitas essentiae specif. wohl sagen, daß drei Götter seien; die Kirchenväter hätten diesen Ausdruck nur vermieden aus Rücksicht gegen Schwache, die dadurch die Vielgötterei der Heiden gebilligt finden könnten. Die verdiente Zurechtweisung dieses tritheitischen Systems unternahm der Prämonstratenser Hugo in mehreren Schriften. — Vgl. Johann Rink's Disputation de origine et progressu tritheismi (Jena 1732). Walch's Religionsstreitigkeiten außerhalb der evangel.-luther. Kirche, IV. Thl. u. a. [Dür.]

Trithemius, Johannes, war im J. 1462 zu Tritenheim, im Bisthum Trier, woher sein Name, geboren; bald darauf starb sein Vater. Im 15. Jahre begann Johannes, gegen den Willen seiner Eltern und Verwandten, zu studieren. Je mehr er darüber von seinem Stiefvater mißhandelt wurde, um so stärker wuchs seine Lernbegierde. Sein Oheim, Peter von Heydenberg, nahm sich seiner an. Er entfloh aus dem elterlichen Hause und begab sich nach Trier; von hier später nach Cöln und nach Heidelberg. Von hier kam er, im Februar 1482, 20 Jahre alt in das Benedictinerkloster Spanheim zwischen Mainz und Trier. Mit größtem Eifer lebte er daselbst dem Studium und seiner Heiligung. Im J. 1483 wurde er, der jüngste im Kloster, und erst Profeß seit 8 Monaten, zum Abte gewählt. Er pflegte besonders das Studium der hl. Schrift und der Väter. Spanheim wurde durch ihn ein weit berühmtes Kloster. Der Abt gründete eine treffliche Bibliothek von 2000 Bänden, die seltensten Werke wurden in dieser Bibliothek gefunden, die vor Trithemius nur 48 Bände zählte, indem die frühere bessere Bibliothek durch die Sorglosigkeit der Mönche zerstreut worden war. Aus allen Theilen Europa's strömten gelehrte Männer nach Spanheim. Auch für die weltlichen Interessen des Klosters begründete Johannes eine durchgängige Verbesserung. — Unter seinen zahlreichen Werken, von denen viele die Ascese und Klosterzucht betreffen, ragen besonders hervor seine historischen Werke: 1) Chronologia mystica etc. an den Kaiser Max I. 2) Compendium sive breviarium I vol. chronicorum de origine gentis et regum Francorum (von 433 v. Chr. bis auf Pipin I.) 3) Fortsetzung dieser Geschichte bis 1514. 4) Chronicon success. ducum Bavariae et comitum Palatinorum. 5) De Luminaribus Germaniae, oder Catalog der gelehrten Männer, die Teutschland durch ihre Talente und Schriften zierten. 6) Catalogus scriptorum ecclesiasticorum; dieses berühmte patristische Werk, die Arbeit vieljähriger Fleißes, erschien in dritter verbesserter Ausgabe im

J. 1484. Neunhundert siebenzig Schriftsteller werden darin behandelt; die beste Ausgabe ist die von Fabricius in seiner bibliotheca ecclesiastica. Hamb. 1718. Als Patrolog hat Johannes, besonders in Beziehung auf das Mittelalter, alle seine Vorgänger übertroffen. 7) Ebenso berühmt ist das chronicon coenobii Hirsaugiensis, vom J. 830 bis 1370, in doppelter Bearbeitung, wovon die zweite, 1514, den vierfachen Umfang der ersten hat. Chron. Hirsaugiense, S. Gall. 1690. 2 vol. (s. d. Art. Hirschau). 8) De viris illustribus ordinis S. Benedicti l. IV. 9) Chronicon monasterii S. Martini Spanheimensis, von 1044 bis 1511. 10) Chronicon monast. S. Jacobi Majoris, in der Diöcese Würzburg. 11) 2 Bücher über die Wunder der seligsten Jungfrau zu Dettelbach bei Würzburg. 12) 3 Bücher über die Wunder der sel. Jungfrau in Urticeto juxta Heidelbrunnam, desselben Bisthums. 13) Constitutionen der Provincialconcilien in den Bisthümern Mainz und Bamberg. Mehr als 20 Jahre stand Johannes seiner Abtei vor, als er, in Folge innerer und äußerer Streitigkeiten seiner Stelle entsagte, 1505. Er weilte nun 7 Monate bei dem Churfürsten Joachim I. von Brandenburg zu Berlin. Nach Heidelberg zurückgekehrt, wurde ihm bald darauf die Stelle eines Abts in dem Schottenkloster St. Jacob zu Würzburg angeboten, wo er bis zu seinem Tode meistens der Wissenschaft lebte, besonders physicalischen Studien. Er starb, 53 Jahre alt, den 16. Dec. 1516 in seinem Kloster. Für die Zeitgeschichte wichtig sind seine 14) epistolae familiares ab excessu de coenobio Spanh. libr. II., wovon das erste Buch 79, das zweite 61 Briefe enthält. Eine Anzahl anderer Schriften, besonders über Ascese, Klosterwesen, über die hl. Schrift rc. hat Johannes verfaßt. Das Verzeichniß all' dieser Schriften ist außerordentlich groß. Siehe über Johannes, die Ausgaben seiner Werke rc. W. Cave, sodann über ihn im Allgemeinen: Historisch-polit. Blätter. 1846. II. (Bd. 18.) S. 278—286. — „Neue Sion" von 1852. Nr. 56. und 57. — „Katholische Wochenschrift" von 1853. Nr. 5. S. 83. [Gams.]

Trivium, s. Quadrivium.

Troas (*Τρωάς*), Stadt in Klein-Mysien am Ufer des Hellespont, einige Meilen südlich von dem alten Troja, von ihrem Erbauer König Antigonus anfangs Antigonia, später von Lysimachus Alexander dem Großen zu Ehren Alexandria Troas genannt (Strabo 13, 593. 614), jetzt Eski Stambul. Der Apostel Paulus war mehreremale dort; auf seiner zweiten Missionsreise wurde er dort durch eine Erscheinung bestimmt, nach Macedonien zu gehen; auch kam damals Lucas in seine Gesellschaft (Apg. 16, 8 ff.); auf der dritten Reise erweckte er dort den Jüngling Eutychus (Apg. 20, 6 ff.). Vgl. 2 Cor. 2, 12. 2 Tim. 4, 13.

Trockene Messe, s. Missa sicca.

Trogyllium (*Τρωγύλλιον*) eine kleine Stadt und Vorgebirge in Jonien am Fuße des Berges Mycale, der Insel Samos gegenüber. Paulus übernachtete dort auf der Reise von Griechenland nach Jerusalem (Apg. 20, 15. nach dem recipirten griechischen Text; in mehrern Handschriften und der Vulgata fehlt diese Angabe).

Troparium (Troponarium, Troperium) hat einen doppelten Sinn. In der lateinischen Kirche versteht man darunter ein Buch, in welchem die Tropen der Messe (s. d. A.) vorgemerkt sind. Pamelius hat ein solches aus einem sehr alten handschriftlichen Codex der Bibliothek des hl. Bavo in Gent ausgehoben, und in seinem Liturgicon (tom. 2.) durch den Druck veröffentlicht. Auszüge aus andern Exemplaren finden sich bei Bona (de reb. lit. l. 2. c. 4. 10. 16.) u. s. w. In der griechischen ist es ein kurzer Gesang, in welchem der Feier des Tages gedacht wird. So lautet z. B. ein solches am Vorabend vor dem Palmsonntage, der bei den Griechen dem Andenken des Lazarus geweiht ist: „Die allgemeine Auferstehung von deinem Leiden uns gewiß zu machen, hast du den Lazarus von den

Todten erweckt, Christus, unser Gott. So rufen denn auch wir gleich jenen Kindern, die Siegeszeichen in den Händen, dem Ueberwinder des Todes zu: Hosianna." Es soll seinen Namen davon haben, daß es zum Weinen rühren (τρέπειν) soll. Vgl. Muralt's Br. über den Gottesdienst der morgenl. Kirche und dessen Lexidion.

Tropen der hl. Messe nennt man in der lateinischen Kirche die Vorworte, Zusätze und Einschaltungen, die man im Mittelalter hie und da, vorzüglich in den Klöstern, dem Texte des Introitus, des Gloria in excelsis, des Kyrie Eleison, des Sanctus und des Agnus Dei der Messe an hohen Festtagen im Gesange gab, um die Feierlichkeit zu erhöhen (Cfr. Conc. Lemor. a. 1031). Durand (Rat. l. 4. c. 5.) meint, Gregor der Große sei Urheber derselben; irrt sich aber, da wohl kaum Zeugnisse, die über das elfte Jahrhundert hinaufgehen, für sie aufgefunden werden dürften.

Tropen, biblische. Der Etymologie nach bedeutet Trope, tropus τρόπος (von τρέπειν, wenden, kehren) soviel als Wendung, daher in Beziehung einer Rede eine Wendung des Ausdruckes: verborum immutatio nach Cicero. In diesem bei den Rhetorikern üblichen Begriffe ist nach Quintilian (l. 8. c. 6.) „tropus — verbi vel sermonis a propria significatione ad aliam cum virtute mutatio." Obgleich nun diese Erklärung gemeinhin angenommen wird, nehmen doch Einige mehr, Andere weniger Wendungen der Rede in den Umfang des Begriffes auf; daher dürfte es am gerathensten sein, diesen so zu bestimmen: Trope ist die Vertauschung des für einen Gedanken sprachüblichen (eigentlichen) Ausdruckes mit dem eine verwandte, lebhaftere Vorstellung bezeichnenden; dem s. g. uneigentlichen Ausdrucke. Es ist klar, daß der Sprechende, der doch recht verstanden sein will, sich eines Tropen nur in so weit bedienen kann, als sich voraussetzen läßt, daß der Angesprochene bemerken werde, was mit dem uneigentlichen Ausdrucke im Grunde gemeint sei. Die Verwandtschaft der vertauschten Ausdrücke und der dadurch in Verbindung gebrachten Vorstellungen tritt aber bald von der objectiven, bald von der subjectiven Seite mehr hervor; nach jener, in so ferne beide Vorstellungen in einem Zusammenhange stehen; nach dieser, in so weit der Sprechende eine Aehnlichkeit beider in's Auge faßt. In ersterer Rücksicht beruht dieser Zusammenhang entweder in einer Wechselbeziehung der Vorstellungen oder in ihrem Umfange. So erhalten wir drei Arten der Tropen, die Metonymie, die Synekdoche und die Metapher. I. Die Metonymie ist ein Trope, welcher Verhältnißbegriffe mit einander verwechselt, die in einer natürlichen, der Ideenassociation von selbst sich darbietenden Wechselbeziehung stehen. Diese Verbindung ist entweder eine innere, wie zwischen Ursache und Wirkung, Material und Product, Zeichen und Bezeichnetem, Abstractum und Concretum, Eigenschaft und Object, Vorhergehendem und Nachfolgendem; oder eine bloß äußere, wie zwischen dem Orte und dem in ihm Befindlichen, zwischen der Zeit und dem in ihr Vorfallenden. II. Die Synekdoche vertauscht die Ausdrücke für Vorstellungen, welche zusammen gehörig, aber dem Umfange nach verschieden sind. Hieher gehören die Formen der Verwechselung des Ganzen und des Theiles, der Gattung und der Art, der Art und des Individuums, der einfachen und mehrfachen Zahl, der bestimmten und der unbestimmten Zahl, Gesammtheit und Vielheit. Diese verschiedenen Formen der zwei genannten Tropen kommen in den heiligen Büchern häufig vor, und ich begnüge mich, nur einen Satz, worin beide Tropen erscheinen als Beispiel anzuführen: „Im Schweiße deines Angesichtes wirst du das Brod essen," 1 Mos. 3, 19. — Allein sowohl in der Bibel als auch in andern kirchlichen Schriften hat die Erklärung der Metonymie und Synekdoche keine besondere Schwierigkeit, indem sie wenig von unserer Weise abweichen; das hie und da in der Bibel vorkommende Eigenthümliche der Ideenverbindung läßt sich bei gewöhnlichen archäologischen Kenntnissen genügend erklären. Anders

verhält es sich mit der dritten Art der Tropen, welche in das Gebiet der biblischen Bildersprache gehört, und daher sowohl die Eigenthümlichkeiten als die Schwierigkeiten dieser bildlichen Darstellung in sich schließt. III. Die Metapher. Sie besteht in der Vertauschung zweier Vorstellungen, wovon die eine, als lebhafter und anschaulicher statt der andern ihr ähnlichen gesetzt wird. Diese Aehnlichkeit haftet zwar an den unter sich verwechselten Vorstellungen, allein es waltet doch die subjective Beziehung vor, indem zum richtigen Verständnisse der Rede jederzeit erfordert wird, daß die Aehnlichkeit nach jener Seite und in jenem Umfange aufgefaßt werde, wie der Sprechende sie dachte. Um daher die Metapher gehörig zu verstehen, muß man nicht nur von den zwei, ähnlich gedachten Dingen Kenntniß haben, sondern man muß auch mit der Denkweise des Sprechenden vertraut sein. Daraus entsteht nun bei der Lesung solcher Schriften, deren Verfasser durch einen großen Abstand der Zeit oder des Ortes von uns entfernt sind, nicht selten eine bedeutende Schwierigkeit in Hinsicht der Metaphern, nicht nur weil dasjenige, was zum Vergleiche dient, bisweilen uns minder bekannt ist, sondern noch mehr, weil die Denkweise des Verfassers uns gegenüber öfter als eine ungewöhnliche und fremdartige erscheint. Daß dieses besonders bei den heiligen Schriftstellern, und vorzugsweise bei jenen des A. Bundes sich ereigne, ist leicht begreiflich, deßwegen werden in den folgenden Bemerkungen über die Auslegung der Metapher diese vorzüglich in Betracht kommen. Bei diesen nun begegnen uns die nachstehenden Eigenthümlichkeiten. 1) Sie werden nicht selten von Dingen hergenommen, welche uns fremd sind. Wie der Sprechende andere Naturwesen und Naturerscheinungen vor Augen hat, wie andere Beschäftigungen und Gebräuche seinem Volke und seiner Zeit eigen sind, so wird auch seine Bildersprache beschaffen sein, weil jene ihm den Stoff zu dieser bieten. 2) Fremdartig und uns auffallend ist ferner die Anschauungsweise bei manchem Bilde. Der „knochige Esel" Issachar 1 Mos. 49, 14., das „Brüllen" Jehova's aus Sion sind ihnen keine unwürdigen Vergleichungen. 3) Sie zeichnen sich oft durch ihre Kühnheit aus: „der Himmel rollt sich wie eine Bücherrolle zusammen." Jes. 34, 4. „Es rauscht das bewegte Laub, und sie fliehen eine Flucht des Schwertes." 3 Mos. 26, 36. Endlich kommen sie häufiger vor, als wir es bei den Griechen und Römern oder auch bei den neuern abendländischen Schriftstellern gewohnt sind. Der Grund dieser Erscheinungen liegt theils in dem Culturzustande und der damit zusammenhängenden Denkweise, theils in der lebhaftern Einbildungskraft jener Menschen, aus deren Mitte die genannten Schriften hervorgingen. Was nun die Hauptsache, das richtige Verständniß der Metaphern und beziehungsweise der übrigen Tropen anbelangt, so betrifft es zuerst die Frage, ob ein Ausdruck als Trope zu nehmen sei, und dann, welcher eigentliche Ausdruck dem uneigentlichen untergestellt werden müsse. Hierüber folgende Grundsätze. A. Im Allgemeinen. 1) In der Regel muß die eigentliche Bedeutung eines Ausdruckes vorausgesetzt werden, so lange kein Anzeichen der uneigentlichen vorkömmt. Der Grund dafür liegt eben darin, daß jene die zunächst dem Sprachgebrauche entsprechende ist. Anders verhielte es sich, wenn die uneigentliche Bedeutung bereits sprachüblich geworden wäre, wie z. B. nach christlichem Sprachgebrauche *οἰκοδομεῖν*, Erbauen. 2) Das allersicherste Kennzeichen des Daseins und des Sinnes eines Tropen ist die eigene Erklärung des Sprechenden wie Luc. 12, 1., oder eines andern sichern Zeugen, wie Joh. 2, 19. vgl. 21. Diesen Aufschluß findet man bisweilen in Parallelstellen; so ist Gal. 6, 15. nach 5, 6. zu erläutern. 3) Wo dieses mangelt, sind wir an den Inhalt und Zusammenhang der Rede mit steter Rücksicht auf die Veranlassung und den Zweck derselben, wie auch auf die persönlichen Verhältnisse des Sprechenden und der Angeredeten gewiesen. 4) Bei der genauern Bestimmung des Sinnes einer Metapher kommt es vorzüglich darauf an, die Beziehungen der Aehnlichkeit zwischen dem Bilde und

der darunter zu denkenden Sache, das s. g. Tertium comparationis, ganz im Geiste des Sprechenden aufzufassen. Zu diesem Ziele dienen einerseits diejenigen hermeneutischen Criterien des Sinnes, welche man die historischen nennt, andererseits die einschlägigen Kenntnisse, welche die biblische Archäologie und die Einleitung in den A. und N. Bund darbieten. Dieses hat auch seine Anwendung auf die Allegorie, welche nichts anderes als eine weiter ausgemahlte Metapher ist, wobei aber nicht übersehen werden darf, daß bei dieser Ausführung des Bildes manchmal ein Zug erscheint, welcher an sich nicht bedeutsam, nur zur Ausschmückung oder Belebung des Ganzen bestimmt ist z. B. Luc. 10, 35. — B. Insbesondere verdienen bei Erklärung biblischer Metaphern noch folgende Puncte Berücksichtigung: a) In jenen Theilen der Bibel, in welchen hoher Dichterschwung waltet, ist vorzüglich der Platz für Bilder, jedoch keineswegs ausschließlich: es kann sogar geschehen, daß ein ganzer Abschnitt ein großes Bild enthält, wie z. B. das hohe Lied, und daß in diesem großen Bilde einzelne Theile wieder durch eigene Bilder ausgeschmückt werden. b) Es gilt als Regel, daß dort, wo ein Widerspruch herauskäme, wenn man die Ausdrücke im eigentlichen Sinne nähme, eine Metapher anzuerkennen sei, weil man dem Sprechenden zutrauen muß, er habe nicht widerstreitende oder sich gegenseitig aufhebende Vorstellungen verbinden wollen. So richtig diese Regel an sich ist, so bedarf es doch in der Anwendung vieler Vorsicht gegen Vorurtheile, damit nicht Jemand in Lehren, welche über die menschliche Erkenntnißkraft hinaus liegen, etwas Widersprechendes zu finden wähne. c) Der Grundsatz, daß Bilder, welche häufiger gebraucht werden, jedesmal in der gemein üblichen Bedeutung verstanden werden sollen, hat zwar oft, jedoch nicht ohne Ausnahme Gültigkeit, aus dem Grunde, weil die nämliche Sache ein Bild von mehrern Dingen sein kann. d) Wenn ein weiser Lehrer etwas ganz Neues vorbringt, kann er sich keiner Metapher bedienen, außer wenn er Winke gibt, wie sie zu verstehen sei, weil es sonst unmöglich wäre, richtig verstanden zu werden; denn wie sollte der Zuhörer die Aehnlichkeit zwischen dem ihm Unbekannten und dem Bilde einsehen ohne eine solche Nachhilfe? Wo daher eine solche Hinweisung oder Andeutung vermißt wird, schließt man mit Recht, daß die Worte im eigentlichen Sinne zu verstehen seien. Vgl. Joh. 3, 3 ff. 6, 51 ff. e) Wollte man endlich eine metaphorische Rede umschreibend erklären, so würde man sie in die Form einer Vergleichung übertragen. — Vgl. Kohlgruber, Hermen. bibl. § 113 ff. Wilke, bibl. Hermen. S. 395 ff. [Hofmann.]

Tropologisch, s. Mystischer Sinn.

Tröster (der hl. Geist), s. Paraclet.

Trostpredigten werden bei Unglücksfällen gehalten, um die dadurch gebeugte Gemeinde zu beruhigen; ihr Zweck ist daher die durch ein Leiden gestörte Gemüthsruhe der Gemeinde wieder herzustellen, und diese zu lehren, wie sie das Unglück zu ihrem Seelenheile benützen könne und solle. Solche Predigten können sehr heilsam und nützlich sein; allein sie dürfen nur dann gehalten werden, wenn: 1) das Unglück entweder an sich oder in seinen Folgen bedeutend und wichtig ist. Bei geringeren Leiden ist es wohl auch Pflicht des Seelsorgers zu trösten und zu beruhigen; allein dazu bietet ihm die Seelsorge hinreichende Gelegenheit dar; 2) muß die Mehrzahl, oder doch ein großer Theil der Gemeinde von dem Unglücke betroffen worden sein. Die Tröstung einzelner Leidender ist wieder nur Gegenstand der Privatseelsorge. 3) Die Gemeinde muß durch das Unglück wirklich niedergebeugt sein; denn wenn dieses dieselbe gleichgültig läßt, oder ihr wohl gar erwünscht kömmt, z. B. ein Brand für die in einer Assecuranz Versicherten, so kann von einem Troste keine Rede sein. 4) Der Seelsorger muß bei dem Unglücke selbst betheiligt sein, oder wenigstens als ein theilnehmender und für das Wohl der Gemeinde eifrig besorgter Mann bekannt sein; denn ist dieß nicht

der Fall, oder wird das Gegentheil auch nur vermuthet, so wird sein Trost keinen tiefen Eindruck machen. 5) Soll diese Predigten der eigene Seelsorger halten, weil er sich hier als Hirt und Vater zu zeigen hat, seine Gemeinde am besten kennt, und daher am sichersten zu bestimmen weiß, welche Trostgründe für diese am wirksamsten sind. Gegenstand einer solchen Predigt ist nun entweder das Unglück selbst, oder eine christliche Wahrheit, welche sich aus der Betrachtung desselben mit specieller Beziehung zur Gemeinde ergibt, oder unter welcher man das Unglück mit Rücksicht auf Gott auffassen kann; z. B. was Gott thut, ist wohl gethan; Gott liebt, auch wenn er straft u. s. w. Bei der Ausführung des Gegenstandes müssen nun Trostgründe gegeben werden; da aber alle Trostgründe, welche uns die Offenbarung an die Hand gibt, nur dann in Wahrheit und mit bleibendem Nutzen angewendet werden können, wenn das Herz religiös und mit Gott vereiniget ist, oder zu Gott zurückkehrt, so liegt es im Zwecke dieser Predigten, vorher zu untersuchen, ob die Gemeinde an dem Leiden entweder selbst unmittelbar schuld ist, oder sich mittelbar für schuldig hält, oder ob weder das Eine noch das Andere der Fall ist. Die Gemeinde kann durch irgend einen Fehler oder sündhaften Zustand z. B. Trotz, Eigensinn u. s. w. das Unglück selbst sich zugezogen haben, und ihre eigene Schuld entweder erkennen, oder nicht; im ersten Falle ist sie wenigstens an ihre Schuld zu erinnern, um die Reue und den Willen zur Besserung zu beleben und zu stärken; im letzteren Falle ist ihr die Schuld vor Augen zu halten, damit sie selbe erkenne und bereuen könne; denn die Religion kann nur reumüthige, nicht verstockte Sünder trösten; oder die Gemeinde hat das Unglück nicht unmittelbar durch eigene Schuld veranlaßt, sie sieht aber im Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit dasselbe als ein Strafgericht Gottes an, und hält sich so mittelbar für schuldig; in welchem Falle der Prediger diese Ansicht benützen, und zur Besserung und Buße ermahnen soll; oder die Gemeinde ist an dem Leiden wirklich unschuldig, und ist sich dessen auch bewußt; selbst auch in diesem Falle ist, aber mehr und vorzüglich bei den Nutzanwendungen und im Schlusse auf die Nothwendigkeit der Besserung überhaupt aufmerksam zu machen. Erst nach entsprechender Berücksichtigung der Schuld oder Unschuld kann der Redner auf die Trostgründe übergehen. Diese können genommen werden aus der Offenbarung, dann aus der Erfahrung, und wo die Zuhörer dafür fähig und empfänglich sind, auch aus der Vernunft; nur müssen die aus der Religion und Offenbarung geschöpften den Hauptinhalt der Predigt ausmachen, und von den andern Gründen nur unterstützt werden. Lehren, entsprechende Stellen und Beispiele aus der hl. Schrift, aus der hl. Geschichte und aus der Erfahrung werden gute Dienste thun. Bei allen Tröstungen wird man seinen Zweck erreichen: a) wenn man das Leiden als Willen oder Zulassung Gottes zu weisen Zwecken darstellt, und diese mit Hinblick auf die Lage der Zuhörer entwickelt; b) wenn man dasselbe in seiner wahren Beschaffenheit darlegt und zeigt, wie groß es eigentlich ist, damit die übertriebenen Vorstellungen von demselben und die Furcht vor demselben vermindert werden; und c) wenn man dasselbe sogar als nützlich und vortheilhaft erklärt; indem man den mannigfachen Nutzen hervorhebt, den das Unglück in religiöser, moralischer und selbst in irdischer Hinsicht für die Gemeinde haben kann und soll. Zweckmäßig entwickelt und mit Herzlichkeit vorgetragen, werden diese Trostgründe ihren Zweck selten verfehlen. — Da es aber die Absicht des Predigers nicht sein kann, bloß zu überreden, und so nur eine augenblickliche und vorübergehende Beruhigung zu bewirken, sondern da diese bleibend sein soll, so sind vom Gebrauche alle jene Trostgründe auszuschließen, a) welche der Wahrheit entgegen sind, oder mit ihr nicht genau und ganz übereinstimmen, z. B. unwahre Versprechungen, zweideutige Hoffnungsanregungen; b) alle Gründe, welche nur den Schein der Wahrheit und Richtigkeit für sich haben, bei ruhiger Ueberlegung aber von dem Zuhörer leicht als unrichtig oder einseitig erkannt werden;

c) alle jene aus den Folgen hergenommenen Gründe, in denen bloß wahrscheinliche oder nur bloß mögliche Folgen als gewiß, wirklich und allgemein sich ergebende dargestellt werden; will der Prediger wahrscheinliche oder auch nur mögliche Folgen anwenden, so lege er sie auch nur nach ihrer Beschaffenheit als wahrscheinliche oder mögliche dar. Durch zweckmäßige Trostgründe kann die Ruhe des Gemüthes wieder hergestellt werden; allein damit diese bleibend werde, und so die Gründe wahrhaft und wirklich ihre Kraft äußern können, ist von Seite der Zuhörer die Mitwirkung nothwendig; daher hat der Seelsorger auch zu zeigen, wie die Gemeinde das Leiden zu benützen und zu verwenden habe, daß es ihr vortheilhaft werde, und sie sich beruhigt halten könne; daher sind die Bedingungen und die Mittel anzugeben, durch welche die Zuhörer sich das Leiden erleichtern und nützlich machen können. Der Schluß kann ein herzliches, passendes Gebet enthalten. Styl und Vortrag seien herzlich und theilnehmend. Da jedoch auch bei dem größten Unglücke in der Regel nicht alle Gemeindeglieder betheiligt, wenigstens nicht alle auf gleiche Weise betroffen sind, und die Verschonten oder minder Leidenden sich ebenfalls bei der Predigt einfinden, so kann der Redner für diese in dem Inhalt seines Vortrages theils Aufforderungen zum Danke gegen Gott, daß sie ganz oder theilweise verschont blieben, theils Warnungen, theils Ermahnungen zur Erfüllung der aus dem Unglücke sich für sie ergebenden Pflichten der Nächstenliebe einflechten, um auch diesen ebenfalls nützlich zu werden; obschon es für sie ebenfalls nicht ohne Vortheil ist, wenn sie durch ihre Trostpredigt an so manche religiöse Wahrheit und an so manches Beispiel erinnert werden, welche sie sonst vielleicht gar nicht, oder nicht so genau beachtet hätten. — Die Trostpredigten gehören unter die Casualreden (s. d. A.). [Schauberger.]

Truchseß, Georg, s. Bauernkrieg.

Truchseß, Otto, Cardinal, s. Otto Truchseß.

Trudpert, der hl., ein um die Christianisirung Südteutschlands hochverdienter Einsiedler. Einem alten Berichte zufolge, von einem Mönch des Klosters St. Trudpert auf dem Schwarzwalde aus dem 13. Jahrhundert stammend, womit noch mehrere alte Acten übereinstimmen, entstammte Trudpert einem hochadeligen Geschlechte Irlands und war ein Bruder Ruperts, des Bischofs von Worms, der nachmals Apostel von Bayern und Gründer der Kirche von Salzburg (s. d. A.) geworden ist. Jedoch diese Annahme ist — wie der Bollandist Henschen (Acta Ss. ed. Bolland. Tom. III. April. p. 425.) zuerst erwiesen — unhaltbar. Wie man auch das Zeitalter des hl. Rupert bestimmen mag, entscheide man sich mit den Einen für das J. 580 (als Anfang seiner Missionsthätigkeit in Bayern) oder mit den Andern für das J. 696: jedenfalls kann der Apostel von Bayern kein Bruder Trudperts gewesen sein (s. d. Art. Bayern). Auch die weitere Angabe, daß nämlich Irland Trudperts Vaterland sei, wird dadurch zweifelhaft, daß keiner der uralten Berichte, die Henschen aus den alten Straßburger und Constanzer Brevieren abdrucken ließ, dieses Umstandes gedenkt. Ueberdieß klingt der Name Trudpert wie ein teutonischer Name und es liegt die Vermuthung nahe, man habe, was bei vielen anderen Missionären teutscher Gegenden historisch begründet, ohne weiteres auf Trudpert übergetragen. Was wir nun von den späteren Lebensschicksalen dieses hl. Mannes wissen, ist Folgendes: Nachdem Trudpert fromme Reisen in Italien gemacht, erschien er im J. 640 am Rhein, durchwanderte einen großen Theil Alemanniens, um ein Thal im Breisgau in der Nähe des Rheins zu suchen, das er als von Gott für ihn bestimmt betrachtete. Dieses Thal fand er im Territorium eines Adeligen aus dem Elsaß, Namens Othpert, von dem er die Erlaubniß zu seiner Niederlassung und Gründung erhielt. Am Fuße des hercynischen Waldes, südlich von Freiburg, am Flüßchen Numaga (Neumage) fand er von Felsen umringt, das stille Thal, wo er ferne von dem Lärm der Welt die noch übrigen Tage seines Lebens zuzubringen

beschloß. Othpert, der Gebieter der Gegend, hoch erfreut einen so frommen Mann in seinem Gebiete zu haben, besuchte ihn hier selber und schenkte ihm das Thal mit den benachbarten Bergen, sammt Wald und Gewässer, damit er seinen Entschluß ausführen könne, hier eine klösterliche Zelle zu bauen. Trudpert ging sogleich daran, den Boden zu bebauen, das unfruchtbare Gesträuch auszurotten, Alles zur Wohnung für Menschen herzurichten. Othpert hatte ihm als Gehilfen in seiner Arbeit 6 Knechte beigegeben, mit denen der fromme Mann den Tag hindurch arbeitete, während er einen großen Theil der Nacht zum Gebet verwendete. Das Erste, was er ins Werk setzte, war die Erbauung einer Capelle zu Ehren des hl. Apostels Petrus. Aber unter den Knechten waren Zwei, Brüder von Geburt, voll bösen Willens und dem Manne Gottes feindlich gesinnt, weil er sie zu strenger Arbeit, noch mehr zu Zucht und Uebung des Christenthums anhielt. Sie faßten den Plan, Trudperten aus dem Wege zu räumen. Drei Jahre hatte er bereits im stillen Thale geweilt und gearbeitet, da wurde er ein Opfer ihres tödtlichen Hasses. Ermattet von der Arbeit hatte sich Trudpert in der Mittagshitze auf eine hölzerne Bank gelegt, um ein wenig zu schlummern. Da kam Einer der bösen Brüder, spaltete ihm mit seinem Beile das Haupt und entfloh mit seinem Bruder a. 643. Als Othpert von dem Geschehenen hörte, war er tief betrübt. Er begab sich alsbald an den Ort der Gräuelthat und ließ den Leichnam, dessen bleiches blutbespritztes Antlitz himmlischen Frieden widerstrahlte, in der von Trudpert selbst erbauten Peterscapelle beisetzen. Bald wurde das Grab des Frommen, den man als einen hl. Martyrer ehrte, das Ziel vieler frommer Wallfahrer und es entstand jetzt bei demselben das später so berühmt gewordene Kloster St. Trudpert, ein Anhaltspunct der schon vor Ankunft seines Stifters begonnenen Christianisirung dieser Gegenden, eine Station christlicher Missionäre weitum, seinen Einfluß über das Breisgau hinaus auf einen großen Theil des südlichen Teutschlands erstreckend. Das Fest St. Trudperts wird am 26. April als an seinem Todestag gefeiert. Vgl. Acta Ss. ed. Bolland. tom. III. April. Mabillon, Annales Benedict. tom. III. Gerbert, Mart. histor. nigrae Silvae tom. I. p. 47 seqq. Hefele, Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestlichen Teutschland S. 314 ff. und den Artikel Alemannen. [Kerker.]

Trullanische Synoden. Die in der lateinischen und griechischen Sprache gleichmäßig vorkommenden Ausdrücke τροῦλλος und τροῦλλα (letzteres nach Du-Cange erst später gebräuchlich) bedeuten 1) in erster Linie ein löffelartiges Gefäß, Schöpfgefäß, Maurerkelle u. dgl. Wegen der Aehnlichkeit hiemit trug man 2) diese Ausdrücke auch auf andere Gegenstände über, namentlich α) auf die runden Schildkröten, weil die innere Seite ihrer Schaale eine Art Schöpflöffelform hat, und β) auf alle kuppelartigen, besonders eirunden oder eiförmigen Gewölbe von Gebäuden oder Gemächern. Endlich nannte man aber 3) auch das Gebäude, das mit einem solchen Kuppelgewölbe überdeckt war, selbst einen τροῦλλος. Schon Baronius hat in seinen Annalen (ad ann. 680 n. 41) die Hauptsache hievon richtig angegeben; viel genauer und vollständiger aber hat Du-Cange in seinem Glossarium mediae et infimae graecitatis (Lugd. 1688 p. 1618 n. 1788) und in dem noch trefflicheren Glossarium mediae et infimae latinitatis (neu herausg. von Henschel, Paris 1842 ff. T. VI. p. 687), die fraglichen Ausdrücke untersucht und gefunden, daß τροῦλλα oder τροῦλλος mit δόλος (Kuppelbau) und ὠωτὸς oder ὠατὸς (eiförmiger Bau) identisch genommen werde. Ganz besonders führte das Secretarium des kaiserlichen Palastes in Constantinopel wegen seines eirunden Kuppelgewölbes den Namen τροῦλλος und später auch ὠατός. Du-Cange sagt deßhalb in seinem Gloss. graec. p. 1788, ὠατὸς sei = Triclinium magni palatii Constantinopolitani, quod et τροῦλλος dicebatur, ovatam in superiori parte figuram referentis. Und in dem Gloss. lat.

l. c. schreibt er: Trullus = aedificium rotundum, σφαιροειδές, concameratum in formam ovi, unde ὠωτόν nomine dicta; prae ceteris aedes in Palatio Constantinopolitano, in quo habita Synodus, quae in de Trullana, vel in Trullo, dicitu, uti pluribus a nobis observatum in descriptione aedis Sophianae n. 32, ubi etiam id nominis Byzantinos Scriptores tribuere potissimum docuimus excelso et sublimi haemispherio, quod toti ejusdem aedis structurae incumbit, τρῦλλαν et τρῦλλον promiscue appellantes. Du-Cange spricht hier nur von einer im Trullus gehaltenen Synode, in der That aber hatten in diesem Theile des kaiserlichen Palastes während des siebenten Jahrhunderts zwei berühmte Synoden statt, (s. Harduin, Collectio Concil. T. III. p. 1055 u. 1651), nämlich die sechste ökumenische im J. 680 und die sogenannte Quinisexta oder πενθέκτη im J. 692, also genannt, weil sie mit ihren 102 Canonen eine Ergänzung des fünften und sechsten allgemeinen Concils sein sollte, in denen keine Disciplinarcanonen aufgestellt worden waren. Du-Cange nennt den Theil des kaiserlichen Palastes, worin die beiden fraglichen Synoden statt hatten, das eine Mal triclinium, das andere Mal aedes; das Genauere aber findet sich in den Acten des sechsten allgem. Concils, worin dieses Gemach wiederholt als das Secretarium des kaiserl. Palastes (ἐν τῷ σεκρέτῳ τῦ θείυ παλατίυ, τῷ ὅτω λεγομένῳ Τρύλλῳ) bezeichnet wird (Harduin, l. c. p. 1055. 1061. 1065 seqq.). Unter dem Secretarium eines kaiserlichen Palastes aber ist jener große Saal zu verstehen, der zu den Sitzungen des Senates und ähnlichen Feierlichkeiten bestimmt war (s. Du-Cange, Gloss. lat. S. v. Secretarium). — Dem Gesagten zu Folge gab es zwei Trullanische Synoden, und es ist die sechste allgemeine als die Trullana I., das Quinisextum als die Trullana II. zu bezeichnen und von Manchen bezeichnet worden (vgl. Neander, Kirchengeschichte Bd. III. S. 270.). Andere dagegen, wie oben Du-Cange, sprechen nur von einer trullanischen Synode und verstehen dann darunter die Quinisexta. Von der Thätigkeit der beiden trullanischen Synoden aber und ihren Beschlüssen ist schon anderwärts in den Artikeln Constantinopolitanische Synoden (Bd. II. S. 842), Constantin Pogonatus (Bd. II. S. 831), und besonders in dem Art. Monotheleten (Bd. VII. S. 249 f.) gesprochen und das Nöthige beigebracht worden. Vgl. auch den Art. Canonensammlungen. [Hefele.]

Trunkenheit, s. Sünde.

Truttenhausen, s. Hohenburg.

Tryphon, s. Justin der Martyrer.

Tschernobolzi, s. Raskolniks.

Tugend. Der Begriff Tugend wird in verschiedenem Sinn gebraucht. Im uneigentlichen Sinn versteht man darunter die innere natürliche Beschaffenheit einer unvernünftigen und unfreien Creatur, die sich nach außen wohlthätig manifestirt, die zwar verloren gehen kann, aber doch als mehr oder weniger dauernd gedacht wird. In diesem Sinn spricht man von der Tugend eines Steines, eines Pferdes u. s. w. Im eigentlichen Sinn wird die Tugend nur von dem Menschen prädicirt. Sie bezeichnet an demselben eine innere Beschaffenheit, die sein äußeres Wirken zu einem guten im weitesten Sinn macht. Nun ist aber an dem Menschen eine doppelte Seite zu unterscheiden, eine solche die über dem Bereich seiner Selbstbestimmung hinausliegt, und eine solche, wornach er sich mit Freiheit selbst bestimmt. Folglich ist auch die menschliche Tugend eine doppelte, eine natürliche und eine moralische. Die natürliche Tugend besteht in der Beschaffenheit der Naturanlagen, wornach dieselben geeignet sind, sich mit größerer oder geringerer Energie in einer guten Richtung zu äußern. So kann ein Mensch mehr geeignet sein, tapfer, ein anderer gerecht u. s. w. zu werden, und so kann von einem Volke gesagt werden, daß es als Nationaltugend die Tugend der Mäßigkeit, von einem andern, daß es ebenso die Tugend der Klugheit besitze. Man sieht aber

leicht, daß die sogenannte natürliche Tugend nur Anlage ist, und wenn sie deßungeachtet Tugend im eigentlichen Sinn genannt wird, so hat dieß seinen Grund theils darin, daß nach dem Zeugnisse der Erfahrung in den mehrern Fällen die Anlage auch zur Wirklichkeit wird, theils darin, weil die Naturanlage die Voraussetzung der moralischen Tugend bildet, indem jene die natürliche Basis ist, auf welcher diese sich verwirklicht. Daher ist auch die natürliche Tugend wohl von großer Bedeutung im sittlichen Leben, aber moralischen Werth hat sie nicht und begründet in keiner Beziehung ein persönliches Verdienst für den, der sie an sich hat. Vielmehr ist sie vom Standpuncte der moralischen Zurechnung als etwas Indifferentes zu betrachten, das sowohl zum Guten gebraucht, als zum Bösen mißbraucht werden kann. Daher kann auch nur in abstracto von natürlicher Tugend die Rede sein, in concreto verbindet sie sich (natürlich, sofern sie Tugend bleibt) immer mit der moralischen. Die moralische Tugend besteht in der Beschaffenheit des freien Willens, vermöge welcher die Bethätigungen desselben mehr oder weniger dauernd gute werden. Mit Rücksicht auf das Moment der Dauer unterscheidet sich demnach die Tugend einerseits von der sittlich guten Handlung und andererseits von der sittlichen Vollkommenheit. Indem nämlich der freie Wille durch Setzung einer guten Handlung aus seiner Indifferenz heraustritt, reflectirt er zugleich auf sich selbst und bringt in sich eine gute Bestimmtheit hervor, die sich um so mehr vermehrt, je öfter und ununterbrochener die guten Handlungen wiederholt werden. Der Wille bekommt dadurch eine immer mehr vorherrschende Richtung auf das Gute, indem sich ihm die Vollführung desselben immer mehr als das nächstliegende und darum auch als das leichtere ergibt. Je mehr diese Richtung durch Uebung des Guten und Meidung des Bösen gepflegt wird, um so fester muß sie werden, so daß die concrete Möglichkeit der Entscheidung für das Gegentheil immer schwerer und zuletzt ganz aufgehoben wird. Wo diese Aufhebung eingetreten, da ist der Zustand der Vollkommenheit errungen. Da aber bei dem Menschen, so lange er im zeitlichen Leben wandelt, die concrete Möglichkeit zu sündigen — von einzelnen Fällen besonderer göttlichen Begnadigung abgesehen — nicht aufhört, so begreift sich leicht, daß der Zustand der Vollkommenheit im strengen Sinne erst im jenseitigen Leben eintreten kann. Da indessen doch diese Möglichkeit zu einem Mindesten abgeschwächt zu werden vermag, so daß man im einzelnen Fall wenigstens die moralische Ueberzeugung hegen darf, eine Entscheidung für das Gegentheil werde nicht mehr eintreten, so hält der theologische Sprachgebrauch auch eine in diesem zeitlichen Leben erringbare Tugend fest, eine perfectitudo viatorum im Gegensatze zu der perfectitudo beatorum. Unter Voraussetzung dieses Sprachgebrauchs verläuft sich also die sittliche Entwicklung des Menschen in der Weise, daß sie von einzelnen sittlich guten Handlungen ausgeht und am Ende zur Vollkommenheit gelangt. Was zwischen diesen beiden Stufen mitteninnen liegt, ist die Tugend. Im Verhältniß zum einzelnen Acte ist sie eine größere oder geringere Fertigkeit im Guten, während sie von der Vollkommenheit sich in sofern unterscheidet, als die Fertigkeit, in welcher sie besteht, noch nicht zu dem Grade ausgebildet ist, daß die concrete Möglichkeit einer Entscheidung für das Gegentheil nicht mehr angenommen werden dürfte. Obwohl sich demnach das Gebiet der Tugend scheidet einerseits von dem der guten Handlung und andererseits von dem der Vollkommenheit, so sieht man doch leicht, daß die Grenzlinien nach beiden Seiten nicht scharf abgesteckt werden können, und daß somit der Begriff der Tugend ein fließender bleibt. Es ist die Intuition, nicht der sondernde Verstand, der im einzelnen Falle bestimmt, was Tugend sei. Daher findet sich auch viel Schwanken in Definirung des Tugendbegriffs bei solchen, die auf dem Standpunct der Betrachtung stehen bleiben, auf welchen wir uns bisher gestellt. Dieser Standpunct ist aber ein ungenügender, weil zwei Vorfragen, deren Lösung für Bestimmung des Tugendbegriffs von der wesentlichsten

Bedeutung sind, ungelöst geblieben. Diese Vorfragen sind einmal: was ist das Gute? und sodann: gibt es in concreto eine Indifferenz des Willens, von welcher die sittliche Entwicklung des Individuums ihren Ausgang nehmen könnte? Ehe wir daher den vollkommenen Begriff der Tugend geben können, müssen wir diese Fragen zuerst beantworten. Das Gute nun, soweit es hier in Betracht kommt, ist zunächst das Product des nach Maßgabe des offenbaren göttlichen Willens sich bethätigenden freien menschlichen Willens. — Abgesehen noch von der Frage, ob ein solches Product möglich sei, so ist klar, daß, würde ein solches auch zu Stande gebracht, es etwas rein Natürliches wäre, das zum Uebernatürlichen, namentlich zu der von Gott verheißenen ewigen Belohnung noch in keinem Verhältniß stände, oder mit andern Worten, das noch keinen meritorischen Charakter an sich tragen würde. Diesen Charakter erlangt das Gute erst dadurch, daß die Quelle, aus der es stammt und die Mittel, durch welche es realisirt wird, mit einer übernatürlichen Qualität begabt werden, durch welche der Mensch aus der Sphäre des Natürlichen hinausgehoben und in den Stand gesetzt wird etwas hervorzubringen, was der Sphäre des Uebernatürlichen angehört. Diese Qualität erlangt der Mensch durch die Mittheilung der göttlichen Gnade, welche der bestimmende Factor seines Thuns wird, so daß ihm bloß noch eine Mitwirkung zukommt. Darnach ergibt sich uns für den Begriff der Tugend die neue Bestimmung, daß die Beschaffenheit des Willens, als welche wir oben die moralische Tugend definirten, nur eine Wirkung der göttlichen Gnade sein könne. Behält man dieß fest im Auge, so wird man sogleich einsehen, daß die Tugend im Menschen nicht des Menschen sondern Gottes Werk ist. Dieses Moment haben auch die ältern Theologen nicht übersehen, wenn sie nach dem Vorgange des hl. Thomas von Aquin (Summa I. secundae qu. 55. art. 5.) folgende, alles bisher Auseinandergesetzte gut zusammenfassende Definition der Tugend aufstellen: virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur. So richtig diese Definition ist, so ist sie doch nicht vollständig, was einleuchten wird, wenn wir die andere der oben gestellten Fragen beantworten. Allerdings besteht die menschliche Wahlfreiheit in einer Indifferenz, allein diese Indifferenz schließt zunächst nur den äußern Zwang und die innere Nöthigung aus, keineswegs aber involvirt sie auch eine indifferentia propensionis, vielmehr kann die Indifferenz des Willens recht gut bestehen, wenn die Triebe und Affecte schon eine bestimmte Richtung erlangt haben. Freilich wird in einem solchen Fall der Wille sich auch nach dieser Richtung hin neigen, aber eine Nothwendigkeit der Entscheidung ist mit einer solchen Neigung noch nicht gegeben. Wie groß auch eine solche Neigung sein mag, der Wille kann sich immer noch gegensätzlich zu derselben entscheiden, aber mit um so größerer Schwierigkeit, je fester jene Neigung geworden und je mehr die Kraft des Willens selbst geschwächt ist. Nun ist aber eben in Folge der Erbsünde der Wille in seiner natürlichen Kraft geschwächt und die Triebe und Affecte haben eine Richtung zum Bösen bekommen. Daher fängt auch die Entwicklung des sittlichen Lebens im Einzelnen keineswegs mit einer reinen Indifferenz an, so daß die Entscheidung für das Gute ebenso leicht wäre, wie die für das Böse, sondern dem Menschen liegt von Anfang an das Böse näher als das Gute, und um sich für dieses entscheiden zu können, hat er der Gnade nöthig, die seinen geschwächten Willen stärkt, daß er sich selbst die Entscheidung für das Gute abringe und in fortwährendem Kampfe sich in dieser Entscheidung erhalte. Daher ist auch die Uebung der Tugend ein fortwährender Kampf, den die Gnade im Menschen mit den ihr eigenthümlichen Mitteln gegen die Regungen der verdorbenen Natur führt. Damit haben wir das letzte Moment am Tugendbegriff gewonnen und wir können sie somit definiren, als die durch die Gnade bewirkte Beschaffenheit des Willens, vermöge welcher dieser im fortwährenden Kampfe mit der Versuchung zum Bösen dauernd

verdienstlich gute Handlungen hervorbringt. Da indessen die Gnadenwirkung einen necessitirenden Charakter nicht trägt, so wird durch dieselbe auch die Tugend nicht zu einer constanten Größe gemacht, sondern sie bleibt der Vermehrung und der Verminderung unterworfen und kann ganz verloren gehen. Erreicht die Tugend den höchsten Grad ihrer Verwirklichung, der ihr im zeitlichen Leben möglich ist, so nennt man sie heroische Tugend. Diese wird als vorhanden angenommen, wenn sich die tugendhafte Gesinnung in Werken offenbart, deren Schwierigkeit eine solche Selbstüberwindung nothwendig macht, daß anzunehmen ist, für einen Menschen, der sie deßungeachtet vollzieht, sei keine sittliche Forderung mehr zu schwer und er würde vorkommenden Falls jeder derselben gewachsen sein. Man sieht leicht, die heroische Tugend ist dasselbe, was wir oben zeitliche Vollkommenheit genannt haben. — Aus dem Gesagten erhellt, daß die Tugend eine Einheit ist, weil sie in dem durch die Gnade hervorgerufenen und geleiteten festen Bestreben besteht, den göttlichen Willen zu vollziehen. Daher kann man wohl die Behauptung aufstellen, daß es einzelne Tugenden im Menschen nicht gebe, sondern daß, wo eine derselben wahrhaft vorhanden sei, auch die übrigen wenigstens implicite vorhanden seien. Da aber der göttliche Wille in Bezug auf verschiedene Objecte zum Vollzug kommen kann, da ferner diese Objecte dem einen nach seiner individuellen Begabung oder seiner äußern Lebensstellung sich näher legen als dem andern, da es endlich verschiedene geistige Vermögen sind, durch welche der göttliche Wille vollzogen werden kann, so muß doch unter Festhaltung der Einheit der Tugend eine Mannigfaltigkeit von Tugenden angenommen werden. Deßwegen unterscheidet man im Teutschen vielfach Tugendhaftigkeit und Tugend, indem man mit dem erstern die Tugend als Einheit, mit dem letztern die einzelne Tugend bezeichnet, während das lat. virtus für Beides gebraucht wird. Die Mannigfaltigkeit der Tugenden ist so groß, als die Zahl der Objecte, an welchen der göttliche Wille von Seite des Menschen zum Vollzug gebracht werden kann, d. h. sie ist unendlich groß. Ist daher eine Aufzählung der Tugenden nicht möglich, so lassen sich doch gewisse Hauptformen feststellen, um welche sich die übrigen nach dem Gesetze der Verwandtschaft gruppiren. Geht man dabei von den geistigen Vermögen aus, mittelst welcher oder in Bezug auf welche der Wille die Tugend vollführt, so ergibt sich zunächst die Unterscheidung von Tugenden des Erkennens und des Wollens im engern Sinn (virtutes intellectuales et morales sensu strictiori). Zu ersteren gehören die Tugenden der Erkenntniß (intellectus), der Weisheit (sapientia), der Wissenschaft (scientia), der Kunst (ars), der Klugheit (prudentia). Letztere werden doppelt unterschieden, je nachdem der Wille sich selbst, sofern er Vermögen ist, zu einer Thätigkeit gebraucht wie bei der Tugend der Gerechtigkeit, oder aber die Affecte sich unterwirft und ihre Bethätigung leitet (virtutes directrices operationum und passionum) wie bei den Tugenden der Tapferkeit und Mäßigkeit. Diese Unterscheidung haben nach dem Vorgange der Aristotelischen Philosophie vorzüglich die Scholastiker ausführlich behandelt, doch ohne großen Nutzen und mit bedenklicher Gefahr für die Wissenschaft, weil insbesondere die intellectuellen vorzugsweise in das Gebiet der natürlichen Tugenden gehören und sich somit eine Verwechslung des Natürlichen und Uebernatürlichen an der Tugend nahe legte. Weniger vom wissenschaftlichen, als vom practischen Standpuncte hat man die Unterscheidung der Tugenden unter dem Gesichtspuncte der individuellen Begabung und der äußern Lebensstellung ausgebildet. Unter diesem Gesichtspuncte unterscheidet man Tugenden des Mannes und des Weibes, des Herrn und des Dieners, des Laien und des Geistlichen, des Mannes der Wissenschaft und des Mannes der Praxis u. s. w., Unterscheidungen, welche für die wissenschaftliche Darstellung zu unendlichen Weitläufigkeiten führen würden, während sie sich für die practische Behandlung der Sittenlehre vorzüglich empfehlen. Die bei den Theologen gebräuchlichste Eintheilung der Tugenden ist die in drei

göttliche und vier Cardinaltugenden. Die Begründung dieser Eintheilung ist bei verschiedenen verschieden, am zweckmäßigsten möchte vielleicht folgende sein. Da die Tugend als Einheit in nichts Anderm besteht, als in dem festen Bestreben den göttlichen Willen zu vollziehen, so bildet den Grund aller Tugenden die Demuth, welche die freie und freudige ausnahmslose Unterwerfung unter Gott und unter Menschen um Gotteswillen ist. Diese hohe Bedeutung der Demuth hat schon Plato geahnt, wenn er die εὐσέβεια, deren Begriff dem der Demuth am nächsten kommt, als die erste aller Tugenden erklärt. Die Demuth bildet gleichsam das Centrum der Tugenden, die von ihr wie Radien eines Kreises ausgehen, und in ihren mannigfaltigen Formen die Radien dieses Kreises bilden. Da der göttliche Wille dem Menschen in doppelter Weise offenbar geworden, als natürliches und als geoffenbartes Gesetz, so ergibt sich auch eine doppelte Reihe von Tugenden, solche welche vorzüglich in der Erfüllung des natürlichen Gesetzes und solche, welche vorzüglich in der Erfüllung des geoffenbarten Gesetzes bestehen. Wie aber dem Christen das natürliche und das geoffenbarte Gesetz nur abstract, nicht aber concret auseinanderfallen dürfen, so sind auch beide Reihen von Tugenden nur abstract auseinanderzuhalten; in concreto aber fordern sie sich gegenseitig und müssen miteinander vorhanden sein und zwar so, daß die einen die Grundlage, die andern aber den Aufbau bilden. Unter den auf die Erfüllung des natürlichen Gesetzes sich beziehenden Tugenden hebt man als Repräsentanten der übrigen die vier Cardinaltugenden hervor: nämlich die Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Tapferkeit. Ihren gemeinsamen Namen haben sie daher, weil sie gleichsam in der Sphäre der sittlichen Bethätigung die vier Himmelsgegenden darstellen, welche die Lateiner cardines coeli nannten. Diese Bezeichnung ist unter der Voraussetzung, daß die verschiedenen Formen der Tugend gleichsam die Peripherie eines Kreises bilden, ganz richtig und gibt auch für die gehörige Auffassung dieser Tugenden einen beachtenswerthen Fingerzeig. Dieselben sind nämlich ebensowohl einzelne Tugenden neben andern, als auch Eigenschaften der Tugend überhaupt, an welchen also jede sittliche Handlung, wenn sie Tugend sein will, mehr oder weniger participiren muß. Daher ist eine Handlung, welche gegen eine dieser Tugenden verstößt, keine tugendhafte Handlung. Wie aber die Windrose neben den 4 Hauptwinden noch eine Menge Nebenwinde zeigt, so schließen sich an die Cardinaltugenden noch eine Reihe anderer Tugenden an, die sich nach dem Gesetze innerer Verwandtschaft näher oder ferner um jede einzelne derselben gruppiren und den Uebergang von der einen zu der andern vermitteln. Obwohl diese Tugenden im Allgemeinen zu den Cardinaltugenden, welche die wesentlichen Wendepuncte im sittlichen Leben bezeichnen, nur eine Nebenstellung einnehmen, so können sie doch bei der unendlichen Mannigfaltigkeit des individuell sittlichen Lebens im einzelnen Menschen doch ganz die Bedeutung der Cardinaltugenden erlangen. Bei diesem Sachverhalt ist begreiflich, daß die Theologen über die Gruppirung dieser Tugenden sowohl unter ihnen selbst als zu den Cardinaltugenden nicht einig sind. Wir zählen sie im Folgenden in der noch am meisten gewöhnlichen Weise auf, indem wir die Definition der einzelnen Cardinaltugenden vorausschicken. Die Klugheit ist jener sittliche Zustand, auf welchen hin die Erkenntniß richtig angibt, was zu einem guten Leben zu thun oder was zu vermeiden sei. Diese Tugend manifestirt sich also im Erkenntnißvermögen, der Grund derselben aber bleibt der Wille, welcher die Bethätigung des Erkenntnißvermögens bestimmt. An die Klugheit schließen sich an die Vorsicht, die Umsicht, die Discretion, die Gelehrigkeit, die Bescheidenheit und das Mißtrauen auf sich selbst. Die Gerechtigkeit besteht darin, daß jedem zugetheilt wird, was ihm gebührt, also Gott, was Gottes ist, dem Nebenmenschen und der eigenen Persönlichkeit, was jedem von ihnen zukommt. Deßwegen wird die Gerechtigkeit begleitet von den Tugenden der Frömmigkeit

und der Pietät, des Gehorsams und der Ehrerbietigkeit, der Rechtlichkeit und Billigkeit, der Dankbarkeit und Uneigennützigkeit. Die Mäßigkeit besteht in der Herrschaft über die Affecte und Triebe, deren Walten sie stets den höhern Zwecken des Willens unterordnet. Sie hat in ihrem Gefolge die Mäßigkeit im engern Sinn, d. h. das Maßhalten in jedem leiblichen und geistigen Genuß, sodann die Mäßigung, d. h. das Entfernthalten jeden falschen Extremes in Thun und Lassen, außerdem noch das Wohlwollen, die Sanftmuth, die Demuth in engerm Sinn, die Keuschheit und Genügsamkeit. Die Tapferkeit erweist sich in jener geistigen Festigkeit, welche die der Verwirklichung des Guten entgegenstehenden Hindernisse überwindet. In nächster Verbindung mit ihr stehen die Geduld in Leiden und Widerwärtigkeiten, welche man sogar als die vorzüglichste Form der christlichen Tapferkeit bezeichnen muß, ferner die Ausdauer und Beharrlichkeit, die Hochherzigkeit und Erhabenheit über irdische Rücksichten, über zeitlichen Besitz und besonders über Menschenfurcht, die Opferwilligkeit und Freigebigkeit. Da die Cardinal- und die mit ihnen verwandten Tugenden sich vorzugsweise auf die Erfüllung des natürlichen Gesetzes beziehen, so waren sie auch schon den Heiden bekannt. Specifisch christlichen Charakter dagegen tragen die drei göttlichen oder theologischen Tugenden. Sie sind nach 1 Cor. 13, 13. der Glaube, die Hoffnung und die Liebe. Ihren gemeinsamen Namen haben sie theils daher, weil sie Bethätigungen fordern, die unmittelbar auf Gott gerichtet sind, theils daher, weil sie nur auf den Grund der positiven Offenbarung möglich und auch erst durch diese gefordert sind. Von den Cardinaltugenden unterscheiden sie sich außerdem noch insofern, als sie höher stehen; doch schließen sie dieselben so wenig aus, daß sie sie sogar als Bestimmtheit ihrer selbst an sich tragen müssen. So würde z. B. ein Glauben, der die Geister nicht prüfte, ob sie aus Gott seien, schon darum keine Tugend sein, weil er gegen die Klugheit sich verstoßen würde. Gemein haben die theologischen Tugenden mit den Cardinaltugenden das, daß sie, wie diese, nicht nur selbstständige Tugenden sind, sondern auch Qualitäten der christlichen Tugend an sich bezeichnen, und daß also jede einzelne christliche Tugend, wenn sie eine solche sein soll, an ihnen theilnehmen muß. Eine Tugend z. B., die von einem Christen ohne das Motiv der Liebe gewirkt werden wollte, wäre nur eine Scheintugend. Das Verhältniß der theologischen Tugenden zu einander ist näherhin so, daß der Glaube und die Hoffnung einmal aufhören, die Liebe aber bleibt, so lange die Persönlichkeit dauert. Darin zeigt sich schon ein Vorzug, welcher der Liebe gegenüber von den beiden andern Tugenden zukommt; ein solcher zeigt sich aber auch darin, daß sowohl der Glaube als die Hoffnung in der Liebe sich bewähren müssen, wenn sie einen sittlichen Werth haben sollen. Daher ist es auf einem Standpunct, wie ihn unter den Aposteln namentlich Johannes repräsentirt, wohl möglich, die Liebe geradezu als die Grundlage des ganzen christlich-sittlichen Lebens zu bezeichnen und darnach ist es auch zu verstehen, wenn Augustin in seinen Schriften vielfach die Tugend geradezu als die Liebe definirt. Es ist dieß unserer Darstellung auch nicht zuwider, sondern nur der Standpunct der Betrachtung ist verschieden. Wie sich der Organismus des Tugendlebens in der Demuth als der Wurzel, so faßt er sich in der Liebe als der Frucht aus der Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammen. — Wenn nun nach unserer bisherigen Darstellung die Gnade so wesentliches Moment an der Tugend ist, so entsteht die Frage, ob es außerhalb des Kreises der Gnadenmittheilung auch eine Tugend gebe, oder mit andern Worten ob die sogenannte heidnische Tugend als solche anzuerkennen sei. Um diese Frage vollständig zu präcisiren, schicken wir voraus, daß nach allgemeiner Ansicht der Theologen einzelnen Heiden, überhaupt Ungläubigen im weitesten Sinn, von Gott Gnaden zu Vollführung guter Werke gespendet werden, ohne daß damit schon die Gnade der Sündennachlassung verbunden wäre. Beispiele hiefür bieten

die ägyptischen Hebammen, Cyrus u. s. w. Die Frage bezieht sich also nicht darauf, ob von einzelnen Heiden etwas Gutes geübt worden sei, was man zugeben kann, ohne die Frage selbst zu bejahen. Auch darauf kann sich dieselbe nicht beziehen, ob solche Tugenden der Heiden, die aus einem sündhaften Beweggrunde, wie Selbstsucht, Hoffart u. s. w. geübt wurden, wie glänzend auch ihre äußere Erscheinung sein mochte, als Tugenden zu betrachten seien; denn bei diesen versteht es sich von selbst, daß sie bloß Scheintugenden und somit sündhaft sind. Die Frage geht also präcis darauf, ob solche Tugenden der Heiden, die sie ohne göttlichen Gnadenbeistand aber auch ohne sündhaften Beweggrund und sündhafte Zweckbeziehung etwa um der Tugend selbst, oder der Schönheit derselben willen, üben, als Tugenden zu betrachten seien. Um diese Frage zu lösen, muß vorher die Vorfrage gelöst sein, ob es dem Ungläubigen möglich sei, ohne Gnadenbeistand gute Werke überhaupt zu verrichten. Diese Vorfrage sowie die Hauptfrage verneint Bajus (s. d. A.) in seiner bekannten Proposition (in der Bulle Urbans VIII. „in eminenti" als die dritte aufgeführt) omnia opera infidelium sunt peccata et philosophorum virtutes sunt vitia. Zu dieser Behauptung kam Bajus mit Nothwendigkeit von der Ansicht aus, die er von den Folgen der Erbsünde für den freien Willen hatte, daß nämlich derselbe ohne den Beistand der göttlichen Gnade nur noch zu sündigen vermöge. Ist aber diese Ansicht falsch, so ist darum die entgegengesetzte, daß auch nach dem Falle der freie Wille, sich selbst überlassen, etwas für das ewige Leben verdienstlich Gutes wirken könne, noch nicht richtig. Eine solche Behauptung wollte auch die Kirche durch Verwerfung der These des Bajus nicht unterstützen, sondern nur feststellen, daß es zwischen dem Sündhaften und dem für das ewige Leben verdienstlich Guten noch ein Mittleres gebe, nämlich das natürlich Gute (bonum naturalis ordinis) und daß es auch für den Ungläubigen ohne Gnadenbeistand möglich sei, ein solches zu verrichten, ohne übrigens sich darüber auszusprechen, in welchen oder in wie weiten Kreisen diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden. Ist aber die Möglichkeit natürlich guter Handlungen zugestanden, so muß auch die Möglichkeit bloß natürlicher oder bestimmter ausgedrückt, ohne Gnadenbeistand gewirkter moralischer Tugenden zugestanden werden. Doch darf sich dieses Zugeständniß nicht soweit erstrecken, daß die Tugend, sofern sie Einheit ist, auch außerhalb des Bereiches der Gnadenmittheilung gefunden werde, indem es dem Menschen ohne Beistand der Gnade nicht möglich ist, auch nur das ganze Gebiet des natürlich Guten zu umfassen. Damit stimmt auch die Erfahrung überein, welche die stoische Schule, die eben die Tugend als Selbstzweck anerkannte und verlangte, daß sie um ihrer selbst willen geübt werden müsse, ausgesprochen, daß nämlich der Weise (= der Tugendhafte) auf Erden nicht gefunden werde. (Vgl. d. Art. Stoische Moral.) Außerdem ist aber auch noch wohl im Auge zu behalten, wie oft bei den Heiden die glänzendsten Tugenden wieder durch grobe Laster und Fehler verdunkelt und in Schatten gestellt wurden, so daß man wohl einzelne heidnische Tugenden nicht aber eine heidnische Tugendhaftigkeit anerkennen kann. Aber auch bei diesen Tugenden ist festzuhalten, daß sie einen verdienstlichen Charakter für das ewige Leben nicht an sich tragen; doch sind sie nicht gleichgiltig; denn jedenfalls verdienen sie keine Strafe; außerdem ist es wohlbegründete Ansicht der Theologen, daß die Güte Gottes so groß ist, daß er auch das bloß natürlich Gute belohnt nur nicht mit ewigen, sondern mit zeitlichen Gütern, wie Gesundheit, langes Leben, Nachruhm u. s. w. — (Quellen: die gewöhnlichen Tractate de virtutibus der Theologen. Für die letzte Frage ist besonders von Bedeutung Berti, de theologicis disciplinis lib. 18. und die unter seine Werke aufgenommene Schrift Bajanismus redivivus mit der Widerlegung derselben). Vgl. hiezu d. Art. Laster. [Aberle.]

Tugenden, göttliche. Nachdem wir im vorhergehenden Art. die allgemeinen Bestimmungen in Bezug auf diese Tugenden gegeben, werden wir im

Folgenden das Eigenthümliche jeder einzelnen derselben darstellen. A. Sofern vom **Glauben** als einer Tugend, überhaupt als einer sittlichen Bethätigung die Rede ist, wird er definirt als ein festes Fürwahrhalten dessen, was dem Menschen in Betreff seiner übernatürlichen Beziehungen von Gott geoffenbart ist, und was als solche Offenbarung von der Kirche bezeugt wird. Dem Glauben kann in doppelter Richtung entgegengehandelt werden, entweder dadurch, daß man in übernatürlichen Beziehungen etwas für wahr hält, was von Gott nicht geoffenbart und von der Kirche nicht bezeugt ist, oder dadurch, daß man das von Gott Geoffenbarte und von der Kirche Bezeugte nicht für wahr hält. In ersterer Richtung entsteht der **Aberglaube** (s. d. A.), in letzterer der Unglaube, die Irreligiosität und Häresie (s. d. A.). Was die einzelnen Sätze anlangt, in denen der Inhalt des Glaubens seinen Ausdruck findet, so ist eine Unterscheidung zwischen **wesentlichen** und **unwesentlichen** Glaubensartikeln durchaus unzulässig, namentlich sofern die Folgerung daran angeknüpft wird, daß nur die erstern festzuhalten, die letztern aber dem Belieben des Einzelnen zu überlassen seien. Denn der eine Glaubensartikel wie der andere beruht auf der absoluten Authorität Gottes und der unfehlbaren Bezeugung der Kirche und darüber darf kein Mensch sich wegsetzen, wenn ihm auch der Gegenstand des Glaubens unbedeutend erscheint. Dagegen ist zu unterscheiden zwischen fides explicita und fides implicita d. h. dem Inbegriff solcher Glaubensartikel, deren Inhalt man kennen muß, um zur Seligkeit zu gelangen, und solcher, in Betreff deren eine solche Kenntniß nicht nothwendig ist, sondern schon die Bereitwilligkeit, dieselbe sich zu verschaffen, genügt. In Bezug auf erstere Art von Glaubensartikeln unterscheidet man wieder zwischen solchen, deren Kenntniß ratione medii und solchen, deren Kenntniß ratione praecepti nothwendig ist. Die ratione medii nothwendige fides explicita bildet schlechthin die unumgängliche Vorbedingung der Seligkeit bei den zum Vernunftgebrauch gekommenen Menschen, ohne Rücksicht darauf, ob ihnen die Erlangung derselben physisch oder moralisch möglich gewesen. Dagegen ist die bloß ratione praecepti geforderte fides explicita nur dann zur Seligkeit absolut nothwendig, wenn es moralisch möglich war, dieselbe zu erlangen. Welches die Glaubensartikel seien, deren Kenntniß ratione medii nothwendig ist, ist Gegenstand der Controverse. Darin stimmen auf Grund von Hebr. 9, 6. alle Theologen überein, daß dahin der Glaube an die Einheit, die Vorsehung und das Endgericht Gottes gehöre. Dagegen gehen sie auseinander in Bezug auf die Frage, ob auch die Kenntniß der Trinität nothwendig sei. Suarez und die mildere Schule der Moralisten verneinen sie, während Liguori, der in diesem Puncte die strengern Moralisten auf seiner Seite hat, sie bejaht, und wie es scheint, mit Recht. Als die Glaubensartikel, welche ratione praecepti im Bewußtsein vorhanden sein müssen, führen die Moralisten in der Regel die im apostolischen Symbolum und im Vaterunser begriffenen an; außerdem rechnen sie noch dazu die Kenntniß der 10 Gebote und der 7 Sacramente. Uebrigens hat man bei diesen Bestimmungen wohl im Auge zu behalten, daß sie nur das Minimum der Forderung der Glaubenspflicht enthalten, das in Fällen, wo der Mensch physisch oder moralisch gehindert ist, mehr zu thun, gerade noch hinreicht, um von der Sünde zu befreien. Daher wäre es ein großer Irrthum und schwere Sünde, wenn ein Mensch, der im Stande ist, sich umfassendere Kenntnisse in Bezug auf den Inhalt des Glaubens zu verschaffen, sich mit diesem Wenigen begnügen würde. Vielmehr ist es für jeden Pflicht in dieser Beziehung das Mögliche zu thun und zwar soll er nicht nur den Umfang, sondern auch die Intensität seiner Kenntnisse zu vermehren suchen, dadurch daß er sich der Gründe des Glaubens immer deutlicher bewußt wird 1 Petr. 3, 15. — Da aber der Glaube nicht bloß Bestimmtheit des Erkenntnißvermögens ist, sondern seinen Grund im Willen hat, so muß er immer auf's neue wieder als Thatsache des Willens gesetzt werden. Dieß

geschieht in der Regel durch förmliche Erweckung des Glaubens, d. h. durch die im Innern in der Form eines Actes vorgenommene Setzung des Glaubensinhaltes, sei's in zusammenfassender Allgemeinheit, sei's mit besonderer Hervorhebung eines Glaubenpunctes. Die Erweckung des Glaubens kann auch ersetzt werden durch Vornahme religiöser Uebungen z. B. des Gebetes, der Erweckung einer übernatürlichen Reue, des Empfangs der Sacramente u. s. w., da diese Uebungen in der gehörigen Weise vorgenommen, ohne Setzung des Glaubensinhaltes im Innern nicht gedacht werden können. — Ist der Glaube allerdings zunächst nur Thatsache des Innern, so muß er, wie dieß in der Natur der Sache liegt, doch zur äußern Offenbarung kommen. Diese Offenbarung kann bestehen in der einfachen Aeußerung und im Bekenntniß des Glaubens. Die einfache Aeußerung findet statt gegenüber von solchen, mit denen man durch dasselbe Band des Glaubens verbunden ist, und zwar in doppelter Weise, indem man an einer religiösen Uebung theilnimmt, die den Zweck hat, das gemeinsame Glaubensbewußtsein äußerlich darzustellen, oder indem man allein eine solche Uebung vornimmt, um Andere zu erbauen und sie durch Beispiel im Glauben zu befestigen und zu bestärken. Das Bekenntniß des Glaubens dagegen setzt da, wo es nothwendig wird, zum mindesten eine gewisse Abneigung oder eine Opposition gegen den Glauben von Seite derer, vor denen es abzulegen ist, voraus. Die Pflicht den Glauben zu bekennen verbindet in ihrer negativen Fassung absolut, d. h. wir dürfen unter keinen Umständen den Glauben verläugnen oder uns den Anschein geben, als ob wir einem andern Bekenntnisse oder einer andern Religion angehören. Daher ist auch die Theilnahme an im strengen Sinn religiösen Acten einer fremden Religion oder Confession (communicatio in sacris) durchaus verboten. In positiver Fassung dagegen verbindet dieselbe Pflicht nur absolut, einmal, wenn wir von der rechtmäßigen Obrigkeit um unsern Glauben gefragt werden, sodann, wenn die Ehre Gottes und die Erbauung des Nebenmenschen ein offenes Bekenntniß fordern. Außer diesen beiden Fällen ist es erlaubt, den Glauben zu verheimlichen, wenn wir durch offenes Bekenntniß Gefahr laufen würden, bedeutenden Schaden an Ehre, Gut, Leib oder Leben zu erleiden. — Uebrigens hat der Glaube sich nicht bloß auf seine Selbstmanifestation zu beschränken, sondern muß sich auch in den Tugenden der Hoffnung und Liebe, deren Grundlage er bildet, vollenden. Ein Glaube, der sich nicht in der Liebe wirksam erzeigt, ist ein todter Glaube, und ein Glaube, der sich nicht mit der Hoffnung verbindet, nähert sich dem Glauben der Teufel, welche auch glauben, aber zittern. Jac. 2, 19. — B. Die christliche Hoffnung ist ein zuversichtliches Harren und Warten, daß Gott um Jesu Christi willen seine Verheißungen an uns erfüllen werde, wenn wir es an uns selbst nicht fehlen lassen. Der Mittelpunct dieser Verheißungen ist das ewige Leben und dasselbe bildet somit den Hauptgegenstand der Hoffnung. Allein nicht nur das ewige Leben ist etwas, was wir als Gabe von Gott zu empfangen haben, sondern es sind dieß auch die Mittel, deren wir nothwendig bedürfen, um die Vorbedingungen zu erfüllen, auf welche hin Gott uns erst das ewige Leben verleiht. Daher bilden auch diese Mittel einen Gegenstand der Hoffnung. Sie bestehen wesentlich in der Mittheilung der übernatürlichen Gnade, in zeitlichen Gütern aber nur insofern, als diese geeignet sind, uns die Vollbringung guter Werke, oder wie es die Schrift ausdrückt, das Sammeln von Schätzen für das Himmelreich möglich zu machen. Die Hoffnung setzt den Glauben voraus und ist ohne denselben gar nicht denkbar oder vielmehr leeres Phantasiespiel, wie dieß z. B. der Fall bei jener unter Halbgebildeten weitverbreiteten Meinung ist, die menschliche Seele werde nach dem Tode des Leibes auf diesen oder jenen Planeten oder Fixstern versetzt und werde dort ein glücklicheres Loos erlangen, als auf dieser Erde. Die Pflicht der Hoffnung ist in dem ganzen Wesen des Christenthums begründet; durch Hoffnung, sagt der Apostel,

Röm. 8, 24. sind wir erlöst worden. Gegen die Hoffnung versündigt man sich, in analoger Weise wie gegen den Glauben, indem man hofft, was Gott nicht verheißen und indem man nicht hofft, was Gott verheißen. Im erstern Falle entsteht die Sünde der Vermessenheit (praesumptio), im letztern die der Verzweiflung (desperatio). — Die Vermessenheit entsteht zunächst aus dem ungeordneten Vertrauen entweder auf die eigene Kraft, oder auf die Thatsache des bloßen Glaubens, oder auf die göttliche Prädestination oder endlich auf eine angebliche Selbstgewißheit der eigenen Wiedergeburt, wornach die Theologen eine praesumptio Pelagiana, Lutherana, Calviniana und pietistica unterscheiden, von denen sie die letztere als die gefährlichste erklären, theils wegen der Sündhaftigkeit der Mittel, durch welche die fragliche Selbstgewißheit hervorgebracht wird, theils wegen der Verstocktheit und Unverbesserlichkeit der Individuen, bei welchen dieselbe Platz gegriffen. Sodann kann die Vermessenheit entstehen durch frevelhaftes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, indem man sündigt oder zu sündigen fortfährt in dem Wahne, Gott werde entweder die betreffende Sünde nicht bestrafen oder er werde noch rechtzeitig Gelegenheit und Mittel zur Buße gewähren. Diese Vermessenheit ist Sünde gegen den hl. Geist. Doch ist in dieser Beziehung wohl zu unterscheiden, ob die Vermessenheit das wirkende Motiv, oder wie die Theologen es ausdrücken, die causa inductiva der Sünde geworden sei, oder ob sie nur ein Nebenmotiv gebildet in der Weise, daß man sich durch den Gedanken an die göttliche Gerechtigkeit nur nicht von der Sünde abschrecken ließ. Nur im erstern Falle ist wirklich eine Sünde gegen den hl. Geist vorhanden. — Die Desperation zeigt sich zunächst als reiner Mangel an Hoffnung, der seinen Grund in vorwiegend irdischer Gesinnung hat. Wo eine solche Gesinnung vorhanden und derselben nicht entgegengekämpft wird, da steigert sie sich nach und nach zur vollständigen zunächst apathischen Hoffnungslosigkeit, zu einem Zustande, der dem des Thieres gleicht. Diese Apathie gelingt es aber nur selten auch in der Todesstunde zu bewahren: die in derselben mit Nothwendigkeit eintretende Trennung von Allem, woran bisher das Herz gehangen, bringt einen Schmerz hervor, der das Innerste der Seele durchwühlt und auch Desperation genannt wird, obwohl der Mangel an Hoffnung sich nicht auf Gott, sondern auf die unaufhaltsam entschwindenden zeitlichen Güter bezieht. Sodann zeigt sich die Desperation als Mißtrauen auf die helfende Hand Gottes, als Aengstlichkeit und Kleinmuth besonders in Leiden und Widerwärtigkeiten. Endlich steigert sich die Desperation zur eigentlichen Verzweiflung, d. h. zum förmlichen Aufgeben der Erwartung des Verheißenen. Dieses Aufgeben kann seinen Grund haben im vollständigen Unglauben oder im positiven Glauben, der strafenden göttlichen Gerechtigkeit in keiner Weise mehr entgehen zu können. Die Disposition zu einem solchen Glauben liegt allerdings vielfach in geistiger Trägheit, meistens aber in übermäßiger Wollustbefriedigung, die den Menschen geistig und körperlich so ruinirt, daß er glaubt sich nicht mehr bessern zu können, wie denn überhaupt die Verübung der sogenannten himmelschreienden Sünden sehr geeignet ist, den Glauben an die göttliche Barmherzigkeit zu benehmen. Die Verzweiflung gehört ebenfalls zu den Sünden gegen den hl. Geist. Doch bemerken die Theologen nicht mit Unrecht, daß sie noch eine schwerere Sünde sei als die Vermessenheit, weil Gott dadurch, daß man seine erbarmende Liebe zurückweist, ein größeres Unrecht angethan werde, als dadurch daß man sich über seine Gerechtigkeit hinwegsetzt. — Was die positiven Forderungen der Hoffnungspflicht anlangt, so sind dieselben analog den Forderungen der Glaubenspflicht. Vor Allem gilt es sich des Grundes und des Objectes der Hoffnung so klar als möglich bewußt zu werden, was am besten auf dem Wege fleißiger Betrachtung und des Gebetes bewerkstelligt wird. Sodann hat man wie den Glauben, so auch die Hoffnung zu erwecken, d. h. sie immer wieder als Thatsache des Willens im Innern zu setzen. Endlich

hat man sie zu äußern und nöthigenfalls zu bekennen. In allen diesen Beziehungen ist das in Betreff der Glaubenspflicht Gesagte auch für die Hoffnung maßgebend. Wie der Glaube, so hat auch die Hoffnung sich in's Werk umzusetzen und zwar vorzüglich in Geduld und Standhaftigkeit, in christliche Freudigkeit und Zuversicht, in richtige Schätzung der irdischen Güter und der zeitlichen Thätigkeit des Menschen u. s. w. — C. Die Liebe verwirklicht sich in doppelter Richtung, in der Richtung auf Gott selbst und in der Richtung auf die vernünftige, insbesondere die menschliche Creatur. — I. Was zunächst die Liebe zu Gott betrifft, so besteht sie wie alles Lieben in einem Wohlwollen, das auf Wohlgefallen beruht und in Wohlthun sich ausprägt. Die Liebe zu Gott setzt somit voraus, daß er als ein Gut erkannt sei. Als ein Gut kann ein persönliches Wesen von uns in dreifacher Beziehung erkannt werden, nämlich sofern es für uns ein Gut ist, sodann sofern es sich gegen uns gütig erweist, und endlich sofern es an und für sich ein Gut ist, ohne Rücksicht darauf, was es für uns ist und wie es sich gegen uns erweist. Im ersten Fall entsteht das Lieben des Verlangens (amor concupiscentiae), im zweiten das der Dankbarkeit (a. gratitudinis), im dritten das der Freundschaft (a. amicitiae s. benevolentiae). Diese verschiedenen Arten des Liebens sind ebensoviele Stufen, in welchen sich die Liebe zu Gott zu entwickeln hat und zwar so, daß die höhern Stufen zwar über die niedrigern hinausgehen, aber dieselben nicht austilgen, sondern verklären. Auf der Nothwendigkeit dieser Selbstentwicklung beruht die Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Liebe Gottes. Sofern nämlich bei der Liebe des Verlangens und der Dankbarkeit das Motiv nicht sowohl in dem geliebten Gegenstande, als in dem eigenen Selbst liegt, ist sie noch unvollkommen, weil mit einem selbstischen Element behaftet. Erst bei der Liebe der Freundschaft liegt das Motiv in dem geliebten Gegenstand und daher ist erst diese vollkommene Liebe. — Der Glaube, den die Liebe voraussetzt, lehrt, daß Gott das Gut über den Gütern, das höchste Gut sei. Deßwegen muß auch die Liebe zu Gott eine Liebe über Alles sein. In dieser Beziehung unterscheidet man zwischen appretiativer und intensiver Liebe über Alles. Erstere ruht im Willen und besteht darin, daß man in Gott das Gut von höchstem Werth anerkennt, so daß man willig und bereit ist, auf alle Güter eher zu verzichten als von Gott sich scheiden zu lassen. Die andere ruht im Affect und besteht in einer solchen Verfassung desselben, daß man den Verlust von keinem Gute so unangenehm empfindet, wie den Verlust Gottes. Nur erstere Art von Liebe über Alles ist geboten, letztere nicht und zwar schon deßwegen nicht, weil die Affecte nicht absolut in des Menschen Gewalt stehen. Doch soll der Mensch dahin streben, daß seine Liebe zu Gott auch intensiv die höchste werde und er soll dieß durch häufiges Gebet von Gott als besondere Gnade erflehen. — Die Liebe zu Gott manifestirt sich als Freude an Gott und den göttlichen Dingen (amor laetitiae), als Trauer über Alles, was dem Willen Gottes entgegen ist, oder die innigste Vereinigung mit ihm hindert (amor dolorosus), als kindliche Ehrfurcht vor Gott und zarte Scheu vor Allem, was dem Willen Gottes zuwider ist (timor filialis), als Dankbarkeit (amor gratitudinis), als Streben nach Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen, sei es nun daß sich dieser als Gesetz oder als Fügung offenbart (amor conformitatis) und endlich als Eifer für die Sache und Ehre Gottes (zelus amoris). Was den Eifer anlangt, so ist er so nothwendiges Ergebniß der Liebe, daß der hl. Augustin sagt: qui non zelat, non amat. Er besteht vorzüglich in dem angestrengten Bestreben, an Andern solche Dinge zu verhüten, die dem Willen Gottes zuwider sind und dieselben zu dem zu bringen, was dem Willen Gottes gemäß ist, also zur Annahme des wahren Glaubens, zur Buße, zur Vollkommenheit des Lebenswandels u. s. f. Soll der Eifer ein wahrer sein, so muß er von allen egoistischen Triebfedern entfernt, rein nur Gott und die Sache Gottes im Auge haben und darf sich nur solcher Mittel

bedienen, die an sich erlaubt und die nicht geeignet sind, die Erreichung des angestrebten Zweckes zu verhindern. Daher hat sich der Eifer zunächst mit Klugheit und Mäßigung zu verbinden und muß sodann in seinen Aeußerungen bescheiden und wohlwollend sein. Wo diese Bedingungen fehlen, wird auch der glühendste Eifer der Sache Gottes immer mehr Schaden als Nutzen bringen (vgl. d. Art. Proselytenmacherei). — Darnach ergibt sich leicht, was die Liebe zu Gott ausschließt. Als reiner Gegensatz zu derselben sind zu betrachten der Haß und die Verachtung Gottes. Der Haß Gottes ist dämonische Sünde; in Beziehung auf die Verachtung Gottes unterscheidet man zwischen directer und indirecter Verachtung. Erstere kommt dem Haß Gottes gleich und ist wie dieser dämonische Sünde. Letztere findet eigentlich bei Begehung jeder Todsünde statt; denn diese involvirt immer eine Zurücksetzung gegenüber von der Creatur. Ebenso bildet es einen reinen Gegensatz zur Liebe Gottes, wenn man die Aeußerungen derselben zum Deckmantel egoistischer Bestrebungen macht. Dieß findet statt im pharisäischen Eifer und im Fanatismus, die beide das Eigenthümliche an sich haben, daß sie unter dem Vorwande, die Ehre Gottes zu befördern, selbstsüchtige Zwecke verfolgen. Außerdem stehen mehr oder minder im Gegensatz zur Liebe Gottes Lauheit im Gebet und religiösen Uebungen, sittliche Gleichgiltigkeit und Libertinismus, Abneigung und Widerwillen in Bezug auf den Inhalt der göttlichen Offenbarung, Frivolität, Undankbarkeit, Werkgerechtigkeit, Mangel an Eifer für die Ehre Gottes u. s. w. — Wie der Glaube und die Hoffnung, so muß auch die Liebe zu Gott immer wieder auf's neue erweckt, sie muß zur Aeußerung und zum Bekenntniß gebracht werden. Die Aeußerung der Liebe zu Gott kann hauptsächlich geschehen durch Theilnahme an religiösen Acten und am öffentlichen Gottesdienst, durch thätige Förderung religiöser Anstalten und dessen was zur Verherrlichung des Gottesdienstes beiträgt u. s. w. Ein Bekenntniß der Liebe wird nothwendig, wenn von Andern durch Wort und That die Ehre Gottes beeinträchtigt wird. Da fordert die Liebe, daß man ebenfalls durch Wort und That seinen Abscheu vor solchem Unterfangen an den Tag lege, indem man z. B. die Betreffenden von seinem Umgange ausschließt, sie förmlich zurechtweist oder bestraft u. s. w. — Indem Gott der Gegenstand unserer Liebe wird, muß es auch Alles werden, was von ihm ausgeht und zu ihm in positiver Beziehung steht. Daher wird die Liebe zu Gott auch eine vernünftige Liebe zur Creatur überhaupt, soweit Gott in ihr sich offenbart, in ihrem Gefolge haben und daher kann z. B. Lust an Thierquälerei nicht zugleich mit der Liebe zu Gott im Gemüthe vorhanden sein. Im Bereiche der irdischen Creatur trägt aber der Mensch das Ebenbild Gottes an sich und deßwegen muß die Liebe zu Gott nothwendig auch zur Liebe zu den Menschen fortgehen, eine Nothwendigkeit, welche der Apostel 1 Joh. 4, 20. in der Weise betont, daß er das Vorhandensein der Liebe zu Gott läugnet, wenn die Liebe zu den Menschen nicht vorhanden sei. Von dieser Liebe haben wir nun noch zu handeln. — II. Die Stellung, in welche Menschen zu einander treten, ist eine zweifache. Einmal stellt sich jeder Mensch dem andern gegenüber einfach in der Eigenschaft als Mensch, wornach alle Menschen gleich sind. Sodann aber gehört jeder Mensch einem der Organismen an, in die sich die Menschheit ausgestaltet: der Mensch ist Glied der Familie, des Stammes, der Nation, des Staates, der Kirche. Dadurch entsteht nothwendig ein Verhältniß der Unter- und Ueberordnung, somit eine Ungleichheit unter den Menschen. Jede dieser Stellungen ist ursprünglich und mit dem Wesen des Menschen gesetzt und nicht durch Menschenwillkür, also die letztere etwa durch einen Gesellschaftsvertrag eingeführt. Deßwegen sind sie auch in concreto immer mit einander vorhanden und nur für die abstracte Betrachtung lassen sie sich auseinander halten. Indem nun die Liebe zu den Menschen gefordert wird, bezieht sich diese Forderung zunächst auf das Verhältniß, wornach alle Menschen gleich sind und sie findet ihren

Ausdruck in dem Satze: alle Menschen ohne Unterschied sind zu lieben. Der Grund dieser Forderung liegt darin, weil alle Menschen ohne Unterschied das göttliche Ebenbild an sich tragen. In Ausführung dieser Forderung findet sich das sittliche Subject zunächst seiner eigenen Individualität gegenüber; es findet sich selbst als Mensch wie einen andern und somit als ein Object, an dem es die Liebe zu den Menschen zu bethätigen hat. Allein die Liebe zur eigenen Individualität, die Selbstliebe, wird durch einen Naturtrieb gefordert, während dieß bei der Liebe zu fremden Individualitäten, sofern sie bloß dieß sind, nicht der Fall ist. So ergibt sich in Bezug auf die Menschenliebe eine doppelte Liebe, nämlich eine Selbstliebe und eine Liebe des Nebenmenschen oder des Nächsten, wie der biblische Ausdruck lautet. Bleibt man bei der abstracten Betrachtungsweise, daß alle Menschen gleich seien, stehen, so ergibt sich von selbst, daß die Liebe zu fremden Individualitäten der zum eigenen Selbst gleich sein müsse und umgekehrt. In dieser Beziehung macht der Umstand, daß die Selbstliebe durch einen Naturtrieb gefordert wird, keinen Unterschied, aber in anderer Richtung ist derselbe von großer Bedeutung. Die immer vorhandene, weil durch einen Naturtrieb geforderte Selbstliebe kann als Maßstab dienen für die Liebe, die wir den Nebenmenschen schuldig sind. Daher die evangelische Forderung: du sollst deinen Nebenmenschen lieben, wie dich selbst. Allein so wahr diese Betrachtungsweise ist, so ist sie doch keine vollständige. Neben dem Verhältniß der Gleichheit unter den Menschen ist auch ein Verhältniß der Ungleichheit unter ihnen anzuerkennen, woher es kommt, daß eine Individualität der andern näher stehen kann und also auch im höheren Grade Gegenstand der Liebe werden muß. Daher ist auch die Forderung der Menschenliebe nicht gleich in Bezug auf alle Menschen, sondern wird in dem Grade höher, je näher das Band ist, welches das sittliche Subject an eine menschliche Individualität knüpft. Am nächsten nun steht jeder sich selbst nach dem alten Satz: sibi ipse quisque proximus und deßwegen stehen im Collisionsfall die Forderungen der Selbstliebe höher, als die der Liebe zu einer andern Individualität, sofern sie bloß dieß ist. Nach diesen Voraussetzungen können wir nun die Forderungen der Selbst- und Nächstenliebe näher darstellen. a) Die Selbstliebe ist allerdings dem Menschen angeboren, allein so ist sie zunächst nur ein blinder Trieb, und darum an sich selbst schon nicht befähigt, das Ziel, auf welches sie geht, nämlich die Erhaltung des Selbst zu erreichen, abgesehen davon, daß durch die Erbsünde diesem Trieb eine Richtung gegeben ist, die am Ende gerade auf das Gegentheil der Erhaltung, auf das Verderben des Selbst ausgehen müßte. Daher hat an die Stelle der bloß instinctmäßigen Selbstliebe die freie und vernünftige zu treten, und zwar die, welche im göttlichen Gesetz die Norm ihrer Bethätigung findet, denn die bloß instinctmäßige Selbstliebe kann, wenn sie sich gemäß dem in den Menschen gelegten bösen Keim entwickelt, wohl auch zur freien und bewußten Liebe werden, aber indem sie sich die Erhaltung des empirischen sündhaften Selbst zu ihrem Zwecke setzt, ist sie nicht mehr Selbstliebe, sondern Selbstsucht und verfehlt nothwendig das Ziel, das dem Menschen gesetzt ist. Während die Selbstsucht nur dahin strebt, das Ich in seinem zeitlichen Dasein zu erhalten, alles von ihm zu entfernen, was es unangenehm empfindet und ihm alles zu verschaffen, was es als angenehm und wohlthuend wünscht und begehrt, geht die wahre Selbstliebe darauf, das Ich in seiner ewigen Bestimmung zu bewahren und alles von ihm zu entfernen, was ihm in dieser Beziehung nachtheilig sein könnte. Daher bildet die Selbstliebe zu der Selbstsucht einen unversöhnlichen Gegensatz und hat die Selbstverläugnung als nothwendiges Moment an sich. Gemäß göttlicher Ordnung nämlich ist der Mensch nicht unmittelbar Selbstzweck, sondern Zweck Gottes und seine erste Bestimmung ist die zur Verherrlichung Gottes zu dienen. Erst auf diesen Grund hin wird er Selbstzweck, aber nicht er macht sich dazu, sondern Gott ist es, der dieß thut, indem er ihn

aus freier Gnade zum ewigen Leben bestimmt. Daher hat der Mensch den Trieb in ihm, der das Ich zum Selbstzweck machen und darauf als auf das letzte Ziel alle Bethätigungen des Wollens richten möchte, zu unterdrücken, und im Gegentheil das Selbst nur als ein Mittel anzusehen, das für den allgemeinen Zweck alles Geschaffenen, für die Verherrlichung Gottes bestimmt ist. Daraus folgt von selbst, daß der Mensch nicht absoluter Herr über sich selbst ist und daß es nichts geben kann, um deßwillen er seine ewige Bestimmung opfern dürfte oder müßte. Ebenso folgt daraus, daß der Mensch alles thun muß, was dieser seiner Bestimmung gemäß und alles meiden, was derselben entgegen ist, weßwegen man denn wohl als Aufgabe der Selbstliebe im weitesten Sinn aufstellen kann, alles was gut ist zu thun, und alles was böse zu unterlassen. In diesem Sinn gefaßt, geht die Selbstliebe allen Pflichten absolut vor; in der Regel aber faßt man sie im engern Sinn, wornach ihre Aufgabe ist, dem Willen Gottes gemäß das zeitliche Leben zu erhalten, die geistigen und körperlichen Kräfte und Vermögen so auszubilden, daß der Mensch in einem bestimmten Berufe als Gottes Diener sich zu bewähren in den Stand gesetzt wird. Auf das Einzelne können wir uns hierüber nicht einlassen; wir bemerken bloß noch, daß die aus der Selbstliebe im engern Sinn hervorgehenden Pflichten den Pflichten gegen den Nebenmenschen im Collisionsfall vorgehen können, aber nicht müssen, da es der Liebe gestattet ist, auf die jenen Pflichten entsprechenden Rechte des Selbst zu Gunsten des Nebenmenschen zu verzichten. b) Die Liebe zum Nebenmenschen besteht in der Bereitwilligkeit, demselben Alles zu leisten, was zu seinem Heile in Zeit und Ewigkeit dienen kann, soweit dieß in unsern Kräften steht. Die Kräfte jedes Menschen nämlich sind bezüglich des äußern Erweises der Liebe mehr oder weniger beschränkt. Daher ist es keinem möglich, an allen Menschen seine Liebe äußerlich oder wie die Theologen sagen, effective zu erweisen. Möglich ist nur, daß wir in uns die Bereitwilligkeit herstellen, gegen jeden Nebenmenschen, sei es wer es wolle, die Pflicht der Liebe zu erfüllen, und daß wir für alle beten (amor affectivus). Die Leistungen, welche wir dem Nebenmenschen schuldig sind, sind entweder solche, zu welchen uns die Gerechtigkeit, oder solche, zu welchen uns bloß die Liebe verpflichtet. Erstere bilden den Gegenstand der Rechts-, letztere den der im engern Sinn sogenannten Liebespflichten (vgl. d. Art. Recht.). Allein auch zu Erfüllung der Rechtspflichten soll die Liebe das Motiv bilden. Wir sollen dem Nebenmenschen alles leisten, worauf er uns gegenüber rechtlichen Anspruch hat, nicht aus Zwang, oder weil es geboten, sondern aus Liebe und weil wir uns freuen über jedes Recht, das ihm zu gute kommt. Die Liebespflichten unterscheiden sich von den Rechtspflichten insofern als ihre Erfüllung von der Obrigkeit nicht erzwungen werden kann, von den Räthen insofern, als ihre Nichterfüllung eine Versündigung involvirt. In Betreff ihres Gegenstandes zeigen sich die Liebespflichten als Erweiterung der Rechtspflichten, indem sie über das strenge Recht hinaus noch zu einer Leistung verbinden. So wenn z. B. die Rechtspflicht verlangt, jedem das Seine zu geben und zu lassen, so verlangt die Liebespflicht, daß ich von dem Meinigen gebe. Die ältern Theologen rechnen unter die Liebespflichten auch die Enthaltung von Aergerniß und von der Mitwirkung zum Bösen; allein mit Unrecht, weil die Begehung solcher Sünden die Pflicht der Restitution nach sich zieht, was bei Nichterfüllung der Liebespflichten niemals der Fall ist. Auch verbietet schon die Gerechtigkeit, den Nebenmenschen in eine Noth zu bringen, sei dieß nun geistiger oder materieller Art, was doch bei Gebung eines Aergernisses oder bei ungerechter Mitwirkung geschieht. Dagegen ist es immer die schon vorhandene Noth des Nebenmenschen, auf welche sich das Gebot der Liebe richtet. Diese Noth ist ihrer Art nach entweder eine geistige oder eine materielle. Zu Hebung der erstern verpflichtet die Liebe zu den Werken der geistlichen Barmherzigkeit (s. d. A.) und zu der brüderlichen Zurechtweisung (correctio

fraterna s. d. A.); zu Hebung der letztern zum Almosen (s. d. A.). Dem Grade nach unterscheidet man äußerste, schwere und gewöhnliche Noth. Diese Unterscheidung ist wichtig zu Bestimmung der Ordnung, in welcher die Liebespflichten auszuüben sind (ordo charitatis). Je größer die Noth ist, desto dringender wird auch die Liebespflicht, und desto schwerer die Leistungen, welche wir uns, um sie zu erfüllen, auflegen müssen. Auch in Collisionsfällen entscheidet zunächst das Vorhandensein der größern Noth, nach welcher Richtung die Liebespflicht in Erfüllung zu bringen sei. Ist aber die Noth gleich, dann entscheidet das nähere oder entferntere Band, durch welches man mit dem Nothleidenden verknüpft ist. Kinder, Eltern, Geschwister, Angehörige desselben Glaubens, desselben Staates u. s. w. sind ceteris paribus in Collisionsfällen eher zu unterstützen, als solche, welche fremd sind. Abgesehen aber von dem Collisionsfall ist die Liebespflicht zu erfüllen ohne Rücksicht auf Religion, Abstammung und äußere Verhältnisse des Nothleidenden. Ja nicht einmal der Feind darf von dem Erweise der Liebe ausgeschlossen werden. Es ist ausdrückliche christliche Pflicht, den Feind zu lieben und der Haß einer Person, wenn auch von dieser durch vorher gehegten Haß und ausgeübtes Unrecht herausgefordert, ist immer Sünde. Von der Person des Feindes wohl zu trennen ist die Sache, die er vertritt. Ist diese eine schlechte, so darf sie nicht nur, sondern sie muß auch aus allen Kräften gehaßt werden, wie die Sünde überhaupt; nur auf die Person des Feindes darf dieser Haß sich nicht erstrecken. Doch kann nicht geläugnet werden, daß diese abstracte Trennung von Person und Sache im Leben nicht leicht durchzuführen ist, woraus die doppelte Gefahr entsteht, einmal um der Person willen die schlechte Sache weniger verwerflich zu finden und sodann um der verwerflichen Sache willen die Person selbst zu hassen. Daher ist insbesondere bei den mannigfaltigen Gegensätzen, welche kirchliches und politisches Parteitreiben im öffentlichen Leben hervorruft, große Vorsicht und genaue Selbstbeobachtung nothwendig, um nicht an einer der bezeichneten Klippen anzustoßen. Die Pflicht der Feindesliebe erfordert in jedem Fall die liebevolle Gesinnung und das Gebet und zwar letzteres um so mehr, je näher die Gefahr steht, die Person des Feindes mit der Sache desselben zu verwechseln. Was die äußern Erweise der Liebe betrifft, so darf der Feind von den gewöhnlichen derselben z. B. Grüßen, nicht ausgeschlossen werden, es sei denn, daß dadurch ein Aergerniß entstehen oder der Feind in seinen bösen Gesinnungen bestärkt würde. Die ungewöhnlichen Liebeserweisungen wie Almosen u. s. w. sind dem Feind zu bezeigen, sobald er in Noth kömmt, auch ohne daß man von ihm darum angegangen wird, und nur, wenn man voraussieht, daß er sie ausschlagen oder gar mit Hohn und Spott abweisen würde, ist man wenigstens zu nichts verpflichtet, doch kann es immerhin Rath bleiben, etwas zu thun. Eine bestehende Feindschaft ist sobald als möglich aufzuheben. Es ist schwere Sünde, einem Feinde, der die Aussöhnung anbietet, dieselbe zu versagen, ebenso, wenn der Beleidigte auf leichte Weise z. B. durch bloßes Reden die Feindschaft aufheben könnte und es nicht thut. Solchen, welche sich beharrlich weigern, dem Feinde zu verzeihen, oder etwas zu thun, was die Aussöhnung herbeiführen könnte, ist die Absolution zu versagen. [Aberle.]

Tugendlehre, s. Moral.

Tull (Tullum Leucorum, Toul) Bisthum in Frankreich. Die civitas Leucorum liegt in einem lieblichen Thale an der Mosel, ist seit Julius Cäsar bekannt, und hat im Laufe der Zeiten, wie Lothringen überhaupt, zu dem sie gehört, die verschiedensten Regierungswechsel erfahren. Nach der Eintheilung des römischen Reiches unter Constantin dem Großen der Belgica I. zugehörend unter der Metropole von Trier stand sie nach der Theilung des fränkischen Reiches nach Clodwig unter den Königen von Austrasien, war nach dem Vertrage von Verdun ein Theil Lothringens und theilte auch von da ab die wechselnden Regierungsgeschicke

dieses amphibienartigen Länderstrichs. Schon zur Zeit der römischen Herrschaft eine ziemlich ansehnliche Stadt ist Tull frühe ein bischöflicher Sitz geworden, jedoch sicher nicht, wie mittelalterliche Schriftsteller seit dem zehnten Jahrhunderte behauptet haben, bereits zur Zeit des hl. Apostels Petrus, sondern erst gegen die Mitte des vierten Jahrhunderts. Merkwürdig sind des Dom Calmet Worte über dieses so allgemeine Bestreben bischöflicher Kirchen, ihre Gründung recht hoch hinauf in das Alterthum zu setzen (in seiner Dissert. sur les prem. evêques de l'eglise de Toul). „Man darf sich nicht wundern, schreibt er, daß fast alle bischöfliche Kirchen, ebenso wie die berühmtesten regierenden Häuser, so eifersüchtig auf ihr Alter sind, und daß die meisten so sehr bemüht sind, dasselbe so hoch wie möglich hinaufzuführen, zuweilen bis zum Fabelhaften und mit Ueberschreitung der Grenzen des Wahrscheinlichen. Alter ist immer ein hoher Ruhm und ein schöner Adelstitel. Man wünscht nicht allein im Andenken der Nachkommen fortzuleben, sondern auch gewissermaßen in der Achtung Jener, die uns vorangegangen in einer langen Reihe von Familienahnen, von denen man abstammt. Die Kirchen haben noch ein andres Interesse, ihr Alter zu erheben; es ist der Umstand, daß es ruhmvoll ist, den Glauben unmittelbar von den Aposteln Jesu Christi oder von solchen Männern, die ihnen recht nahe gestanden, erhalten zu haben. Je älter die Quelle, desto ungetrübter der Glaube; dazu ist es ehrenvoll, so lange Zeit hindurch das so reiche und kostbare anvertraute Gut bewahrt und die Wahrheit der Religion unter den Verfolgungen der ersten Jahrhunderte vertheidigt zu haben. Die Kirche von Tull ist gewiß sehr ehrwürdig durch ihr Alter, durch die Heiligkeit mehrer ihrer Bischöfe, durch die Reinheit des Glaubens, den sie immer treu bewahrt, durch das Verdienst ihres Clerus, durch die große Ausdehnung ihres Sprengels und durch die große Menge berühmter Klöster, die in ihrem Gebiete liegen. Es ist natürlich, daß diese Kirche Eifer an Tag legt für Aufrechthaltung ihrer Vorzüge, daß sie auch mit Wärme die Sendung ihrer ersten Bischöfe vertheidigt und dieselbe so hoch hinauf zu setzen sucht, als es mit der historischen Wahrheit verträglich ist. Indessen kann man nicht anders als Tadel gegen diejenigen erheben, welche dieselbe über die Grenzen des Wahren hinaus versetzen. Die Heiligen halten sich nicht für geehrt durch übertriebenes Lob; mit Falschheit und Lüge beleidigt man sie, und ihr Leben mit Fabeln ausschmücken wollen heißt Mangel an Ehrfurcht gegen sie an Tag legen." So Calmet, der sodann auch in dem weitern Verlaufe seiner Dissertation über die ersten Bischöfe von Tull nachweist, daß der hl. Mansuetus (Mansui), Gründer dieser Kirche und erster Bischof, der Mitte des vierten Jahrhunderts angehört, was später auch die Bollandisten (Acta ss. Tom. I. sept. p. 634 seqq.) noch mit weitern Gründen bestätigt haben. Die nächsten Nachfolger desselben waren der hl. Amon, der hl. Alchas, der hl. Celsin, der hl. Auspicius (c. 450), der hl. Ursus (unter Clodwigs Regierung c. 488) und der hl. Aper (c. 500); der berühmteste Bischof von Tull wurde **Bruno**, ein Vetter Kaiser Conrads, der unter dem Namen Leo IX. den päpstlichen Stuhl bestiegen hat (1048) und in die Zahl der Heiligen aufgenommen ist. Die Gebiete von Tull, Metz und Verdun hatten schon zu römischer Zeit unter der politischen Metropole von Trier gestanden (die Provinz Belgica I.); als sich unter der fränkischen Herrschaft das kirchliche Metropolitansystem in Gallien bildete, wurde die (frühere) politische Provinz zur kirchlichen, Metz, Tull und Verdun wurden Suffraganbisthümer der Metropole von Trier und sind in diesem Verbande verblieben bis zu dem Concordate von 1801, obgleich sie von dem teutschen Reiche losgerissen und mit Frankreich vereinigt worden waren. (Vgl. d. Art. **Trier**.) Das Bisthum Tull, wie die zwei andern lotharingischen Bisthümer Metz und Verdun, war gleich den bischöflichen Kirchen im teutschen Reiche mit bedeutenden Besitzungen investirt; die Kaiser, denen das Reich Lothars seit 924 bleibend zugefallen war, hatten dasselbe zerstückelt, jene drei Bisthümer

dotirt und aus dem Rest das Herzogthum Lothringen gebildet. Die Bischöfe jener drei Sitze erkannten keinen andern Herrn als den Kaiser an und führten, Tull seit der Mitte des zwölften Jahrhunderts, den Titel „Fürst des hl. römischen Reiches,“ den sie bis zur französischen Revolution beibehalten haben. Nicht leicht haben in einem andern Bisthum die Bischofswahlen so lange dauernde Reibungen und Contestationen herbeigeführt, als zu Tull. Vor dem Beginne des Investiturstreites haben sich die teutschen Kaiser in Lothringen weniger in die Wahlen gemischt, als im Innern des Reiches und hatten die Capitel in der Trierischen Kirchenprovinz freiere Hand als anderwärts; während des Investiturstreites fand aber (1108) eine zwiespältige Wahl statt, indem der größere Theil des Capitels den Ricuin de Commercy, der andre Theil den Conrad von Schwarzenburg wählte; der letztere fand Unterstützung von Kaiser Heinrich V. und Papst Paschal II. entschied dahin, daß der erste bestätigt wurde, der zweite den Titel (eines Bischofs von Tull) behielt, jedoch keine bischöflichen Functionen vornehmen durfte. Nach Abschluß des Calixtinischen Concordates (1123) hat das Capitel 144 Jahre hindurch ungestört das Wahlrecht ausgeübt, hat dann aber 1271 durch andauernde Uneinigkeit in dem Wahlgeschäfte der römischen Curie Anlaß gegeben, ihm das Wahlrecht so zu sagen für immer zu entziehen. Als nämlich 1271 der Bischof Gilles de Sorcy gestorben war, wählte das Capitel viermal und jedesmal zwiespältig, konnte sich nicht einigen und ließ so einige Jahre den Stuhl unbesetzt; Papst Nicolaus III. cassirte daher die vier Wahlen und conferirte das Bisthum dem Franciscaner Conrad Probus; dieser starb 1296 zu Rom und Papst Cölestin V. gab ihm (unter dem Titel einer vacatio in curia) den Johann von Sirk zum Nachfolger; derselbe Papst verlieh 1305 das erledigte Bisthum dem Guy de Pernes und der Nachfolger Papst Clemens V. hielt nun das Recht des apostolischen Stuhles, zu dem Bisthum Tull zu ernennen, für so gesichert, daß er frei über letzteres verfügen könne. Ungeachtet das Capitel sich von Zeit zu Zeit widersetzte, so konnte es dennoch nach jener Zeit sein eigentliches Wahlrecht nicht wiedererlangen; die römische Curie machte einen so ausgedehnten Gebrauch von den Regeln der Cancellarie, ernannte bald auf Grund einer vacatio in curia, bald wegen einer translatio des Bischofs auf einen andern Sitz, bald wegen einer gegebenen Exspectanz, schlug dem Capitel zur Postulation vor u. dgl., so daß das Capitel fast nie zur Ausübung eines Wahlrechtes kommen konnte. Daher ist es gekommen, daß viele auswärtige Männer, Italiener, Bischöfe zu Tull geworden sind. Als 1494 der Sitz vacant geworden, zeigte Papst Alexander VI. dem Capitel an, daß er eine Exspectanz auf das Bisthum ertheilt habe; dessen ungeachtet wählt das Capitel, aber der Papst verweigert dem Gewählten die Bestätigungsbullen, und als Kaiser Maximilian I. den Gewählten protegirte, ging Alexander so weit, das Interdict über das Bisthum Tull auszusprechen; dadurch entstand eine ärgerliche Spaltung in dem Adel und im Volke, und ist der Streit durch den wunderlichen Vertrag geschlichtet worden, daß der vom Capitel gewählte Bischof (Orly de Blamont) und der vom Papste ernannte (Jean de Maradez) die Einkünfte gleichmäßig theilen, der erstere aber die bischöfliche Jurisdiction ausüben sollte. Nach mancherlei Anstrengungen hat das Capitel 1544 erlangt, daß Tull dem teutschen Concordat aggregirt wurde, jedoch nur mit der Cathedrale; in den übrigen Kirchen des Bisthumes behielt das Ernennen durch die römische Curie den bisherigen Spielraum. Doch haben Rom und die Herzöge von Lothringen auch danach noch immer so viel Einfluß auf die Besetzung des bischöflichen Stuhles von Tull auszuüben gewußt, daß das Capitel sich nur eines sehr beschränkten Wahlrechtes zu erfreuen hatte. So verblieb es, bis 1768 ganz Lothringen vollständig mit der französischen Krone vereinigt wurde und nun dem Könige von Frankreich das Wahlrecht zufiel. — Das Bisthum Tull war, was seinen Umfang betrifft, bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts wohl das

ausgedehnteste von ganz Frankreich; dasselbe war eingetheilt in sechs Archidiaconate, in das große Archidiaconat Tull (mit einem Decanate), in die Archidiaconate von Port mit fünf, der Vogesen mit vier und Ligny mit fünf Decanaten. Unter König Ludwig XVI. sind (1777) bedeutende Theile von Tull abgetrennt und den zwei neu errichteten bischöflichen Sitzen von Nancy und St. Diez (s. Deodati) zugetheilt worden, jedoch so, daß auch diese beiden neuen Sitze in dem bisherigen Metropolitanverbande mit Trier verblieben sind. (Siehe Wastelain, Descript. de la Gaule Belgique selon les trois ages, p. 280 sqq. Thibaut, hist. des loix et usages de la Lorraine et du Barrois dans les matières bénéficiales. p. 25—30. pag. 52 sqq. Calmet, hist. ecclesiast. et civile de Lorraine. Tom. I. pag. XXVI—XXXV.). Vgl. ferner die Art. Frankreich und Revolution. [Marx.]

Tumba (Bahre, Cenotaphium, Castrum doloris, Katafalk) nennt man die Scheinbahre, welche bei Leichengottesdiensten in der Mitte der Kirche zu sehen ist. Sie ist eine Scheinbahre, weil sie in der Form einer Bahre so gebaut ist, als wenn wirklich eine Leiche auf ihr ruhen würde. Man umstellt sie mit Kerzen, gibt ihr oft zwei und noch mehr Stufen, verhüllt sie mit einem schwarzen (rothen, weißschwarzen, gelbschwarzen) Tuche, und ziert sie mit Emblemen des Todes, einem Crucifixe, so wie auch mit Insignien des Standes, dem der Verstorbene, zu dessen Seelenruhe der Gottesdienst gehalten wird, angehörte. Vgl. hiezu die Art. Begräbniß, Exequien und Requiem.

Tunica, Tunicella, s. Kleider, hl.

Tunis (in kirchlicher Hinsicht). Das ganze Gebiet dieses Staates enthält 3400 □M. mit etwa 2,500,000 Einwohnern. Im Norden und Nordosten ist es vom mittelländischen Meer, im Osten vom Staate Tripoli, im Süden von der Sahara, im Westen von Algier begrenzt. Es umfaßt in seinem jetzigen Umfang einen großen Theil der alten römischen Provinz Africa mit der Hauptstadt Carthago. Unter den empfindlichsten Verlusten, welche die Ausbreitung des Mohammedanismus der katholischen Kirche beibrachte, gehört die gewaltsame Bekehrung aller nordafricanischen Küstenländer zum Islam. Aegypten, Barka und Cyrene hatten zur griechischen Kirche gehört, aber Africa, Numidien und Mauritanien gehörten zum Patriarchate des Occidents, und waren ohne Zweifel von Italien aus bekehrt worden. Der Verlust dieser Länder mit ihren hunderten von Bischofssitzen war für die römische Kirche um so schmerzlicher, weil ihr dadurch für lange Zeit jede Möglichkeit, sich nach Süden hin über Africa auszubreiten, völlig abgeschnitten wurde, während nach Westen hin das Meer ihr eine Grenze setzte. Uebrigens war das in den ersten drei Jahrhunderten so blühende Christenthum namentlich in der Provinz Africa und in Numidien durch die donatistischen Streitigkeiten und durch den Arianismus unter der Herrschaft der Vandalen so geschwächt, daß es hier dem Schwerte und der gewaltsamen Bekehrungssucht der Mohammedaner vollständiger erlag, als in irgend einem andern dem Islam unterworfenen Lande. Selbst in Aegypten blieb ein zahlreicher Stamm der ursprünglichen Bevölkerung dem christlichen Glauben treu, in Africa, Numidien und Mauretanien aber erlosch das Christenthum allmählig ganz. Seinen politischen Schwerpunct hatte hier der Islam vom zehnten Jahrhunderte an nicht mehr in Asien und Aegypten, sondern in Spanien. Nachdem endlich im 15. Jahrhundert die Maurische Herrschaft auf der Pyrenäischen Halbinsel gestürzt war, entbehrten die Reiche an der africanischen Küste einer festen Stütze, und der Zeitpunct schien gekommen zu sein, wo diese Länder der Kirche wiedergewonnen werden könnten. Richtig erkannte dieses der große Cardinal Ximenes, dem es auch gelang, Algier und Tunis der spanischen Krone zinsbar zu machen. Leider aber verhinderte die bald darauf beginnende s. g. Reformation den damals noch so kräftigen Geist der spanischen Nation an der Vollendung des so glücklich

begonnenen Werkes. Spanien mußte sein Schwert und seine besten Geisteskräfte nach dem Norden Europas wenden, um der drohenden allgemeinen socialen Revolution einen Damm entgegenzusetzen. Währenddeß fanden die Berbereskenstaaten den im Westen verlornen politischen Halt im Osten wieder, und wurden Vasallenstaaten der osmanischen Pforte. Zwar gelang es dem Kaiser Carl V. und später noch einmal dem Don Juan von Oestreich, Tunis wiederzuerobern, aber der Erwerb war keinmal von langer Dauer, weil die mohammedanische Bevölkerung an der Türkei eine zu mächtige Stütze hatte, denn der Protestantismus in Teutschand und Ungarn hintertrieb jeden nachdrucksamen Angriff gegen die Pforte, und machte so der spanischen Macht die Behauptung von Nordafrica unmöglich. Nur einzelne Puncte der Küste blieben in der Gewalt der Spanier. In diesen erhielt sich die katholische Religion, während sie in Algier und Tunis fast gänzlich erlosch. Jedoch scheint in neuester Zeit für diese so lange verwaiseten Länder ein neuer Stern aufgegangen zu sein. Die politische Schwäche, worin die Türkei versunken ist, hat es den Franzosen möglich gemacht, Algier zu erobern. Bereits ist in dem Lande eine europäische Bevölkerung von 160,000 Seelen angesiedelt, und in der Stadt Algier ist ein Bischofsitz gegründet. Bisher hat die französische Regierung noch nicht die rechten Mittel ergriffen, wodurch der Besitz des Landes ihr für die Dauer gesichert werden kann. Alle Irrthümer einer von christlichen Grundsätzen entblößten Regierungsweise, die unter Ludwig Philipp über Frankreich herrschten, sind auch auf die Verwaltung des neuerworbenen Landes in Anwendung gebracht worden, und haben die Anstrengungen der Regierung ungeachtet der ungeheuren Opfer, die gebracht worden sind, großentheils unfruchtbar gemacht. Das wirklich Gute und Dauer Versprechende, welches zu Stande gekommen ist, hat sich gleichsam wie von selbst gemacht. Jedoch scheint Napoleon einen richtigern Weg einschlagen zu wollen. Man spricht von der Errichtung von 3 neuen Bisthümern und von einem großartigen Colonisationsplane, den die Regierung auszuführen gedenke. Besäße Algier einmal eine ansäßige christliche Bevölkerung von einer Million Seelen, und würden die alten berühmten Bischofssitze Hippo, Cyrta ꝛc. wiederhergestellt, so dürfte man mit Zuversicht ein Wiederemporblühen der africanischen Kirche erwarten. Die in Algier stattgehabten Veränderungen konnten nicht verfehlen, auch auf Tunis vortheilhaft einzuwirken. Der Bey von Tunis schwankte anfangs zwischen der Pforte und Frankreich. Da aber die Pforte wahrscheinlich auf Englands Betrieb ihn in größere Abhängigkeit von sich zu versetzen, und die Regentschaft in ein türkisches Paschalik zu verwandeln suchte, schloß er sich entschieden an Frankreich an. Je mehr er nun gegen wiederholte Versuche der Pforte, ihn zur Unterwürfigkeit zu zwingen, des französischen Schutzes bedurfte, um so mehr trat er auch zu Frankreich in das Verhältniß eines Vasallen. Die zunehmende Schwäche der Pforte wird die Ausbildung dieses Verhältnisses vollenden. Für die Sache des Christenthumes hatte diese Veränderung die wohlthätigsten Folgen. Die Sclaverei wurde im ganzen Lande abgeschafft, und sogar allen Sclaven, die das Gebiet von Tunis betreten würden, ward durch ein Gesetz die Freiheit zugesichert. Die Christen meistens Malteser, Neapolitaner und wenige Spanier und Franzosen, welche in den größern Städten sich angesiedelt hatten, athmeten freier auf, und begannen mehrere Kirchen zu bauen. Schon unter Ludwig Philipp hatten die Franzosen eine Kirche an der Stelle erbaut, wo Ludwig der Heilige in seiner Unternehmung gegen Tunis seinen Geist ausgehaucht hatte. Dieselbe steht unter dem besonderen Schutze Frankreichs, und wird von französischen Priestern bedient. Die übrigen Missionen werden von italienischen Capucinern besorgt, die früher unter dem apostolischen Präfecten von Tunis standen. Die Gunst der Zeitverhältnisse hat aber dem hl. Vater gestattet, für dieses Land wieder ein apostolisches Vicariat zu errichten; vielleicht dürfte unsere Zeit noch die

Wiedererrichtung des alten berühmten Bischofssitzes von Carthago erleben. Die Stadt **Tunis** zählt gegenwärtig unter 130,000 Einw. gegen 8000 Katholiken. Eine neue schöne Kirche wurde vor Kurzem mit großer Feierlichkeit eingeweiht. Die barmherzigen Schwestern haben sich bereits inmitten einer mohammedanischen Bevölkerung niedergelassen. In den übrigen Städten des Landes bestehen noch sechs oder sieben Kirchen und Capellen für eine katholische Bevölkerung von etwa 6—7000 Seelen. Geographisch gehören noch zu diesem nordafricanischen Küstenlande die Inseln Galita, Pantelaria, Lampedusa, Kerkeni und Cerbi. Die Insel Galita ist an Frankreich abgetreten, und hat eine katholische Kirche. Die Insel Pantelaria enthält 9000 katholische Einw., und gehört zum Königreich Neapel. Eben so die Insel Lampedusa, die aber nur wenige Einw. zählt. Die übrigen Inseln gehören zu Tunis, und sind fast nur von Mohammedanern und Juden bewohnt. Es wäre jetzt gewiß an der Zeit, daß die Missionsgesellschaften auf Tunis eine ganz vorzügliche Aufmerksamkeit wendeten. [Eduard Michelis.]

Tunkers, Dunkers, „Dunkards," (Ululanten) und Siebentäger, eine Secte in America. Sie sind im Westen und Süden der vereinigten Staaten ausgebreitet und zählen nach der Angabe eines ihrer Bischöfe 70—80,000 Seelen. Die Tunkers, oder wie sie sich selbst nennen „Brüder", kamen im Herbste 1729 in America an, wo etwa 20 Familien in Philadelphia landeten, und in der Gegend von Germanstown sich nach verschiedenen Seiten zerstreuten. Durch die Zerstreuung erkaltete der Eifer; die Secte wäre zerfallen, wenn nicht 1729 eine größere Zahl aus Europa gefolgt wäre. Die Urgemeinde hatte sich 1708 zu Schwarzenau in Südteutschland gebildet. Alexander Mack hatte sich mit Nachbarn wöchentlich zum Bibellesen versammelt, und die Bibel lehrte Manches, was bei den Protestanten nicht mehr in Uebung war; so, daß die Taufe nur durch Untertauchung giltig sei. Zuerst ließen sich acht Brüder durch einen der Ihrigen, den das Loos getroffen hatte, wiedertaufen im Flusse Eder. Die sich mehrende Secte wird verfolgt, wandert nach Friesland, dann nach Pennsylvanien aus, wo sie sich besonders am Mühlbach oder Millcreeck niederläßt, und in kurzem zu einigen Tausenden erwächst. Da trat auch Conrad Beißel, gleichfalls um des Glaubens wegen aus Teutschland geflohen, auf. Er sah aus der Bibel, daß Christus den Sabbath nicht aufgehoben habe. Diese Entdeckung, die er kundgab, weckte Streit; und er zog sich in die Wildniß am Flusse Cocalico zurück, wo er lange verborgen als Einsiedler lebte. Als man ihn dort fand, siedelten sich seine Anhänger — zu einem kleinen Dörfchen — um ihn an. Sie feierten den siebenten Tag, und man nannte sie nur **Siebentäger**, zum Unterschied von ihren getrennten Brüdern, den Tunkern, d. h. den **Untertauchern**. Macks und Beißels Schüler sind sich sonst gleich. Im J. 1732 entstand am Cocalico ein Kloster von Wiedertäufern, genannt Ephrata. Im Mai 1733 baute man ein gemeinsames Wohnhaus, später kamen neue Gebäude hinzu, die eine Mauer nach Außen absperrte. Eine gemeinsame Tracht, wie die der Capuciner, wurde adoptirt. In diesem Kloster „Ephrata" waren Israel Eckherlin (Onesimus) und Peter Müller Prioren; während Beißel (Friedsam Gottrecht) der geistliche Vater genannt wurde. Im J. 1740 waren im Kloster 36 ledige Männer; 35 Schwestern, 10 Jahre später waren es, mit Einschluß der in der Nähe Wohnenden, 300 Seelen. Die Verfassung des Klosters war republicanisch. Das neue Testament war einziges Gesetzbuch. Das Eigenthum, das sich sehr mehrte, gehörte allen; doch mußte Niemand beim Eintritte auf das Seinige verzichten. Gelübde wurden nicht abgelegt, doch lehrten sie, daß die reinen Jungfrauen einen Vorrang im Himmelreich hätten. Lange Zeit assen sie kein Fleisch, und hatten, wegen Armuth, nur Geräthe von Holz. Später hatten sie Betten, wie andere Leute. Beißel lehnte alles Weltliche von sich ab, und widmete den Seinen alle Zeit als ihr Lehrer. Als trefflicher Musiker componirte er Hymnen, schrieb auch ein Buch „über Adams Fall", und eine Sammlung

Briefe; er hinterließ mehrere Bände zierlich geschriebener Abhandlungen. Beißel starb im J. 1768. Peter Müller, sein Nachfolger, konnte trotz seiner Tüchtigkeit, dem Verfall nicht wehren. Zur Zeit des Unabhängigkeitskriegs wurden sie als Whigs verfolgt, und litten viel. Damals wandelten sie ihr Kloster in ein Spital für mehrere Hunderte um. Alle Fremden und Reisenden wurden freundlich gepflegt. Ihre Klosterschule wurde sehr berühmt. Nach den Schulstunden kamen die Zöglinge zum Gebete zusammen, doch artete diese Uebung aus. Noch jetzt wohnt in dem Kloster eine kleine Schaar Frommer ohne Hirten; doch sie sind lau und weltlich. Ephrata ist geistig todt. — Noch haben die Siebentäger Gemeinden in Bermudian, Kreek und Snowhil (Pennsylvanien). Doch sind auch sie erlahmt, und Beißels Secte wird bald erlöschen, — die eigentlichen Tunkers haben seit Beißels Schisma keine besondere Schicksale erlebt. Aber sie breiteten sich unbemerkt zum großen Bunde aus. Sie feiern das Abendmahl als abendliche Mahlzeit, dem die Fußwaschung vorangeht. Sünde ist es ihnen, zu schwören, Waffen zu tragen, Geld auf Zinsen zu leihen, die Gemeindeglieder zu zählen 2c. Ihre Prediger, Bauern gleich den übrigen, sind unbesoldet. Die Bischöfe, Vorsteher der verschiedenen Sprengel, leben von der Handarbeit. Ihre Kirchen sind ohne Orgel, Kanzel und Altar. Die bärtigen Gestalten sitzen auf niedrigen Bänken, um die weißgedeckten Tafeln der Bischöfe und Lehrer. Die fußwaschenden Brüder und Schwestern gehen mit Faß und Handtuch herum. Beim Abendmahl wird Rindfleisch, Brod und Butter aufgetragen. — S. Illustrirte (Leipziger) Zeitung vom 7. August 1852, mit einem Bilde, vorstellend die Fußwaschung bei den Tunkers. Münster'sches Sonntagsblatt vom 10. Juli 1853. Rheinwald, Allg. Repertorium 1839 Juli 2c. [Gams.]

Tunkin (Tong-King, in kirchlicher Hinsicht). In dem Artikel „Indien" ist die Kirche von Hinderindien nicht mit besprochen worden. Sie hat hier einen sehr bedeutenden Bestand. Außer den englischen Besitzungen, für welche das apostolische Vicariat von Malacca (das sich auch über nichtbrittische Theile der Malaischen Halbinsel erstreckt) besteht, außer dem birmanischen Reiche mit dem apostolischen Vicariate von Ava und Pegu, und dem Reiche Siam mit einem eigenen apostolischen Vicare ist die katholische Religion stark ausgebreitet in dem zum chinesischen Staatenbunde gehörenden Kaiserreiche Anam. Mit Cambodscha und dem Gebiete der Laos enthält dieser Staat 12—13,000 □M. mit 11—12 Millionen Einwohnern. Die jedoch manchmal schwankenden Berichte der Missionäre geben gewöhnlich eine Bevölkerung von 20 Millionen Seelen an. Die Ureinwohner haben sich in Cambodscha und namentlich im Gebiete der Laos noch im fast wilden Zustande erhalten, sind aber im Norden (Tunkin), Osten (Cochinchina) und Süden durch chinesische Einwanderer und durch buddhaistische Missionäre einiger Massen civilisirt. Die meisten Bewohner des Landes bekennen sich zum Buddhaismus; im Innern jedoch gibt es noch viele Anhänger der s. g. Kamireligion, die vor der Ausbreitung der Lehre des Buddha (s. die Art. Lamaismus und Tibet) in ganz Hinterasien die herrschende war. Von allen Ländern Asiens wird Anam, namentlich Nord-Anam oder Tunkin allem Anscheine nach das erste sein, in welchem die katholische Religion zur Herrschaft gelangte. Die Kirche wurde in Tunkin vorzugsweise begründet durch spanische Dominicaner von den Philippinen aus, die bis auf den heutigen Tag ihre Hauptstütze bilden. Die außerordentlichsten Verfolgungen haben hier, jedoch mit Unterbrechungen, seit mehr als 200 Jahren gewüthet. Die andauerndste und grausamste wahr wohl die von Mihn-Menh vom Jahre 1833 an erregte, worin eine große Zahl einheimischer und europäischer Priester und sehr viele Layen aufs heldenmüthigste den Martyrertod erlitt. Gekräftigt ist die Kirche aus diesen blutigen Kämpfen hervorgegangen, und hat sich namentlich in den letzten Jahren, wo sie einer leidlichen Ruhe genoß, sehr befestigt. Es ist ihr hier gelungen, einen einheimischen Clerus

und eine große Zahl weiblicher Congregationen zu bilden, wodurch die Religion sich in den Grund und Boden des Landes fest eingesenkt hat, und in Anam schon gewisser Maßen einheimisch geworden ist. Für protestantische Missionäre ist in diesem Lande der Verfolgung kein Boden; sie besitzen in ganz Anam ungeachtet der Nähe der englischen Herrschaft noch nicht eine einzige Gemeinde. Voraussichtlich wird, sobald die Katholiken bürgerliche Sicherheit und Freiheit des Cultus bekommen, eine Bekehrung in Masse vor sich gehen. Gegenwärtig zählt das Reich Anam nicht weniger als sieben Bischöfe und apostolische Vicare. Die apostolischen Vicariate heißen Ost-Tunkin (Spanische Dominicaner); Mittel-Tunkin (Spanische Dominicaner); West-Tunkin (Französische Lazaristen); Süd-Tunkin (Franz. Lazaristen); Nord-Cochinchina (Franz. Lazaristen); Ost-Cochinchina (Franz. Lazaristen); West-Cochinchina (Franz. Lazaristen). Dazu kommen die neugegründeten Missionen in Cambodscha und unter den Laos, wo wahrscheinlich bald wieder zwei neue apostolische Vicariate errichtet werden. — Ost-Tunkin zählte nach dem Berichte des Paters Ramon Rodriguez, Procurators der Dominicaner Missionen in China, im Jahre 1845 nicht weniger als 190,922 Christen. Da in den letzten zehn Jahren durchschnittlich eine Zunahme von 3—4000 Seelen gerechnet wurde, so kann gegenwärtig eine Bevölkerung von 225,000 Katholiken angenommen werden. Im Jahre 1845 waren 450 erwachsene Heiden getauft; das Jahr vorher 382. Es gibt hier bedeutende Ortschaften und ganze Landstriche, welche fast ausschließlich von Katholiken bewohnt werden. Nach dem Berichte des Paters Marti waren im Jahre 1844 im Bereiche des apostolischen Vicariats ungeachtet der blutigen Verfolgung, die den Abbruch der meisten (hölzernen) Kirchen und die Zerstreuung der religiösen Genossenschaften nöthig machten, folgende Sacramente gespendet worden: Taufen der Kinder 9797; Taufen von Erwachsenen 382; Firmungen 2202; Ehen 4462; letzte Oelungen 2431; Beichten 125,055; Communionen 123,102. — Das apostolische Vicariat von West-Tunkin zählte vor der Erhebung von Mittel-Tunkin zu einem eigenen apostolischen Vicariat 184,220 Katholiken in 49 Bezirken, die insgesammt nahe an 1400 Gemeinden oder Congregationen ausmachten. Das Vicariat hatte 10 europäische Missionäre, 91 inländische Priester, 6 Diaconen, 2 Subdiaconen, 6 Minoristen, 5 Tonsurirte, 30 Seminaristen, 200 Katecheten, 300 Studenten in den lateinischen Schulen; 972 Schüler, die zum Katechetendienste sich vorbereiteten, und 673 Nonnen (Schwestern vom hl. Kreuze), die in 34 Klöstern lebten. Im Jahre 1846 wurden an Sacramenten gespendet 7086 Taufen sterbender Heidenkinder; 2376 Taufen christlicher Kinder, 1308 Taufen erwachsener Heiden, 8418 Firmungen, 230,939 Beichten, 135,640 Communionen 2c. Da dieses apostolische Vicariat zu ausgedehnt war, und die Zahl der Gläubigen von Jahr zu Jahr zunahm, wurde dasselbe im Jahre 1846 auf Antrag des Bischofs Retord in zwei Theile getheilt, und der Priester Gauthier zum apostolischen Vicar von Mittel-Tunkin erhoben. Zugleich erhielt der apostolische Vicar von West-Tunkin einen Coadjutor in der Person des Herrn Jeantet, der am 31. Januar 1847 zu Ke-Non unter dem Zuströmen von mehr als 10,000 Gläubigen mit großer Feierlichkeit geweiht wurde. Das nun verkleinerte apostolische Vicariat West-Tunkin enthielt etwa 118,000 Christen. In keinem Theile des Reiches Anam hat der Glaube in den letzten Jahren so große Fortschritte gemacht, als gerade hier. Im Jahre 1847 wurden 9428 Heidenkinder, und 558 Erwachsene getauft. Im Jahre 1849 zählte das apostolische Vicariat 130,000 Christen; die jährliche Zunahme wurde auf etwa 3000 Seelen gerechnet. Es gab 65 einheimische Priester, 22 Klöster mit 469 Nonnen (Schwestern vom hl. Kreuz); im Seminar waren 30 Candidaten der Theologie; 5 lateinische Schulen hatten 214 Schüler, und 270 Katecheten unterstützten die Priester in ihren Verrichtungen. In demselben Jahre wurden 9649 Heidenkinder und 693 erwach-

sene Heiden getauft. Die Anzahl der Beichten belief sich auf 210,717, die der Communionen auf 132,796. Von dieser Zeit an wurde auf die Taufe der Heidenkinder eine ganz besondere Sorgfalt verwendet. Es bildeten sich in mehrern Provinzen eigne Gesellschaften von Täufern und Täuferinnen, und die aus Europa reichlicher zufließenden Unterstützungen machten die Errichtung von Anstalten zur Aufnahme und Erziehung der am Leben erhaltenen Kinder möglich. Bei der immer größeren Befestigung des Christenthums im Lande wird dieses Institut eine immer ausgebreitetere Wirksamkeit erlangen. Die im Jahre 1850 von Siam und Cambodscha herübergekommene Cholera richtete unglaubliche Verheerungen an, und raffte 10,000 Christen mit 12 Priestern, 6 Clerikern, 12 Katecheten, 25 Studenten und 37 Ordensschwestern hin. In den folgenden Jahren jedoch erholte sich das apostolische Vicariat sichtbar von den großen überstandenen Leiden. Ein Beweis von der Erstarkung der Kirche in diesen Gegenden ist die Zunahme der einheimischen Priester. Am 26. Januar 1851 weihte der Bischof 9 Minoristen, 6 Subdiaconen, 4 Diaconen, 3 Priester, und ertheilte 8 Theologen die Tonsur. Die Feier des Jubiläums bewirkte eine geistige Erneuerung im ganzen apostolischen Vicariate, und veranlaßte die Bekehrung vieler Heiden. Im J. 1851 wurden 845 erwachsene Heiden und 8565 Kinder getauft, 265,515 Beichten gehört, und 190,418 hl. Communionen gespendet. Die Diöcese hatte 67 einheimische Priester; 19 Diaconen, 5 Subdiaconen, 8 Minoristen, 4 Tonsuristen, 33 Studirende der Theologie, über 22 Katecheten, 240 Schüler in 5 lateinischen Collegien, 489 Klosterjungfrauen in 23 Klöstern. Man kann die Zahl der Christen trotz der Verluste durch die Cholera jetzt auf 135—140,000 rechnen. — Das im J. 1846 neugebildete apostolische Vicariat Mitteltunkin enthielt bei seiner Gründung etwa 66,000 Katholiken, deren Zahl jetzt auf 80—90,000 gewachsen sein mag. — Das apostolische Vicariat Süd-Tunkin mag gegenwärtig 70—80,000 Christen zählen. Im J. 1846 wurden hier 1085 Christenkinder und 420 erwachsene Heiden getauft; die Zahl der Beichten belief sich auf 64,170, die der Communionen auf 32,608. Im J. 1851 wurden 341 erwachsene Heiden getauft, 104,400 Beichten gehört, und 60,728 hl. Communionen gespendet. Im Vicariate waren 2 Bischöfe, 3 europäische Missionäre, 43 einheimische Priester, 14 Diaconen, 3 Cleriker, 14 Studirende der Theologie, 65 lateinische Schüler und 60 Katecheten. Ganz Tunkin enthält demnach gegenwärtig eine Bevölkerung von 520—530,000 Christen. — Noch in den letzten Jahren erlitten in West-Tunkin die Priester Schäffler und Bonnard den Martyrertod. — Weniger blühend, als in Tunkin ist die Kirche in Cochinchina. Das Volk ist hier roher; die Nähe der Hauptstadt des Reiches (Huc) hat die Verfolgung hartnäckiger und blutiger gemacht. Fast alle europäischen Priester sind in den dreißiger Jahren hingerichtet oder eingekerkert worden. Doch haben sich die entstandenen Lücken immer wieder ausgefüllt, und gegenwärtig ist ihre Zahl größer, als je. Doch dauert die Verfolgung noch immer fort. In den drei apostolischen Vicariaten betrug die Zahl der Christen schon vor 10 Jahren 100,000 Seelen. — Die Missionen in Cambodscha und unter den Laos sind erst in den letzten Jahren wieder eröffnet, nachdem schon im vorigen Jahrhundert einzelne nicht ganz erfolglose Versuche, hier das Christenthum zu verbreiten, gemacht worden waren. Der Missionär Miche, Bischof von Dansare, welcher im Frühjahre von Süd-Cochinchina aus in Cambodscha eindrang, fand die im J. 1770 durch Levavasseur in der Stadt Sambok gegründete Capelle nicht mehr vor, hatte aber Gelegenheit, mit den Bewohnern des Landes, namentlich mit den wilden Laosstämmen im Gebirge Verbindungen anzuknüpfen. In den letzten Jahren wurde auf die Mission von Cambodscha von der Lyoner Missionsgesellschaft durchschnittlich die Summe von 9—10,000 Fr. verwendet. Viel glücklichern Fortgang verspricht die Mission unter den nördlichen Laosstämmen. Sie grenzen

östlich an West-Tunkin, nördlich an die Chinesische Provinz Yun-nan, worin das Christenthum seit der Errichtung des apostolischen Vicariates einen solchen Aufschwung genommen hat, daß es daselbst einen fast ebenso blühenden Bestand aufweiset, wie in West-Tunkin. Diese Lage des Landes gibt der Mission unter den nördlichen Laos eine große Wichtigkeit. Der Missionär **Vachal** war schon in den Jahren 1843 und 44 von Siam aus nach Laos vorgedrungen, und hatte an den Grenzen von Tunkin und Yun-nan mehrere Christengemeinden gebildet. Am 11. April 1851 ward jedoch dieser eifrige Missionär mit seinem Katecheten im östlichen Yun-nan auf Befehl der Mandarinen im Gefängnisse getödtet. Gegenwärtig werden die Missionen unter diesen Laosstämmen von China aus unterhalten. Die Gesammtzahl der Christen im Reiche Anam beträgt demnach den gelieferten Angaben zufolge etwa 630,000 Seelen. [Eduard Michelis.]

Turban, s. Kleidung bei den alten Hebräern.

Turbatio sacrorum, s. Störung des Gottesdienstes.

Turcellinus, Jesuit, s. Turselin.

Turenne, Marschall von Frankreich, geboren zu Sedan 16. September 1611, gestorben den 27. Juli 1675. Die Rückkehr dieses großen Feldherrn zur katholischen Kirche ist von Anfang an bis heute ein Gegenstand der verschiedenartigsten Beurtheilung gewesen. Die Protestanten, für welche diese Rückkehr allerdings ein harter Schlag war, sahen darin nur einen Schritt der Convenienz, des Ehrgeizes, des Strebens nach Erweiterung seines Einflusses bei Hofe — andrer abenteuerlicher Behauptungen gar nicht zu gedenken. Turenne, sagten sie, habe nicht mehr länger in einer religiösen Gemeinschaft bleiben mögen, zu der sich beinah kein Mensch von Stand mehr hielt. Außerdem habe der Uebertritt dem Marschall der sicherste Weg geschienen wieder an die Spitze der Geschäfte zu gelangen, von der er eine Zeit lang entfernt gewesen. Es war nicht anders zu erwarten, als daß einem so bedeutsamen Schritte einer öffentlichen und so berühmten Person dergleichen Motive untergelegt würden. Wie gegründet aber alle diese Behauptungen seien, konnte schon ein Blick auf Turennes edlen, ritterlichen Charakter zeigen, beweisen überdieß noch Zeugnisse, gegen deren Giltigkeit Nichts eingewendet werden kann. Turenne hatte schon früher sich geweigert, um den Preis einer Glaubensänderung Connetable von Frankreich zu werden, eine Würde, die ihm unter solcher Bedingung war angeboten worden. Durch Solches sich bestimmen zu lassen, dazu war er zu hoch gesinnt. Seine Rückkehr zur Kirche sollte eine Frucht wahrer, innerer Ueberzeugung sein. Wir haben dafür einen gewiß unparteiischen, zu einem competenten Urtheil befähigten Zeugen, den Trémont d'Ablancourt, einen innigen Vertrauten Turennes, und strengen Calviner, der nach dem Widerruf des Edicts von Nantes es vorzog lieber nach Holland auszuwandern, als seinen Glauben zu verlassen. Nach dem Berichte dieses Mannes nun war es eifrige Beschäftigung mit religiöser Lectüre und der Umgang mit geistvollen katholischen Prälaten, was in Turenne allmählig die Ueberzeugung von der Wahrheit des katholischen Glaubens zur Reife gebracht hat. Es war um diese Zeit, daß die Schriften der Jansenisten die Geister in Frankreich auf's Regste beschäftigten. Alle Männer von Bildung lasen sie. Auch Turenne, der immer großes Interesse für geistreiche, besonders religiöse Lectüre an den Tag gelegt, beschäftigte sich damit seit dem pyrenäischen Frieden. Wenn dann in seiner Familie, die eine streng religiöse war, darüber gesprochen wurde, so geschah es wohl, daß er die Partei der Jansenisten, und weiter auch der Katholiken nahm, um sie gegen seine Gemahlin und Schwester, die beide eifrige Calvinistinnen waren, zu vertheidigen. Man erinnere sich daran, daß mehrere der ersten Jansenisten sich nicht bloß durch ihre eigenthümlichen Lehren von der Gnade, sondern auch durch ihre geistvollen apologetischen Werke, für die katholischen Dogmen

gegen die Protestanten geschrieben, bemerklich machten. Solche also hatte er gelesen, und wenn er auch anfänglich mehr nur des Disputirens halber ihre Sätze gegenüber den beiden Damen verfocht, so drang er doch bald tiefer und tiefer in ihre Beweisgründe ein, denn der Widerspruch reizte ihn nur tiefer und tiefer zu forschen. Aber noch ein anderer Umstand hat gewiß viel auf seine Bekehrung eingewirkt. Immer war ihm der heftige und bittere Eifer an den Calvinisten, besonders an ihren Predigten, und so auch an den Damen seines Hauses zuwider. Er selbst hat das lange vor seiner Conversion ausgesprochen in den Briefen an seine Gemahlin, von denen Bausset (in dem Leben Bossuets ed. Versailles 1819 tom. I. p. 113 sqq.) Auszuge mittheilt, die für die Beurtheilung des inneren Entwicklungsganges seiner religiösen Ueberzeugung von der größten Wichtigkeit sind. Will man sich nicht zum Voraus einnehmen lassen — sagt er in einem solchen acht Jahre vor seiner Conversion an seine Frau geschriebenen Briefe — so wird man einsehen, daß man mit den Declamationen gegen die Katholiken nur Zänkerei suche; indem man reformiren will, entfernt man sich weit von der Liebe. Das bemerkt Turenne bei der Gelegenheit, wo er seiner Gemahlin über seine Lectüre des Buches „Perpetuité de la foi sur l'Eucharistie (la petite Perpetuité genannt, zum Unterschied von dem späteren größern Werke) Einiges mittheilt. Dieses Werk hatte großen Eindruck auf ihn gemacht. Auch über die Principlosigkeit des Protestantismus und die Unzahl der Secten, die daraus entspringen, macht er bereits seine Bemerkungen. Ueberhaupt verrathen schon diese frühen Briefe eine bedeutende innere Gährung und zeigen, wie nicht bloß die von Trémont angegebenen ganz äußeren Gründe ihn zum Nachdenken über den katholischen Glauben brachten. Seiner Gemahlin scheinen seine freisinnigen Aeußerungen, wie die Briefe zeigen, schon länger Beunruhigung verursacht zu haben. Nach dem Tode seiner Frau († an. 1666) beschäftigte er sich noch angelegentlicher mit Lesung der Schriften von Port Royal. Da erschien Bossuets Schrift, die „Exposition de la foi", wie man sagt eigens verfaßt, zu dem Zwecke, Turenne zu gewinnen. Turenne conferirte nun mehrmals mit dem großen Prälaten, dessen Schrift so außerordentlichen Eindruck auf ihn gemacht, auch mit dem Bischofe von Tournay (Gilbert de Choiseul), dessen Wissen und große Frömmigkeit er schätzte, unterredete er sich — und seine Rückkehr zur Kirche war entschieden. Turenne legte das katholische Glaubensbekenntniß vor dem Erzbischof von Paris ab 23. October 1668. Dieß der Verlauf dieser Angelegenheit nach der Erzählung des Calvinisten, der bei seinen Angaben sich namentlich auf die Ansichten der Protestanten über diese Conversion bezieht, und denselben seine bessere aus dem langjährigen vertrauten Umgang mit Turenne hervorgegangene Ueberzeugung entgegenstellt. Das Einzige, was er sich nach seiner Conversion ausbat, war, daß man die seinem Neffen bereits übertragene Cardinalswürde öffentlich machen möge (d. i. durch Vermittlung des Königs bei dem Papste, der ihn bisher noch in petto behalten hatte), aber der König weigerte sich deß entschieden, seine Conversion sei noch zu neu, die Hugenotten würden nicht ermangeln, diese Gunst als den Preis seines Uebertritts zu bezeichnen. „Mein Charakter ist zu bekannt, als daß ich solches Gerede zu fürchten hätte, sagte hierauf Turenne, außerdem geschah meine Conversion zu einer Zeit, die jeden Verdacht ganz ausschließt." „Es ist wahr — entgegnete der König — denn wenn Ihr Euch im J. 1660 bekehrt hättet, so hättet Ihr auf Etwas Andres rechnen können, als auf einen rothen Hut." Ludwig XIV. spielte hier ohne Zweifel auf den damals für Turenne in Aussicht stehenden Titel eines Connetable von Frankreich an. In der ersten Zeit nach seiner Conversion lebte Turenne ganz seinen religiösen Pflichten und erfüllte auch die den Protestanten sonst unerträglichsten bis an sein Lebensende mit einem Eifer, welcher sattsam zeigte, wie unbegründet das Gerücht war, das man aussprengte, als hätte man ihm in Aussicht gestellt, mit Rücksicht auf seine Person von der Strenge der katholischen Disciplin in

Etwas nachzulassen. Turenne bedurfte eines so schmählichen Auskunftsmittels nicht. Seine Geradheit hätte das nimmer ertragen. Aeußere Ehren und Vortheile konnten ihn nicht bewegen, denn, als er convertirte, war seine Stellung gesichert genug, ihn keine Anfechtung wegen seines Calvinismus fürchten zu lassen, hatte er bereits die höchsten Ehren erlangt. Darin also träfe ihn keinerlei Vorwurf. Aber ein großer Flecken in seinem Leben ist und bleibt die Verwüstung der Pfalz, die er zwar — wie nicht gezweifelt werden darf — auf höhern Befehl, deßungeachtet nicht als willenloses Werkzeug veranlaßte. Fléchier hat auf ihn die Trauerrede gehalten; vgl. das angef. Werk von Bausset, vie de Bossuet, dann Biographie universelle Art. Turenne, Biographie universelle von Feller ed. Simonin unter dem Art. Turenne. [Kerker.]

Turibius, Bischof von Astorga, s. Priscillian und Priscillianisten.

Turibius, der hl. oder Toribio, Alphons. Er wurde geb. den 16. November 1538, und war der Sohn eines Edelmanns von Mogrobejo. Seine Jugend vollbrachte er in der Uebung aller christlichen Tugenden. Nachdem er seine Studien zu Valladolid und Salamanca beendigt, und mehrere wichtige Stellen bekleidet hatte, ernannte ihn Philipp II. zum Präsidenten von Granada, welchem Amt er fünf Jahre lang mit Auszeichnung vorstand. Das Erzbisthum Lima in Peru war erledigt, und Philipp II. wählte den Laien Turibio zum Erzbischofe. Keine Wahl konnte besser sein. Alles Sträuben des Turibius blieb ohne Erfolg — zum Heile der Kirche in Südamerica (s. d. A.). Nachdem Turibius die Weihen empfangen, eilte er nach Peru 1581. Die Diöcese Lima erstreckte sich 130 Stunden längs der Küsten, die wildeste Unordnung, Mord und Raub herrschte unter den Spaniern daselbst. Die armen Indianer schmachteten unter hartem Druck. Das kaum gepflanzte Christenthum schien wieder ersterben zu sollen. Hier wirkte Turibius Wunder, durch Klugheit und Energie brachte er Ordnung in das wilde Chaos. Es gelang ihm die öffentlichen Aergernisse auszurotten. Er trat bald eine Reise durch seine Diöcese an, auf der er sich unsäglichen Mühen unterzog. Er lehrte, betete und fastete ohne Unterlaß, setzte überall tüchtige Seelenhirten ein, um so die Indianer zu bekehren. In Zukunft sollten je nach drei Jahren Diöcesanversammlungen, je nach sieben Jahren Provincialsynoden stattfinden. Gegen die Sünden des Clerus war er unerbittlich. Er war eine Geissel der öffentlichen Schänder, und ein Beschützer der Unterdrückten. Er wurde darum von einigen peruanischen Statthaltern verfolgt. Aber über alle Hindernisse siegte sein Eifer — und das Christenthum blühte fröhlich empor (die hl. Rosa blühte damals in Lima zu der ersten Blume der Heiligkeit im südlichen America heran). Turibio stiftete Seminarien, Kirchen und Spitäler. Als eine Pest ausbrach, gab er Alles hin — und opferte jeden Tag sein Leben auf. Drei Mal durchreiste er sein Bisthum. Die erste Reise dauerte sieben, die zweite fünf Jahre, die dritte etwas weniger. Eine unzählige Menge von Heiden bekehrte er so. Noch in seinem vorgerückten Alter hatte er zu diesem Zwecke die verschiedenen Sprachen der wilden Peruaner gelernt. — Die Ehre Gottes war das letzte Ziel und Ende aller seiner Werke. Er gab der Kirche von Peru eine neue Gestalt, und war er nicht ihr erster Apostel, so war er doch der Wiederhersteller des fast erloschenen Christenthums daselbst. Die von den unter ihm gehaltenen Provincialsynoden abgefaßten Beschlüsse sind ein Denkmal seines Eifers, seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit; sie galten als Aussprüche des hl. Geistes nicht nur in der neuen Welt, auch in Europa, auch in Rom. — Zu Santa, einer 110 Stunden von Lima entfernten Stadt erkrankte Turibius. Er sagte seinen Tod vorher, und freute sich desselben. Nachdem er all das Uebrige vertheilte, ließ er sich zum Empfange der hl. Wegzehrung in die Kirche tragen. Er starb den 23. März 1606 mit den Worten: „in deine Hände, Herr, empfehle ich meinen Geist.“ Im nächsten Jahre brachte

man seinen noch unverwesten Leib nach Lima. Papst Innocenz XI. sprach 1679 den Turibius selig, Papst Benedict XIII. im J. 1726 heilig (darum steht sein Leben noch nicht in Actis Sctrm.). In seinem Leben wird erzählt, daß er einen Todten auferweckt und mehrere Kranke geheilt habe, daß nach seinem Tode durch seine Fürbitte mehrere Wunder geschahen. — Ueber ihn vergleiche die Urkunden seiner Canonisation; sein Leben von Cyprian von Herera, dedicirt Clemens X., — sodann Benedict XIV. de serv. Dei canoniz. tom. IV. Tr. de mirac. c. 16. Butler-Räß und Weis Leben der Väter rc. IV. S. 196—206. [Gams.]

Türkei (in kirchlicher Hinsicht). Das türkische Reich, über drei Welttheile sich erstreckend, umfaßt den größten Theil der ehemals zum oströmischen Kaiserthum gehörenden Länder. Mit der Befestigung des Schismas ward die innere Lebenskraft dieses Reiches erschüttert, bis es nach der Eroberung Constantinopels gänzlich unter die Gewalt der Türken gerieth. Außerdem aber erstreckt sich die türkische Herrschaft über einen großen Theil von West-Arabien, über Nubien rc. Algier stand früher unter türkischer Hoheit, ist aber seit 1830 als französisches Besitzthum zu betrachten. Auch Tunis, welches sich gestützt auf Frankreichs Nachbarschaft von der türkischen Abhängigkeit factisch wenigstens befreit hat, wird in diesem Aufsatze nicht als Theil des osmanischen Reiches behandelt werden. Der ganze Staat enthält mit Einschluß der mittelbaren Gebiete etwa 82,000 □M. mit etwa 33 Millionen Bewohnern. Auf Europa rechnet man 9520 □M. mit etwa 14 Millionen Einw., auf Asien mit Einschluß der arabischen Gebiete 34,750 □M. mit 12—13 Millionen Einw. Das Uebrige kommt auf Africa, wo jedoch weder die Grenzen noch die Bevölkerung mit Sicherheit angegeben werden können. Die größere Hälfte der Bewohner des türkischen Reiches etwa 18—20 Millionen, bekennt sich zum Islam, die kleinere Hälfte besteht aus Christen. Dazu kommen noch 8—900,000 Juden, wovon 250,000 in der europ. Türkei wohnen. Den verschiedenen Ländern nach sind diese beiden Hauptbekenntnisse so vertheilt, daß in den africanischen Provinzen der Islam durchaus die überwiegend große Masse der Bewohner zu seinen Anhängern zählt, während in Asien, zumal in Arabien und den innern Ländern von Kleinasien die Mohammedaner zwar auch die große Ueberzahl bilden, jedoch in den meisten Provinzen stark mit Christen untermischt leben, in Europa aber so wie auf den zu Asien gehörigen Inseln die Christen die eigentliche Masse der Bevölkerung ausmachen. Da das türkische Reich vorzugsweise die Länder in sich begreift, in welchen das griechische Schisma sich ausbildete, so läßt sich begreifen, daß der größere Theil der christlichen Bewohner bis auf den heutigen Tag zur nicht unirten griechischen Kirche sich bekennt. Namentlich ist das Schisma herrschend in den europ. Provinzen, auf allen Inseln und theilweise an der West- und Südküste von Kleinasien. Zu ihm mögen etwa 10 Millionen Unterthanen des türkischen Reiches gehören. Unter dem schismatischen Patriarchen von Constantinopel stehen die drei Patriarchen von Antiochia, Jerusalem und Alexandrien. Der von Jerusalem hat nur eine geringe Zahl von Gemeinden unter sich, während das Patriarchat von Alexandrien in der That nur ein titulus sine re ist. Das frei gewordene Griechenland, welches sich größtentheils zum Schisma bekennt, hat sich der Jurisdiction des Patriarchen von Constantinopel entzogen, und die oberste Leitung seiner Kirchenangelegenheit einer zu Athen bestehenden Synode übergeben (s. d. Art. **Neugriechische Kirche**). Jedoch sind gegenwärtig wegen Wiederherstellung der Verbindung mit C. T. Unterhandlungen angeknüpft. Der kleine fast unabhängige Staat von Montenegro zwischen der Herzegowina und Albanien hat sich der obersten Jurisdiction der russischen Synode unterworfen, während bisher im eigenen Lande der Wladika zugleich mit der fürstlichen Würde den Rang eines Bischofs verband. Der seit 1852 regierende junge Wladika hat jedoch nach einer zu St. Petersburg geschlossenen Vereinbarung die geistliche Würde nicht angenommen,

und herrscht nur als weltlicher Fürst. — Außer der schismatischen griechischen Kirche haben sich aber namentlich auf dem Gebiete des alten Patriarchates von Antiochien verschiedene Secten mit eigner Hierarchie und eignem Ritus erhalten, die sich bereits vor der Ausbildung des großen Schismas in Folge der Nestorianischen und Eutychianischen Irrlehre von der Gemeinschaft der katholischen Kirche getrennt hatten. Die Erhaltung dieser alten orientalischen Kirchen hat sich für die katholische Kirche als äußerst wichtig erwiesen. Denn nicht allein sind sie in all den Stücken, die nicht auf ihre anerkannte Irrlehre Bezug haben, ehrwürdige Zeugen für die unveränderte Ueberlieferung der katholischen Lehre, sondern sie haben auch in dem größten Theile der asiatischen Türkei und in ganz Africa dem Umsichgreifen des griechischen Schismas einen wirksamen Damm entgegengesetzt, und der katholischen Kirche in den fernsten Ländern des Orients die mannigfaltigsten Anknüpfungspuncte geboten. Wir sparen uns die Besprechung ihrer Verhältnisse bis zur Angabe des Bestandes der katholischen Kirche, mit der sie theilweise unirt sind, auf. Die Protestanten haben nur hier und da in den großen Handelsplätzen, zu Constantinopel, Jassy, Bukarest &c. eine Gemeinde, nirgends aber bekennt sich eine einheimische Bevölkerung zum Protestantismus. Seit den vierziger Jahren ist aber zu Jerusalem (s. d. A.) durch die vereinigten Bestrebungen Englands und Preußens ein protestantisches Bisthum gegründet, das ungefähr 300 protest. Glaubensgenossen in sich begreift. Als Hauptzweck dieser Stiftung ward die Bekehrung der Juden angegeben. Der Erzbischof von Canterbury in England, der den ersten Inhaber dieses Bisthums weihte, übertrug ihm die Jurisdiction über Palästina, Syrien, Mesopotamien, Aegypten und Habessynien! Die katholische Kirche ist die einzige über alle Theile des türkischen Reiches verbreitete Kirche. Sie nimmt wenn auch nicht durch die Zahl ihrer Bekenner und durch politische Bedeutsamkeit, doch durch die Menge und Würde ihrer Bisthümer, und durch die Stellung zu den sämmtlichen alten orientalischen Secten den Ehrenrang unter den christlichen Kirchen im Oriente ein. Ihre Gemeinden haben einen verschiedenen Ursprung. Es gibt in der Europäischen Türkei Völkerschaften, die bei der Annahme des Christenthums sogleich Mitglieder der lateinischen Kirche wurden, und in deren Gemeinschaft zum Theile bis auf den heutigen Tag verharrt sind. Dahin gehören die Katholiken in Albanien, Bosnien, Serbien und in der Moldau. Die Bildung anderer Gemeinden schreibt sich aus der Zeit der Kreuzzüge, wodurch für die lateinische Kirche ein Bestand gebildet wurde in Syrien, Palästina und auf Cypern. Die Herrschaft der Venetianer auf dem Mittelmeere und der beständige Handelsverkehr mit dem Abendlande unterhielt oder vermehrte diese Anpflanzungen lateinischer Gemeinden in den großen Städten des türkischen Reiches, zu Alexandria, Smyrna, auf Chios &c. Drittens hat eine weitverzweigte Missionsthätigkeit namentlich seit dem 17. Jahrhundert unter den verschiedenen Secten des Orients der Kirche zahlreiche Anhänger gewonnen. Der leichteren Uebersicht wegen behandeln wir die verschiedenen Ritus nach einander. Also I. die lateinische Kirche. Für diese besteht 1) Constantinopel, Patriarchat. Dasselbe wird durch einen zu Constantinopel residirenden apostolischen Vicar, der Erzbischof in partib. ist, verwaltet. Es erstreckt sich über ganz Thracien und die gegenüberliegende asiatische Küste. Die Zahl der lateinischen Christen in Constantinopel mit Einschluß von Pera und Galata mag sich auf 12—15,000 belaufen. Die Stadt hat neun römisch-katholische Kirchen, sechs Klöster und mehrere wissenschaftliche Anstalten. Im J. 1840 zählte man 40 Weltpriester und 25 Ordensgeistliche. Die Zahl der Gemeinden außer der Hauptstadt ist nicht beträchtlich, und mag sich auf neun bis zehn auf beiden Seiten des Bosporus belaufen. Auf der asiatischen Seite befinden sich seit einigen Jahren zwei kleine Gemeinden von albanesischen Christen und von Polen. — 2) Sophia, apostolisches Vicariat in

Bulgarien. Die Anzahl der lateinischen Christen ist schwer zu bestimmen, mag aber wohl nicht die Zahl von 6—8000 übersteigen. Gegenwärtiger apost. Vicar und Bischof Andrea Canova gehört zum Capucinerorden. Früher wurde Sophia (Sardica) als Erzbisthum aufgeführt. Bei günstigern Zeitverhältnissen wird wahrscheinlich auch wieder eine Besetzung des erzbischöflichen Stuhles stattfinden. Die lange Verwaisung des Sitzes zumal in den Zeiten des Russisch-Türkischen Krieges und die feindliche Gesinnung der schismatischen Griechen brachte die katholischen Gemeinden in große Gefahr, bis es einer von Wien aus unternommenen Mission der Redemptoristen gelang, eine religiöse Erneuerung hervorzubringen. Nach den in den Zeitungen (Sion) abgedruckten Missionsberichten der Redemptoristen zu urtheilen ist die Zahl der Katholiken in diesen Gegenden beträchtlicher, als gewöhnlich angegeben wird. Die fast ganz von Griechen bewohnte Stadt Philippopel hat nur eine kleine katholische Gemeinde. — 3) Nicopolis in der Bulgarei, ein Bisthum. Die Zahl der Gläubigen beläuft sich auf 2—3000. Passionisten und Franciscaner versehen den Dienst. Der gegenwärtige Bischof, Angelo Parsi, ist Passionist. — 4) Die Wallachei, ein apostolisches Vicariat, das vom Bischofe von Nicopolis verwaltet wird. Die Zahl der lateinischen Christen beträgt 9—10,000. Auch hier wirken die Passionisten und Franciscaner in der Seelsorge. — 5) Die Moldau, apostolisches Vicariat, früher ein zum Metropolitanverbande von Colozka in Ungarn gehöriges Bisthum. Die zahlreichen Katholiken sind Magyaren (Szekler), und bewohnen die Abhänge der Siebenbürgischen Karpathen bis zum rechten Ufer des Sereth. Man kann ihre Zahl auf 60,000 rechnen, die 130 Ortschaften bewohnen. Franciscaner-Conventualen versehen die Seelsorge. — 6) Belgrad und Semendria, vereinigte Bisthümer in Serbien. Die Zahl der Gläubigen im nördlichen Serbien soll beträchtlich sein. Bisher lebten sie unter schwerem Drucke und waren in Betreff der Seelsorge sehr verlassen. Vor Kurzem besuchte der päpstliche Nuntius in Wien, M. Viale Prela, die Serbische Hauptstadt, um die kirchlichen Angelegenheiten zu ordnen. Ueber den Erfolg ist nichts Näheres bekannt geworden. Leicht dürfte sich die Zahl der Gläubigen in den vereinigten Diöcesen auf 30,000 Seelen belaufen. Der gegenwärtige Bischof ist ein Oestreicher, gebürtig aus der Diöcese Agram. — 7) Scopia (Uskub), ein Erzbisthum in Macedonien und dem oberen Serbien. Die Zahl der Gläubigen beträgt nur 7—8000. In neuester Zeit ist diesem sonst ziemlich verlassenen Sprengel mehr Sorgfalt zugewendet. Der alte Erzbischof hat seit 1845 in der Person des Urban Bagdanovich aus dem Orden der Franciscaner einen apostolischen Administrator erhalten. — 8) Durazzo, Erzbisthum in Albanien, das alte Dyrrachium zählt nur 11 Pfarreien und 9—10,000 Gläubige. Die große Abnahme der katholischen Bevölkerung hat ihren Grund zum Theile in der Auswanderung nach Italien seit der türkischen Herrschaft. — 9) Alessio, Bisthum in Albanien (Lissus in Illirico) zum Metropolitanverbande von Durazzo gehörend, umfaßt 20,000 Gläubige. In der Hauptkirche ist das Grab Scanderbegs. — 10) Antivari, Erzbisthum in Albanien mit 4—5000 Gläubigen. Dem Erzbischof ist seit dem Jahre 1844 ein apostolischer Administrator beigesellt. — 11) Pulati, Bisthum in Albanien zum Metropolitanverbande von Antivari gehörend, zählt 12,000 Gläubige. Diese lange verwaisete Diöcese hat im Jahre 1847 in Paolo Dodmassei, einem gebornem Albanier einen eigenen Bischof erhalten. — 12) Sappa, Bisthum in Albanien, zum Metropolitanverbande von Antivari gehörend, umfaßt 15—16,000 Gläubige. — 13) Scutari, Bisthum in Albanien, gehört auch zum Metropolitanverbande von Antivari, und zählt etwa 20,000 Gläubige in 25 Pfarreien. Der Bischof sowie sein apostol. Administrator sind aus Oestreich. — 14) Herzegowina, apostolisches Vicariat mit dem Sitz zu Trebigne, mag 20—25,000 Gläubige zählen. In Trebigne wirken wieder die

Jesuiten. — 15) Bosnien, apostolisches Vicariat mit 200,000 lateinischen Christen, enthält den größten Theil des alten Obermösiens. Die Katholiken bilden in den nördlichen und nordwestlichen Landestheilen die alte Stammbevölkerung. Eigentlich gehört Bosnien zu dem Bisthum Bosnien und Sirmium, das mit dem Sitze zu Diacovar (Slavonien) in Oestreich noch fortbesteht. Seit der türkischen Eroberung wird jedoch die eigentliche Provinz Bosnien durch einen eigenen apostolischen Vicar verwaltet. Die Franciscaner versehen die Seelsorge, und haben etwa 130 Pfarrstationen und 3 Hauptklöster. Augenblicklich hat Bosnien nur einen apostolischen Provicar, indem über eine definitive Reglung der kirchlichen Angelegenheiten unterhandelt wird. — Wir gehen jetzt zu Asien über. 16) Scios, Bisthum auf der Insel gleichen Namens, war früher unter der Herrschaft der Venetianer blühend, ist aber besonders in der Zeit des griechisch-türkischen Krieges sehr herabgekommen. Die Zahl der Gläubigen beläuft sich nur auf 4—500, die im Besitze von 5 Kirchen und einer Capelle sind. — 17) Rhodos, Erzbisthum, vereinigt mit Malta, wo seit der Eroberung durch die Türken der bischöfliche Sitz ist. Die Insel Rhodos zählt höchstens 2000 Katholiken. — 18) Famagosta lateinischer Bischofsitz auf Cypern. Diese fast verödete Diöcese hat sich in neuester Zeit wieder gehoben. Bischof ist seit 1842 Fred. de' Marchesi Manfredini. Die Zahl der Gläubigen mag 4—5000 betragen. — 19) Smyrna, Erzbisthum in Kleinasien. Man zählt etwa 15,000 Gläubige, die meistens in der Hauptstadt wohnen. Man zählte im Jahre 1837 in der Stadt Smyrna 58,000 Türken, 48,000 Griechen, 10,000 lateinische Katholiken, 6000 Armenier und 8000 Juden. Seit dem Jahre 1721 war das Erzbisthum nur durch einen apostolischen Vicar verwaltet; im Jahre 1818 jedoch ward wieder ein Erzbischof ernannt. Die Stadt ist mit Kirchen, religiösen Anstalten und Priestern gut versehen. Obwohl die Zahl der Türken und der schismatischen Griechen unendlich größer ist, so genießt die lateinische Kirche doch einen Vorrang in ihrer öffentlichen Stellung. Die hierhin gerechnete Insel Mitilene zählt 40 katholische Familien und eine Kirche. Die Zahl der Katholiken ist daselbst im Zunehmen begriffen. — 20) Kleinasien, apostolisches Vicariat, bis dahin beständig vom Erzbischof von Smyrna verwaltet. Dieses sich beinahe über ganz Kleinasien erstreckende Vicariat ist im eigentlichsten Sinne eine Mission, die nur hier und da in den großen Städten eine Anzahl eingewanderter lateinischer Christen aufzuweisen hat. — 21) Trapezunt, apostolische Präfectur, neu errichtet vom Papste Pius IX. In den Küstengegenden am schwarzen Meere hat sich in neuerer Zeit in Folge des lebhaften Handelsverkehrs die Zahl der lateinischen Christen so vermehrt, daß für sie eine besondere Vorsorge getroffen werden mußte. Als apostolischer Präfect reisete Filippo da Bologna mit 2 Missionären und 3 Ordensschwestern im Jahre 1852 zu seiner Bestimmung ab. — 22) Babylon, Erzbisthum mit dem Sitz zu Bagdad. Dieses Bisthum, das sich über ganz Mesopotamien, Kurdistan und Armenien erstreckt, mit welchem zugleich noch die Administration des Bisthums Ispahan in Persien verbunden ist, hat nicht sowohl wegen der Anzahl der lateinischen Christen, als vielmehr wegen seiner Stellung zu den unirten orientalischen Kirchen eine große Wichtigkeit. Carmeliter, Dominicaner, Capuciner und Lazaristen wirken in der Seelsorge. Die Zahl der Lateiner läßt sich nicht genau angeben, ist aber in den großen Städten wie Bagdad, Mossul, Diarbekir, Tauris ꝛc. nicht unbeträchtlich. — 23) Aleppo, apostolisches Vicariat, das sich über ganz Syrien und Phönicien erstreckt. Hier gilt dasselbe, was über die Stellung des Bisthums Babylon gesagt ist. Die Zahl der Lateiner beläuft sich höchstens auf einige Tausend. Unter den verschiedenen Orden, die hier wirken, befinden sich auch die Jesuiten. Der apostolische Vicar von Aleppo ist immer apostol. Delegat für den Libanon. — 24) Jerusalem, Patriarchat und Erzbisthum. Früher wurde die Jurisdiction über die Gläubigen

des lateinischen Ritus in Palästina ausgeübt durch den zu Jerusalem residirenden Custos des heiligen Grabes aus dem Orden des hl. Franciscus. Im Jahre 1847 ward jedoch zu Jerusalem ein Erzbisthum errichtet, und mit demselben der Patriarchentitel verbunden. Das Verhältniß des neuen Erzbisthums zum Custos des hl. Grabes in Betreff der Jurisdiction scheint noch nicht klar zu sein. Die Zahl der Gläubigen in Palästina mag sich auf 12,000 belaufen, davon 2000 in Jerusalem, 2500 in Bethlehem, 1500 in Nazareth ꝛc. Im Ganzen gehören zur Custodie des hl. Grabes 22 Franciscanerklöster in Palästina, Syrien und Aegypten. — Wir gehen zu Africa über. 25) Alexandria. Das Patriarchat ist sowie auch das von Antiochia der Lateiner nur ein Titel. Es residirt aber zu Alexandria ein apostolischer Vicar von Aegypten und Arabien. Die Zahl der lateinischen Christen in der Hauptstadt mag sich auf 7000 belaufen und ist im Wachsen begriffen. Eine neue große Kirche ist im J. 1852 eingeweiht, und die Zahl der religiösen Institute mehrt sich. Auch in Cairo besteht eine beträgliche Gemeinde mit mehreren Klöstern, eben so zu Damiette, Rosette ꝛc. In Ober- und Mitteläg ypten zählt man außerdem 4 Franciscanerklöster zu Fanschut, zu Dschirdscheh, zu El Aemin und zu Abotig. Die Zahl der Lateiner mag sich im Ganzen auf 15,000 belaufen. In den arabischen Handelsstädten am Rothen Meere haben sich bei dem wachsenden Verkehre mit Europa und Ostindien katholische Gemeinden gesammelt, die aber wahrscheinlich von Aden aus verwaltet werden. — 26) Tripoli (s. d. Art.), apostolische Präfectur. So viel wir wissen, bestehen im Lande nur 2 katholische Gemeinden, die eine in der Hauptstadt von 2000 Seelen, und die katholische Colonie Bengasi. — II. Die Armenische Kirche (vgl. den Art. Armenien im I. Bd. dieses Werkes). Die Armenier trennten sich von der Gemeinschaft der katholischen Kirche im sechsten Jahrhundert. Sie nahmen zum Theil aus Mißverständniß die Beschlüsse des Conciliums von Chalcedon, die sie für Nestorianisch hielten, nicht an, verfielen aber in Folge dieses Widerspruches in die entgegengesetzte Irrlehre des Monophysitismus. Unter den wiederholten Vereinigungsversuchen war die auf dem Concil zu Florenz geschlossene Union die dauerndste und erfolgreichste. Sie besteht bis auf den heutigen Tag. Die Hauptmasse des armenischen Volkes bewohnt das von ihnen genannte ausgedehnte Gebirgsland südlich vom Kaukasus, das theils zur Türkei, theils zu Persien, theils zu Rußland gehört (s. d. A. Kaukasien). Hier bilden sie etwa den dritten Theil, in manchen Gegenden die Hälfte und mehr der Gesammtbevölkerung. Außerdem aber haben sich die Armenier theils in Folge harter Bedrückungen, theils in Folge ihrer Auswanderungslust nach drei Hauptrichtungen weit über die Grenzen ihres Heimathlandes hinaus verbreitet, nördlich über den Kaukasus bis tief in das südliche Rußland hinein zur Krim, nach Cherson, Astrachan ꝛc.; südwestlich, den mittleren Euphrat hinab, nach Cilicien und Syrien; endlich westlich, die Küsten des schwarzen Meeres entlang, über Constantinopel nach Europa. In der Europäischen Türkei wird die Zahl der Armenier auf 130,000 geschätzt, wovon allein 80—90,000 in Constantinopel. Selbst noch in Oestreich sind sie ziemlich zahlreich. Das zu Lemberg bestehende unirte armenische Erzbisthum zählt wenigstens 4—5000 Gläubige. Die Stärke der ganzen Nation wird auf 2 Millionen, bis auf 2,400,000 Seelen geschätzt. Sie gehört zu den betriebsamsten und lebenskräftigsten Volksstämmen des türkischen Reiches; schon deßhalb ist ihre Verbindung mit der katholischen Kirche für diese von der größten Wichtigkeit. Früher lag ein Haupthinderniß für die Verbreitung der Union mit der katholischen Kirche in dem Umstande, daß die türkische Regierung die weltliche Jurisdiction der schismatischen Patriarchen über die Unirten anerkannte, was für diese die Quelle fortwährender Verfolgungen wurde. Noch in den dreißiger Jahren mußten viele Tausende ihre Heimath verlassen. Sie ergossen sich über die Küstenländer am schwarzen Meere, und trugen dadurch

viel zur Verbreitung des katholischen Glaubens bei. Es war im November oder December des Jahres 1837, gerade zur selben Zeit, als in Preußen der Kölner Kirchenstreit ausgebrochen war, wo es dem Papste gelang, vom Sultan die Anerkennung der unirten Armenier als einer eignen Nation unter der Jurisdiction ihres eigenen Primas zu Constantinopel und ihres Patriarchen am Libanon zu erwirken. Seitdem hat die Union überaus glückliche Fortschritte gemacht. Was dieselbe noch mehr befördert, ist die Wirksamkeit des Armenischen Collegiums zu Rom, wo ein großer Theil der Priester für die unirte Kirche gebildet wird, und dann mit überlegenen Kenntnissen ausgerüstet in die Heimath zurückkehrt, wo sie dann selbst viele Priester zur Union führen. Aeußerst wohlthätig wirken auch die Häuser der Mechitaristen (s. d. A.) zu Venedig und zu Wien, welche einen großen Theil des Orients mit katholischen Büchern besorgen. Die Mechitaristen auf der Insel St. Lazaro bei Venedig stehen unter türkischem Schutz; sie befolgen die Regel des hl. Benedictus; ihr Abt hat den Rang eines Erzbischofs in p. Die Organisation der armenischen Kirche in der Türkei hat erst unter dem jetzigen Papste ihre entsprechende Ausbildung erhalten. Wahrscheinlich wird sich dieselbe bald auch über den in Persien wohnenden Theil der Armenier ausdehnen, wo die Lazaristen am See Urmiah sehr erfolgreiche Missionen halten. Wie groß die Zahl der unirten Armenier sei, ist heut zu Tage schwer mit einiger Genauigkeit anzugeben. Mindestens kann man sie zu 200,000 Seelen rechnen. Die einzelnen Diöcesen sind folgende: 1) Constantinopel, Erzbisthum. Der Erzbischof hat den Titel eines Primas; sein Gebiet erstreckt sich über die Europäische Türkei. Er vertritt der Regierung gegenüber alle Armenier in Europa und Kleinasien. Allein in Constantinopel rechnet man 30,000 unirte Armenier. — 2) Brussa, Bisthum auf dem gegenüberliegenden asiatischen Küstenlande (Bithynien), ist neu errichtet, und seit 1850 besetzt mit Gregorio Bahadur. — 3) Ancyra (Angora), Bisthum in Galazien, neu errichtet, und seit 1850 besetzt mit Ant. Scisman. Die 6000 Seelen betragende schismatische Gemeinde hat sich mit der katholischen Kirche vereinigt. — 4) Artuin, Bisthum in Kleinasien, neu errichtet, und seit 1850 besetzt mit Timoth. Astagi. — 5) Trapezunt in Pontus, Bisthum, neu errichtet, seit 1850 besetzt mit Jos. Arachial. — 6) Erzerum, Bisthum im eigentlichen Armenien, neu errichtet, und seit 1850 besetzt mit Jos. Hagi. — 7) Hispacan, Bisthum neu errichtet, seit 1850 besetzt mit Joh. Dardarian. — 8) Diarbekir, Bisthum in Mesopotamien, seit 1850 besetzt mit Jac. Batrian. — 9) Mardin, Bisthum in Mesopotamien, Bischof Jos. Ferrachian. — 10) Tokat, Bisthum in Pontus, dessen Administrator immer der Patriarch von Cilicien ist. — 11) Aleppo, Erzbisthum in Syrien, Inhaber Basil Haivalian. — 12) Cilicien, ist der Titel des Patriarchen der Armenier, der seinen Sitz am Libanon hat, und beständiger Administrator der Diöcese Tokat ist. Gegenwärtiger Patriarch ist Mich. Der-Asdnazadrian, mit dem Beinamen Gregorius Petrus VIII. — 13) Adana, Bisthum in Cilicien, gegenwärtig besetzt mit Steph. Holadian. — III. Die Melchiten oder unirten Griechen im alten Antiochenischen Patriarchat. Ueber den Namen Melchiten vgl. den Art. Jacobiten, Kopten rc. in diesem Werke. Auch diese Kirche hat sich in neuerer Zeit, namentlich in einigen Diöcesen, wie Bairut, Aleppo rc. gemehrt, ist aber auch durch Russische Proselytenmacherei und Bestechung nicht geringen Gefahren ausgesetzt. Die Zahl der Melchiten mag sich jetzt auf 60,000 belaufen. Es bestehen folgende Diöcesen: 1) Antiochia, Patriarchat der griechischen Melchiten. Gegenwärtiger Patriarch ist Mazlum. — 2) Damascus, Erzbisthum. Der Patriarch von Antiochia ist jedesmal Administrator dieser Erzdiöcese. Die Stadt Damascus hat 10,000 Katholiken, und mehrere Häuser verschiedener religiöser Orden. — 3) Sidon (Saida) Bisthum in Phönicien. — 4) Tyrus (Sur), Erzbisthum in Phönicien. — 5) Bairut (Berytus), Bisthum in Phönicien am Fuße des

Libanon, der hier beinahe die Meeresküste erreicht. Die Hauptstadt hat ein Jesuitencollegium und ist Sitz dreier katholischer Bischöfe. — 6) Tripolis, Bisthum in Phönicien, an der Meeresküste. — 7) Acre, Bisthum in Paläſtina. — 8) Aleppo, Erzbisthum in Syrien. Die Stadt Aleppo zählt 17,000 Katholiken, die aber in neuester Zeit vielen Mißhandlungen ausgesetzt waren. — 9) Balbeck oder Heliopolis, Bisthum in Syrien am Libanon. — 10) Homs oder Emesa, Bisthum in Syrien (secunda Phoenicia). — 11) Farzuul und Zale, vereinigte Bisthümer in Syrien. — 12) Bosra, Bisthum in Arabien. Alle diese Bisthümer sind besetzt. Außer Bairut haben die Jesuiten eine Niederlassung in der Gegend von Balbeck. Die arabische Provinz Hauran (Auranitis) hat seit dem Ende der dreißiger Jahre wieder katholische Priester. Die Einwohner bekennen sich großen Theils zur katholischen Religion. — IV. Die unirten Syrer (Jacobiten). Die Monophysiten im Antiochenischen Patriarchate bildeten seit dem sechsten Jahrhunderte eine eigene kirchliche Gemeinschaft unter einem Patriarchen. Im 13. Jahrhunderte wurden die ersten Einigungsversuche gemacht, die im 16. Jahrhunderte zu einem dauernden Erfolge führten. In neuester Zeit macht die katholische Kirche mit Ausnahme der Armenier nirgends so große Fortschritte, als unter den Syrern. Unter andern ist die ganze Jacobitische Diöcese Mardin mit ihrem Bischof zur kirchlichen Einheit zurückgekehrt. Man schätzt die Zahl der sämmtlichen Syrischen Christen auf 200,000 Seelen, von denen 40—50,000 zur Union gehören mögen. Es bestehen folgende katholische Bisthümer: 1) Antiochia der Syrer, Patriarchentitel. — 2) Aleppo, Erzbisthum; beständiger Verwalter ist der Patriarch von Antiochia. — 3) Bairut, Bisthum in Phönicien. — 4) Tripolis in Phönicien, Bisthum. — 5) Damascus, Erzbisthum in Syrien. — 6) Homs oder Emesa, Bisthum in Syrien. — 7) Keriatim und Nabk, vereinte Bisthümer. — 8) Bagdad und Mossul, vereinigte Bisthümer in Mesopotamien. — 9) Mardin, Bisthum in Mesopotamien. Alle diese Bisthümer sind besetzt. — V. Die Chaldäer. Die Secte der Nestorianer (s. d. Art.) besteht seit dem fünften Jahrhunderte in den Gegenden des Euphrats und des Tigris bis tief in Persien hinein, fort. Die Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche begann im 15. Jahrhunderte, und setzte sich mit manchen Unterbrechungen fort. Vor 20 Jahren rechnete man 130,000 Chaldäer oder zur katholischen Kirche zurückgekehrte Nestorianer. In den letzten Zeiten haben sie aber durch Krieg und Pest sehr gelitten, so daß ihre Zahl bedeutend zusammengeschmolzen ist. Die Chaldäer haben ihren besondern Ritus mit Chaldäischer Sprache, und stehen unter einem eigenen Patriarchen. Es bestehen folgende Bisthümer: 1) Babylon, Patriarchat der Chaldäer. — 2) Mossul, Erzbisthum. Der jedesmalige Inhaber des Patriarchats von Babylon ist Administrator des Erzbisthums Mossul. Der gegenwärtige Patriarch Jos. Audo, seit dem Jahre 1848 ernannt, war früher Bischof von Amadia. — 3) Diarbekir, Erzbisthum in Mesopotamien. — 4) Gezira, Bisthum in Mesopotamien. — 5) Mardin, Bisthum in Mesopotamien. — 6) Kerkuk, Bisthum in Kurdistan (Assyrien). — 7) Suert, Bisthum in Kurdistan. — 8) Salmas, Bisthum in Armenien, gehört schon zu Persien. Seit 1847 ist dem Bischofe ein Coadjutor beigegeben. — 9) Aderbergan, Bisthum, gegenwärtig verwaltet durch den Bischof von Salmas. Seit 1847 ist Georg. Barscinu zum Coadjutor ernannt. Wir vermissen in der neuesten Ausgabe des Römischen Cracas die Angabe der Diöcese von Amadia. Möglich ist, daß sie mit der früher sehr kleinen Erzdiöcese Diarbekir vereinigt, oder daß die Residenz des Bischofs nach Salmas verlegt ist. Alle angeführten Bisthümer sind besetzt. — VI. Die Maroniten. Vergl. den Art. in diesem Werke. Ueber die frühern Verhältnisse dieses merkwürdigen Volkes, über dessen Stellung zur Eutychianischen Irrlehre und zur katholischen Kirche herrscht noch manches Dunkel, dessen völlige Aufklä-

rung schwer sein möchte. Namentlich ist es durchaus nicht ausgemacht, daß die Maroniten je einen ausgebildeten anerkannt häretischen Lehrbegriff gehabt haben, weßhalb ihre eigene Behauptung, sie wären nie in wesentlichen Dingen von der katholischen Kirche abgewichen, doch nicht so unbedingt zu verwerfen ist, wie es häufig auch von katholischen Schriftstellern geschieht. Schon den Heeren der Kreuzfahrer zeigten sich die Maroniten befreundet, schlossen eine förmliche Vereinigung mit den Lateinern, die sie besonders nach dem Concilium von Florenz (s. d. A.) erneuerten und bis auf den heutigen Tag treu bewahrten. In ihrer Liturgie bedienen sie sich der alten syrischen Sprache, nur daß das Evangelium zugleich in arabischer Sprache gelesen wird. — Der eigentliche Wohnsitz der Maroniten ist die hohe Gebirgskette des Libanon beginnend etwa gegenüber Saida bis hinab nach Tripolis mit allen Zwischenthälern, wo dieses kleine aber kriegerische Volk wie in einer natürlichen Feste Jahrhunderte lang seine Unabhängigkeit behauptet hat. Auch jetzt stehen sie unter eignen christlichen Emiren und bezahlen der Pforte nur einen Tribut. Südlich von ihnen wohnen die kriegerischen, einer mohammedanischen Secte angehörenden Drusen (s. d. A.), und bis in die Samaritanischen Gebirge hinein die Metaulis. Die Maroniten des Gebirges mögen 140,000 Seelen stark sein. Nach und nach haben sie sich aber auch als fleißige Ackerbauer und Kaufleute über die Ebene bis über Damascus und Aleppo hinaus und über die Städte der Küste ausgebreitet. Bairut ist heut zu Tage als die Hafenstadt dieses Bergvolkes zu betrachten, von wo sie nach Cypern hinübergegangen sind. In der Ebene jenseits des Gebirges nach Damascus zu ist Antura als Hauptstadt der Maroniten anzusehen. Im Ganzen kann man das ganze Volk auf 200,000 Seelen anschlagen, die sich alle zur katholischen Religion bekennen. Im Jahre 1840 wollte man die Zahl zu 300,000 angeben, was offenbar zu hoch ist. Seitdem hat aber dieses Volk sehr gelitten. In dem ägyptisch türkischen Kriege standen sie auf der Seite der Aegypter, und waren die Hauptstütze der ägyptischen Macht in Syrien. Frankreichs treulose Politik, die sich selbst unter Ludwig Philipp so gerne den Schein gab, Beschützerin der katholischen Interessen im Oriente zu sein, ohne je den ernstlichen Willen zu haben, für dieselbe etwas Nachhaltiges zu thun, ließ die Maroniten sich in den Kampf gegen die türkische Uebermacht verwickeln, nachdem schon die 4 übrigen Mächte sich für die Rechte der Pforte erklärt hatten, und dieselbe factisch unterstützten. Die Verlassenen wurden förmlich auf die Schlachtbank geführt. Die wilden Albanesen sengten und mordeten ungestraft in den bis dahin so blühenden Gegenden des Libanon, und es hatte den Anschein, als werde die Ausrottung des ganzen Volkes beabsichtiget. England und Rußland war aus politischen und religiösen Gründen an einer Schwächung und Entwaffnung der bedeutendsten katholischen Nation in Syrien und an den Grenzen Palästinas viel gelegen, und Oestreichs Politik war damals in Bezug auf die wichtigsten religiösen Fragen nicht so weitsehend und berechnend, wie die der Feinde der katholischen Religion im entgegengesetzten Sinne. Nach dem endlich erfolgten Abzuge der Albanesen blieb das erschöpfte Volk fortwährenden Ueberfällen und Angriffen von Seiten der Drusen ausgesetzt, die bis nahe vor den Thoren von Bairut die Kirchen, Klöster und Dörfer niederbrannten, und die ganze südwestliche Seite des Gebirges in eine Einöde verwandelten. Seit einiger Zeit scheint größere Ruhe und Sicherheit eingetreten zu sein, aber es wird selbst unter sehr günstigen Umständen noch lange dauern, ehe alle dem Volke geschlagenen Wunden geheilt sein werden. Es bestehen im ganzen Gebiete der Maroniten folgende Oberhirtensitze: 1) Antiochia, Patriarchat. Der Patriarch hat seinen Sitz im Kloster Kannobin, im Gebirge seitwärts von Tripolis. — 2) Bairut, Bisthum. — 3) Cypern, Bisthum, umfaßt nur einige Tausende von Gläubigen. — 4) Sidon, Bisthum. — 5) Tripolis (Trablos), Bisthum. Im Gebiete desselben stehen die berühmten alten Cedern, unter denen am Tage

der Verklärung Christi auf 4 Altären die hl. Messe gefeiert wird. — 6) **Balbeck** oder **Heliopolis**, Bisthum in der Thalebene zwischen dem Libanon und Antilibanon. — 7) **Damascus**, Erzbisthum. — 8) **Gibail** und **Botri**, vereinigte Bisthümer. — 9) **Aleppo**, Erzbisthum. Die Stadt Aleppo oder Haleb ist demnach Sitz des lateinischen apostolischen Vicars, und 4 katholischer Erzbischöfe. Die aufgezählten Bisthümer und Erzbisthümer der Maroniten sind genau nach der neuesten Ausgabe des Römischen Cracas angeführt. — VII. Die **Kopten** in Aegypten. Der Name Kopten (siehe den Artikel in diesem Werke) dient zur Bezeichnung der Monophysiten in Africa. In Aegypten sind sie die Nachkommen der alten christlichen Bevölkerung, die sich unter der Herrschaft der Araber und Saracenen bis auf den heutigen Tag erhalten haben. Seit der Trennung von der allgemeinen Kirche ist jedoch die innere Lebenskraft dieses einst zahlreichen Volkes mehr und mehr erstorben. Schon gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts war ihre Zahl auf 1,400,000 zusammengeschmolzen. Will man den neuesten Nachrichten Glauben beimessen, so zählen sie heut zu Tage kaum mehr 140,000 Seelen. Am zahlreichsten sind sie in Mittel- und Oberägypten. Zur Zeit der Kreuzzüge bemerkte man unter den Kopten keine Bewegung zu Gunsten der katholischen Kirche. Ihre frühere Geschichte und namentlich ihr Verhältniß zu den Arabern, die ihnen großen Theils die Behauptung Aegyptens zu verdanken haben, hatte ihrem ganzen Charakter eine tiefe Abneigung gegen Griechen sowohl als gegen Lateiner eingeprägt, die bis auf den heutigen Tag noch nicht überwunden ist. Doch gelang es besonders vom Anfange des vorigen Jahrhunderts an, einen Theil der ägyptischen Kopten mit der katholischen Kirche zu vereinigen. Bis auf den heutigen Tag sind es die Franciscaner vom heiligen Lande, welche die Hauptmissionsstationen bei den Kopten unterhalten. Die immer häufiger werdenden Niederlassungen abendländischer Christen in Aegypten und die Erfolge der Missionen unter den glaubensverwandten Habessiniern sind geeignet, der Wiedervereinigung der ganzen koptischen Kirche Vorschub zu leisten. Man rechnet heut zu Tage 12—15,000 unirte Kopten. Sie stehen unter einem apostolischen Vicar, der Bischof in p. ist, und seinen Sitz zu Cairo hat. Seit dem Jahre 1832 ist diese Würde durch Th. Abukarim bekleidet, der außer den Franciscanern einen eingeborenen Clerus zur Seite hat. — Außerdem bestehen in Unterägypten noch einige griechische Dörfer (Melchiten), die katholisch sind, und unter der Jurisdiction des melchitischen Patriarchen am Libanon stehen. — Demnach bestehen im ganzen **türkischen Reiche 66 Erzbisthümer und Bisthümer, 11 apostolische Vicariate und 2 apostolische Präfecturen**. Es ist für die Kirche von einem unschätzbaren Werthe, daß so viele zum Theil uralte Sitze und Titel in allen Theilen des alten oströmischen Kaiserreiches erhalten worden sind. Offenbar hat die göttliche Vorsehung auch deßhalb die Erhaltung der alten orientalischen Kirchen, und ihre frühe Trennung von der griechischen Kirche zugelassen, damit das später sich ausbildende Schisma nicht zu mächtig nach Osten und Süden wucherte, und in den berühmten Patriarchaten von Antiochia, Alexandria und Jerusalem nicht unumschränkter Herr würde. So wie die Sachen nun stehen, ist das griechische Schisma außer in seinen neuen allerdings höchst merkwürdigen Eroberungen in Rußland eigentlich nur im Patriarchate von Constantinopel herrschend. Im tieferen Oriente steht die katholische Kirche, was die Zahl der Bischofssitze und der Gläubigen betrifft, ihm ebenbürtig zur Seite, während in Aegypten das griechische Schisma gar keinen Boden, in Arabien aber, in dem alten Barka und Cyrena, in Habessinien 2c. nicht einmal einen Namen hat. Uebrigens kann der Bestand der katholischen Kirche im türkischen Reiche in der Gegenwart keines Weges ein erfreulicher genannt werden. Was mit unglaublicher Anstrengung in einem tausendjährigen Kampfe gegen die Arglist des Schismas und gegen die Alles zertretende Gewalt des Islam erhalten, und oftmals halb in

Trümmer zerfallen immer von Neuem mit unverdrossenem Eifer aufgebaut worden ist, sind nur kostbare Ueberbleibsel einer unendlich glorreichen Vergangenheit, welche die Kirche als ihr Eigenthum beansprucht und immerdar beanspruchen wird; es sind zugleich Samenkörner, die eines kommenden Frühlings harren um zu neuem Blühen aufzusprossen. Was bisher der katholischen Kirche am meisten hinderlich gewesen, ist die vollkommene Unsicherheit aller politischen und socialen Verhältnisse unter dem Drucke des türkischen Despotismus. Die christlichen Völkerschaften sind zu jeder Zeit der Beraubung, Plünderung und Ermordung preisgegeben. Das Familienleben ist nicht gesichert, Ackerbau kann nicht gedeihen, kein Wohlstand des Volkes kann aufkommen. An eine Rechtspflege ist nicht zu denken. Armuth, Unwissenheit, Verkümmerung jeder Art ist das Loos auch der kräftigsten und begabtesten Völkerschaften, die längere Zeit unter dem eisernen Joche eines solchen Despotismus haben leben müssen. Bei der steten Unsicherheit aller Verhältnisse der früher so häufigen Verwaisung der Diöcese und der Unterbrechung einer regelmäßigen Verbindung mit Rom mußte auch Muthlosigkeit der Seelsorger sich bemächtigen. Leicht konnte Willkür und Zuchtlosigkeit um sich greifen, wie solches in Bosnien und Bulgarien geschehen. Auch war bei solcher Lage der Dinge immer die Gefahr vorhanden, daß das kaum geknüpfte Band der Wiedervereinigung der orientalischen Kirchen mit der Mutterkirche bei längerer Unterbrechung der äußeren Verbindung wieder gelockert oder ganz zerrissen wurde. Hier ist es nun zunächst an den christlichen Staaten, durch einen kräftigen Schutz den katholischen Völkern eine ungefährdete Existenz und die Möglichkeit einer geistigen und materiellen Entwicklung zu sichern. Oestreich und Frankreich müssen zu Einem Zwecke zusammenwirken. Namentlich ist dem katholischen Oestreich als Grenznachbarn der Türkei eine wichtige Aufgabe, die es für die ganze Christenheit zu erfüllen hat, zugefallen. Es muß fürs Erste die katholische Bevölkerung in Bosnien und Albanien, die in neuester Zeit in ähnlicher Weise heimgesucht wird, wie in den vierziger Jahren die Maroniten am Libanon, vor Vernichtung bewahren, und es nie außer Acht lassen, daß Englands und Rußlands Politik auf eine Schwächung und Wehrlosmachung der katholischen Bevölkerungen hinarbeitet. Oestreich hat für die Länder des Orients auch in geistiger Hinsicht eine große Mission zu erfüllen. Schon jetzt sind häufig die Bischofstühle in Albanien, Serbien rc. mit Männern aus Oestreich besetzt, und viele der Priester in den türkischen Provinzen machen ihre geistlichen Studien in Ungarn. Am Libanon und in Palästina wird kein größeres Unternehmen ausgeführt, es sei denn, daß Oestreich durch fromme Gaben die Geldmittel dazu schaffte. Allein schon die jährlich in der Charwoche im ganzen Staate gehaltene Collecte für das hl. Grab bringt durchschnittlich 50—70,000 Gulden ein. Diese Missionsthätigkeit muß nur noch förmlicher organisirt und mehr belebt werden. Die Wiederherstellung der großen Missionsorden der Jesuiten und Redemptoristen im Kaiserstaate kann für die Missionen im Oriente nur förderlich sein. Jedoch steht für Aegypten, Palästina, Syrien und die Euphratländer auch noch in anderer Hinsicht eine Veränderung bevor, die auf die kirchlichen Verhältnisse nicht ohne günstige Rückwirkung bleiben kann. Auf der großen Straße gelegen, die Ostindien mit Europa verbindet, werden diese Länder immer mächtiger in den Strom des Weltverkehres hineingezogen. Nicht lange mehr wird es dauern, so bauet man in Aegypten zum rothen Meere eine Eisenbahn. Auch das Thal des Euphrats wird nicht lange nachher eine Eisenbahnverbindung mit der Syrischen Küste bekommen, und so steht eine Veränderung aller äußeren Verhältnisse bevor, wodurch die bisher in großer Abgeschlossenheit von der übrigen Welt lebenden orientalischen Völker völlig außer Fassung gebracht werden müssen. Die häufigere Berührung mit den Europäern, deren Ueberlegenheit sich in jeder Beziehung geltend machen wird, muß dazu dienen, den Widerstand der in Eigensinn erstarrten

Secten gegen die allgemeine Kirche zu brechen. Dann wird sich zeigen, wie überaus wichtig es für den Sieg der katholischen Kirche ist, daß überall in diesen fernen Gegenden des Orients Anknüpfungspuncte erhalten sind, und daß schon zum Voraus die Wohnstätten in Bereitschaft gesetzt werden, welche bestimmt sind, den wieder zum fruchtbaren Wachsthum gedeihenden Herden ein Obdach zu sichern. [Eduard Michelis.]

Turketul, Abt des Klosters Croyland, s. Ingulf.

Turlipins, s. Albigenser und Brüder und Schwestern des freien Geistes.

Turniere (torneamenta im mittelalterlichen Latein). Diese ritterlichen Kampfspiele wurden wegen der dabei vorkommenden Unordnungen, und besonders wegen der vielen Verluste an Menschenleben, die man so oft dabei zu beklagen hatte, bald von Bischöfen, Päpsten und Synoden verboten. So erließ eine Synode zu Rheims unter Innocens II. a. 1131 Verbote dagegen — hauptsächlich wegen der Verluste an Menschenleben und der Gefahren für die Seelen — und bestimmte, daß diejenigen, welche darin fallen, wenn ihnen auch die Sacramente der Buße und des Abendmahls nicht verweigert werden dürfen, doch das kirchliche Begräbniß nicht erhalten sollen. Dieselbe Bestimmung sammt der verhängten Censur gibt das II. Lateranconcil unter Innocens II. a. 1139 und das III. unter Alexander III. a. 1179 (Conc. Lat. III. cap. 20). Auch Eugen III. hatte ein ähnliches Verbot erlassen. Als Philipp der Kühne von Frankreich bei Gelegenheit mehrerer Festlichkeiten die vorher sistirten Turniere wieder aufgenommen und erlaubt hatte, schrieb Papst Nicolaus III. seinem Legaten in Frankreich, ihn aufs Schärfste tadelnd, daß er nicht sogleich eingeschritten und befahl ihm, gegen alle die Adeligen und Ritter, die daran Theil genommen, sogleich die Excommunications-Sentenz zu verkünden. Wollten sie demüthig um die Absolution nachsuchen, so sollte man sie ihnen gewähren unter der Bedingniß, daß sie eidlich gelobten, nie mehr zu diesem Vergnügen zurückzukehren. a. 1279. Doch konnte die Kirche mit All dem nicht ganz durchdringen. Die Turniere z. B. in Frankreich hörten erst auf, als König Heinrich II. 1559 an den Folgen einer im Turnier erhaltenen Wunde starb. Fleury, histoire eccles. tom. XVIII. a. 1279. n. 29. [Kerker.]

Turnus nennt man die Reihenfolge, in welcher mehrere Gleichberechtigte oder Gleichverpflichtete sich in die Ausübung eines gemeinsamen Rechtes oder einer gemeinsamen Obliegenheit zu theilen haben. Dieß ist z. B. der Fall, wo ein einheitliches Präsentationsrecht durch mehrere an der Stiftung einer Kirche oder eines Kirchenamtes betheiligte Privatpatrone oder durch die Mitglieder eines geistlichen Collegiums abwechselnd ausgeübt; oder aber wo bestimmte Amtsverrichtungen z. B. die Abhaltung der täglichen Chormesse von den Capitularen oder Conventualen eines Stiftes oder Klosters der Reihe nach vorgenommen werden sollen. Derjenige, den eben die Reihe trifft, heißt Turnarius; der Turnus selbst aber kann behufs der Ausrichtung einer Obliegenheit je nach Tagen, Wochen &c., oder wenn es sich um Ausübung eines Nominations- oder Präsentationsrechtes handelt, entweder nach den Monaten der eintretenden Pfründevacatur oder nach Erledigungsfällen wechseln. In welcher Reihenfolge aber die Einzelnen nacheinander zum Zuge kommen sollen, ob nach deren Rangverhältniß oder nach ihrem Dienstesalter &c., ist gewöhnlich schon durch Gesetz, Statut oder Herkommen festgestellt, oder kann in Ermangelung positiver Normen durch gütliches Uebereinkommen der Mitglieder bestimmt werden; nur bedarf es letzteren Falles des einmüthigen Beschlusses aller Betheiligten. Vergl. dazu den Art. Capitel. [Permaneder.]

Turrecremata, Johannes, s. Johannes von Turrecremata.

Turrecremata, Thomas, s. Inquisition.

Turselin, Horatius, Jesuit. Geboren zu Rom im J. 1545, trat er früh

in den Orden der Jesuiten, in welchem er 20 Jahre die Literatur lehrte. Dann wurde er Rector des Seminars zu Rom, sodann des Collegiums zu Florenz, endlich des von Loretto. Er starb im J. 1599 zu Rom, 54 Jahre alt. — Seine bekanntern Werke sind: 1) De Vita Franc. Xaverii, in 4. 6 Bücher. Rom 1596. — 2) Historia Lauretana in 8., geschrieben, wie überhaupt Turseln's Werke, mit großem Geschmacke, wogegen die historische Glaubwürdigkeit vielfach angestritten wird. 3) Eine Abhandlung von den Partikeln der lateinischen Sprache. 4) Ein Abriß der allgemeinen Geschichte, vom Anfange der Welt bis zum J. 1598, fortgesetzt von dem P. Philipp Briet bis zum J. 1665. Gerühmt an diesem Werke wird die gute Latinität, die Gediegenheit der leitenden Gedanken in der Auffassung und Darstellung der Ereignisse; getadelt wird die Unsicherheit der Zeitrechnung und der Mangel an kritischer Sichtung. Das Werk wurde vielfach gebraucht und übersetzt.

Turteltaube (תּוֹר onomatop. wie turtur und *τρυγών*, *τρίζω* girren) ein Zugvogel, weßhalb sie im hohen Liede als Bote des Frühlings (2, 12) aufgeführt wird; sie bringt ihren Winter in Aegypten, den Sommer in den kühlern Gegenden der mittelländischen Nordgestade und des gebirgigen Palästina zu. In beiden Ländern gibt es ihrer sehr viele, da der Mohammedaner für die Tauben eine hohe Verehrung hat, die bei allen seinen großen Moscheen (zu Mecca, Constantinopel, Cairo u. s. w.) und an den Grabstätten der Heiligen Freistätten haben. Noch zur Zeit des Eusebius wurden zu Ascalon unzählige Tauben gehalten, und das Verbot sie zu tödten war noch immer in Kraft (Praep. evang. l. VIII). Da ihnen Niemand etwas zu leid thut, werden sie sehr zutraulich und zahm und dienen somit den Dichtern als Bild der sanften, wehrlosen Unschuld Ps. 74, 19: „Gib nicht dem Gierleben (d. i. der Raubsucht der Feinde) hin deine Turteltaube (dein wehrloses, unschuldiges Volk).“ Die Turteltaube ist kleiner als die Feldtaube und nach ihrem Gefieder mit grauem Rücken und röthlich-weißer Brust hinlänglich bekannt. Bei den Cultusvorschriften kommen die Turteltauben neben der jungen Haustaube, theils als Substitute für ein anderes gesetzliches Opferthier bei den Armen, theils als selbstständige Opfer vor. Als Substitute treten sie ein bei Sünd- und Schuldopfern, sowie bei freiwilligen Brandopfern. Brachten Arme ein Sündopfer, so war ihnen gestattet für die junge Ziege oder das weibliche Lamm ein Paar Turteltauben oder junge Haustauben zu substituiren, von denen die eine als Sündopfer nach der Sprengung ihres Blutes den Priestern zum Genusse (Jos. Antiqu. III, 9. § 3) zufiel, die andere als Brandopfer ganz verbrannt wurde (Lev. 5, 7—13). Hieher gehört Luc. 2, 24. Als selbstständige Opfer kommen sie bei Blut- und Samenflüssigen und bei den Nasiräern vor. Erstere nämlich brachten am achten Tage nach ihrer Heilung ein Paar Turteltauben oder junge Tauben, die eine als Sünd- die andere als Brandopfer dar (Lev. 15, 14). Letztere gleichfalls am achten Tage, wenn sie sich durch eine Todtenberührung verunreinigt hatten, worauf die Weihezeit von neuem begann (Num. 19, 11). Bei der Turteltaube wird das Alter nicht bestimmt, während bei der Haustaube immer das Prädicat „jung“ steht; die Rabbinen sagen darüber, daß die Turteltaube opferfähig sei, wenn ihre Federn zu glänzen anfingen, während die Haustauben dann gerade nicht mehr geopfert werden durften (Siphra. fol. 94. 1. 2. Abarbanel in praef. ad Lev. 2. Maimon. de natione sacrif.). Der Grund davon liegt in dem Werthe dieser Thiere, da die Turteltaube im reifern, die Haustaube im zärtern Alter werthvoller ist, wie schon Bochart bemerkt: turtures in matura, columbae in tenera aetate maxime praestant. Beim zweiten Tempel wurden eigens Tauben gehalten, welche zum Opfer an Ort und Stelle gekauft werden konnten; unter den 15 Tempelbeamten wird (Mischna, Schekalim, 5, 1) Petachja (פתחיא) mit großen Lobpreisungen als „Vorsteher über die Tauben“ aufgeführt, wozu wegen der Frage nach der Tüchtigkeit

oder Untüchtigkeit zum Opfer (ob כשר oder פסול) ein besonders erfahrener Mann nothwendig schien (vergl. oben die Bestimmung der Rabbinen über die Tauben). [Schegg.]

Tutilo, Mönch zu St. Gallen, s. Gallen, St., Notker und Sculptur.

Tutiorismus, s. Probabilismus.

Tutor heißt derjenige, der für einen Unmündigen, welcher nicht in väterlicher Gewalt steht, zur Vertretung der Interessen desselben insbesondere zur Verwaltung seines Vermögens aufgestellt ist. Insofern ist der Tutor von dem Curator oder Vermögensverwalter für Minderjährige, Rasende, Blödsinnige, gerichtlich declarirte Verschwender und sonstige zur eigenen Abschließung von Rechtsgeschäften unfähigen Personen (s. Curator, Bd. II. S. 944) zu unterscheiden, obgleich die Rechte und Verbindlichkeiten desselben im Wesentlichen mit denen des Curators zusammenfallen. Daher kann auch der Tutor gleich dem Curator, so lange er über das Vermögen seines Mündels (Pupillen) noch nicht Rechnung gestellt hat, und von seiner Vormundschaft (tutela) entbunden ist, ex defectu libertatis (s. Irregularität, Nr. 5, Bd. V. S. 835) nicht licite ordinirt werden (c. un. X De oblig. ad rat. I. 19).

Tychicus wird im N. T. mehrere Male als Begleiter und Gehülfe des Apostels Paulus genannt, der ihn auch wahrscheinlich zum Christenthum bekehrt hatte. Paulus nennt ihn carissimus frater et fidelis minister in Domino (Ephes. 6, 21. Col. 4, 7). Er war aus Kleinasien (Apg. 20, 4). Er war der Ueberbringer der Briefe an die Ephesier (Eph. 6, 21. 22) und Colosser (Col. 4, 7. 8). Außerdem wird er noch Tit. 3, 12. und 2 Tim. 4, 12. erwähnt. Vgl. den Art. Paulus. — Sonst ist über Tychicus nichts Sicheres bekannt. Spätere griechische Nachrichten machen ihn zu einem der 70 Jünger (?), und zum Bischof von Colophon in Jonien oder von Chalcedon in Bithynien oder von Neapolis auf Cypern oder zum Diacon zu Paphos auf Cypern, Letzteres wohl mit Rücksicht auf die Bezeichnung *διάκονος* Eph. 6, 21; Col. 4, 7. Paphus gibt auch das römische Martyrologium (29. Apr.) als seinen Sterbeort an. Sein Fest ist in den griechischen Martyrologien auf den 8. oder 9. Dec., in den lateinischen auf den 19. oder 29. Apr. angesetzt.

Tychonius, s. Hermeneutik.

Typen, Vorbilder. Die biblische Auslegungskunde unterscheidet mit Recht zwischen Wort- und Sach-Sinn (Vergl. den Art. Hermeneutik). Der Sachsinn begreift jene Vorstellungen in sich, welche durch eine bedeutsame Handlung angezeigt werden; sei es nun, daß diese als eine geschehene erzählt, oder als eine zu setzende angeordnet wird. Eine solche Handlung kann aber entweder eine gemeinhin symbolische und eines bloß menschlichen Ursprungs sein, wie das Symbol der eisernen Hörner, deren sich der falsche Prophet Zedekia 3 Kön. 22, 11 bediente; oder die Sache wird auf eine Fügung oder Anordnung Gottes zurückgeführt, worin ein mystischer Sinn liegt (s. d. Art.). Eine besondere Art des mystischen Sinnes ist endlich der typische, welcher aus den im Alten Bunde enthaltenen Vorbildern, Typen, des Messias und seiner Gnadenanstalt erkannt wird. Den Ausdruck Typus, *τύπος* (welcher ursprünglich Mal, Malzeichen bedeutet, dann aber auch Bild überhaupt, d. i. Bildniß, Apg. 7, 43; Muster ebend. 44, Beispiel, Vorbild Philipp. 3, 17) finde ich in exegetischer Beziehung gebraucht von Philo de mundi opificio, wo er über die Erzählung von der Verführung der ersten Menschen durch die Schlange bemerkt: „Dieß ist nach Art der Typen (*τύπων*) gesagt, welche zu sinnbildlichem Verständniß (*ἐπ' ἀλληγορίαν*) einladen." Phil. opp. ed. A. F. Pfeiffer tom. I. p. 108. In den Schriften des Neuen Bundes sind besonders zwei Stellen bemerkenswerth, nämlich Röm. 5, 14., wo Adam *τύπος τοῦ μέλλοντος*, d. i. ein Vorbild des Künftigen,

des Christus, genannt wird; und 1 Petr. 3, 21., wo die Taufe als ἀντίτυπον der den Noe von der Wasserfluth rettenden Arche entgegengestellt, und dadurch jene Begebenheit als τύπος der Taufe gedacht wird. So bildete sich der christliche Sprachgebrauch, die in den hl. Büchern des Alten Bundes enthaltenen und im Neuen Bunde sich erfüllenden Vorbilder des Erlösers Typen zu nennen. Daß aber ein solches Herbeiziehen alttestamentischer Begebenheiten oder Anordnungen und ihre Zusammenstellung mit der Heilsanstalt des Neuen Bundes nicht etwas Willkürliches, sondern im ewigen Plane der Entfaltung der Anstalten Gottes zur Beseligung des Menschengeschlechtes begründet sei, läßt sich auf folgende Weise darthun. a) Klare und bestimmte Aussprüche der hl. Bücher zeugen für diesen engen Zusammenhang des Alten und Neuen Bundes. Τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς schreibt Paulus Röm. 10, 4., und zwar so, daß Christus nicht gekommen ist, das Gesetz aufzuheben, sondern zu vollenden, Matth. 5, 17., und sowohl selbst zu vollbringen, als an sich vollbringen zu lassen, was in dem Gesetze und den Propheten und den Psalmen von ihm voraus verkündet war Matth. 26, 14. Luc. 24, 27. 44—46. Daß aber diese Erfüllung des Alten Bundes durch Christus nicht auf die eigentlichen Weissagungen dem Wortsinne nach beschränkt werden dürfe, sondern auch die im mystischen Sinne zu verstehenden Sinnbilder des verheißenen Messias in sich schließe, liegt in den Worten Jesu bei Luc. 24, 44. 46: „Es muß Alles erfüllet werden, was in dem Gesetze Mosis, in den Propheten und den Psalmen von mir geschrieben ist. — So ist es geschrieben, und so mußte Christus leiden und auferstehen von den Todten." Nun aber finden wir in dem Gesetze Mosis keine Weissagung von dem Leiden des Heilandes dem wörtlichen Sinne nach; wir finden aber viele in den Cultusanstalten des A. Bundes, wie sie in den Büchern Mosis vorgeschrieben werden, auf welche Christus in der angegebenen Stelle verweiset. Noch deutlicher spricht sich hierüber der Brief an die Hebräer aus. Die Priester des Alten Bundes, heißt es 8, 5., „dienen dem Vorbilde und Schattenriß, ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ, des Himmlischen." In das Allerheiligste durfte der Hohepriester jährlich nur einmal hinein gehen, „indem der hl. Geist dieß anzeigte, daß der Weg in das Heiligthum noch nicht geöffnet sei, so lange das erste Gezelt Bestand habe; — Christus aber kam als Hoherpriester zukünftiger Güter u. s. w." 9, 8. 10. Und zwar hat er sein eigenes Blut als Sühnopfer dargebracht (12), so wie auch nach dem Gesetze die Reinigung durch Blut geschieht (22). „Es werden daher die Abbilder, ὑποδείγματα, dessen, was im Himmel ist, durch diese (blutigen Sühnopfer) gereiniget; das Himmlische selbst aber durch vortrefflichere Opfer als jene. Denn Christus ging nicht in ein von Menschenhänden errichtetes Heiligthum ein, das nur ein Gegenbild (ἀντίτυπα) des wahren wäre, sondern er ging in den Himmel ein. VV. 23. 24. „Das Gesetz hatte bloß den Schatten der zukünftigen Güter, nicht die Darstellung der Sache selbst; Christus aber hat durch Eine Opferung diejenigen, welche geheiliget werden, auf immer zur Vollendung gebracht." 10, 1. 14. Wollte Jemand einwenden, der Apostel habe sich im Hebräerbriefe bloß an die Lehrmeinungen seiner Leser angeschlossen, ohne ihnen aus eigener Ueberzeugung beizupflichten (eine Annahme, die auch aus andern Gründen unzulässig ist — s. d. A. Accommodation); so ist zu erwiedern, daß Paulus noch in mehreren Sendschreiben bei Gelegenheit die nämliche Lehre ausspricht. Im Briefe an die Colosser heißt es 2, 16. 17: „Niemand richte euch über Speise und Trank, oder in Betreff eines Festes, oder des Neumondes oder der Sabbathtage, was nur der Schatten des Zukünftigen ist, das Wesen aber ist bei Christus, τὸ δὲ σῶμα Χριστοῦ." In gleichem Sinne schreibt er auf das jüdische Ostermahl hinweisend: „Unser Osterlamm, Christus, ist geschlachtet." 1 Cor. 5, 7. Und von dem Felsen, aus welchem in der Wüste wunderbarer Weise ein Quell hervorströmte, heißt es: „Dieser Felsen aber war

Christus." Ebend. 10, 4. Auch in der Geschichte von Abraham und seinen beiden Frauen mit deren zwei Söhnen findet Paulus etwas Bedeutungsvolles: „Das ist sinnbildlich gesprochen" ἀλληγορούμενα. Gal. 4, 22 ff. Aus den Briefen des hl. Petrus wurde schon oben eine Stelle angeführt: in den Schriften des hl. Johannes ist besonders entscheidend jene Stelle des Evangeliums, wo die 2 Mos. 12, 46. vorkommende Anordnung, dem Osterlamme kein Bein zu brechen, vorbildlich auf den Umstand bezogen wird, daß Christo am Kreuze die Glieder nicht gebrochen wurden. „Dieß ist geschehen, damit die Schrift erfüllet würde: ihr sollet ihm kein Bein brechen." Joh. 19, 33 ff. b) Maßgebend für die katholische Schriftauslegung ist die Lehrbestimmung der Kirche Conc. Trid. Sess. IV. Wie aber die Kirche über die Frage von den Typen urtheile, erhellet aus ihren liturgischen Gebetsformeln, welche tief in's Alterthum hinaufreichen, z. B. aus dem Canon der Messe, aus der Liturgie des Charsamstags und des Osterfestes. Was die hl. Väter anbelangt, verweise ich Kürze halber auf d. Art. Mystischer Sinn. Denn was sie von dessen Berechtigung sagen, bezieht sich auch, und wird von ihm angewendet auf die Typen. Auf die Frage endlich, wo ein Typus in der Schrift anzunehmen sei, antworte ich mit Hinweisung auf den erwähnten Artikel: 1) ein Typus ist anzuerkennen, wo die hl. Schrift des neuen Bundes ausdrücklich auf ein Vorbild des alten Bundes hinweiset. Außer den schon erwähnten Fällen, ziehe ich noch hieher: Matth. 12, 39. 40. Joh. 3, 14. 15. Hebr. 7, 1—4. 11, 17—19. Außerdem zeugt 2) für das Dasein eines Typus die erklärte Lehransicht der Kirche verbunden mit der exegetischen Tradition der Väter. 3) Endlich soll hier alles Willkürliche ausgeschlossen werden. Denn der Ausleger der hl. Schrift ist nicht berechtiget, seine Einfälle in die Bibel hineinzutragen, also auch nicht nach Belieben Vorbilder auszusinnen, sondern er muß sorgsam erforschen, ob sich an einer Stelle nach katholischen Grundsätzen eine typische Bedeutsamkeit nachweisen und rechtfertigen lasse. Vergl. Unterkircher, Hermen. bibl. cath. ed. 3. §§ 8. 90. Kohlgruber, Herm. bibl. gen. §§ 191. 192. Wilke, bibl. Hermen. n. kath. Grundsätzen S. 572 ff. Vgl. hiezu die Art. Allegation und Exegese Bd. III. S. 832 u. 838. [Hofmann.]

Typus des Kaisers Constans II., s. Constans II., Monotheleten und Theodor I.

Tyrannus (τύραννος) hieß der Ephesier, in dessen Schule oder Lehrsaale (σχολή) der Apostel Paulus auf seiner dritten Missionsreise zwei Jahre lang Lehrvorträge hielt (Apg. 19, 8.). Während manche das Wort tyrannus hier nicht als Eigennamen fassen, sondern als Bezeichnung eines Gebieters oder Herrschers (cf. Calmet, diction. biblicum s. v.), streiten andere darüber, ob Tyrannus ein Jude oder ein Heide gewesen sei (vgl. Winer, Realwörterb. II. 636). Das erstere ist aber schwerlich richtig, weil das Wort tyrannus zu jener Zeit schon einen schlimmen Nebenbegriff hatte und darum Lucas, weil der Mann doch als ein Begünstiger des Apostels Paulus erscheint, wohl keine solche Benennung für ihn gewählt haben würde. Daß er ein Jude gewesen sei, ist auch nicht wahrscheinlich, weil die damaligen Juden zu Ephesus außer der Synagoge schwerlich noch andere Schulen zum Zwecke öffentlicher Unterweisung im Gesetze hatten, und falls sie solche gehabt haben sollten, doch die Vorsteher derselben sich nicht mit einem Manne einlassen durften, der sich von der Synagoge hatte zurückziehen müssen. Am wahrscheinlichsten war Tyrannus ein geborner Heide, der eine Rhetorschule hielt und dieselbe dem Apostel zur Benützung einräumte, weil er sich zum Christenthum hingezogen fühlte, oder dasselbe vielleicht schon angenommen hatte.

Tyro, s. Theodor von Amasea.

Tyrus, Gründung. Tyrus wurde nach Jos. Flav. (Antiqu. VIII. 3, 1.) 240 Jahre vor Erbauung des salomonischen Tempels gegründet, was Justinus

(hist. XVIII. 3.) näher durch die Angabe motivirt, daß Sidonier, bedrängt vom Philisterkönige von Ascalon (a rege Ascaloniorum?) auf Schiffen nach Inseltyrus, Schutz suchend, geflohen seien, ein Jahr vor der Eroberung Trojas. Diese so bestimmt lautende Nachricht sucht Movers mit den andern über ein ungleich höheres Alter von Tyrus (vgl. Herodot II. 43. 44. wornach Tyrus, wie ihm die Priester versicherten, schon 2300 Jahre stand; Strabo XVI. 2., der es die größte und älteste Stadt Phöniciens nennt; Curtius IV. 4, 19. u. f. w.) und dessen Nennung im Buche Josue (19, 29.) dadurch auszugleichen, daß er die Angabe des Josephus auf eine spätere sidonische Ansiedelung bezieht, welche sich, bedrängt oder vertrieben, auf Inseltyrus festsetzte, worin ihm, im Wesentlichen wenigstens schon Clericus, des Vignoles (Chron. II. p. 22.), Jahn und Andere beistimmen. Clericus bemerkt über Josephus mit Verweisung auf Herodot: facile potuit tam parum accuratus historicus instaurationem Tyri cum ejus primis initiis miscuisse. Die erste Anlage von Tyrus geschah, wie es in der Natur der Umstände lag, und der Name *Παλαίτυρος* (vom festländischen Tyrus) hinreichend bezeugt, am Festlande der phönicischen Ebene. Die Besetzung der nur 500 Schritte vom Ufer entfernten Insel erfolgte unmittelbar darauf, sowie Tyrus Schifffahrt zu treiben begann, schon aus dem Grunde, weil die Stadt auf dem Festlande keinen Hafen hatte. Movers vindicirt daher mit Recht gegen Hengstenberg (de reb. Tyr. Berol. 1832) für beide Anbauten ein relativ gleiches Alter; es waren von Anfang an Zwillingsstädte, nur daß Palätyrus, wenn wir bei dem Bilde stehen bleiben dürfen, die Erstgeborne war. Der Name Tyrus (צוֹר, Fels) wurde von der Insel, die ein Felseneiland ist, auf die Doppelstadt übergetragen, weil sich Tyrus gerade durch seine Lage auf einer Insel von den übrigen Städten auszeichnete und seine ganze Bedeutung der Insel verdankte. — Lage: Das heutige Szur (صور, ein offener Flecken mit etwa 3000 Einwohnern in meistentheils schlechten, hölzernen Hütten) liegt 10 Stunden (200 Stadien) südlich von Sidon auf einer durch einen Damm mit dem Festlande verbundenen, dem Ufer parallel laufenden, langhingestreckten Insel im Umfange von ungefähr einer Meile. Der Damm, welcher die 500 Schritt entfernte Insel mit dem Festlande verbindet, wurde erst durch Alexander aufgeschüttet. Außerdem unterschied sich das alte Tyrus von dem spätern auch noch dadurch, daß es zwei Inseln hatte, deren eine, die kleinere, ganz verschwunden ist, wahrscheinlich in Folge eines Erdbebens, von denen Tyrus so oft und schrecklich heimgesucht wurde, daß *τὰ ἐν Τύρῳ κακά* (Pseudocallisth. I. 35.) sprichwörtlich wurde. Inseltyrus zerfiel nach den Aufzeichnungen der Alten, welche Movers mit der ihm eigenen Genauigkeit gesammelt hat, in die Altstadt auf der westlichen Seite der Halbinsel, den Eurychorus (*Εὐρόχωρος*) am östlichen dem Festlande zugewendeten Theile auf einem vielfach aufgeschütteten Grunde, und in die Neustadt, jene zweite kleine Insel, die nun vom Meere weggespült ist. Auf dem Eurychorus waren das Forum und da er zwischen den beiden Häfen lag, die Räumlichkeiten (Bazars) für die Waaren; in der Neustadt befand sich das größte Heiligthum von Tyrus, der berühmte Tempel des Melkart, daher sie auch heilige Insel und Wohnsitz der Götter genannt wurde. Sie war wie es scheint weiter nicht bewohnt und von Hiram durch einen Wall mit der größern Insel verbunden worden. In der Altstadt, dem eigentlichen Inseltyrus, waren die Königsburg, das Agenorium (Heiligthum des Agenor-Baal), der Tempel des Heracles und der Astarte mit dem Gros seiner weltberühmten, hohen Paläste. Tyrus hatte zwei Häfen; der berühmtere war der nördliche, der sidonische genannt, der obgleich jetzt klein und halb versandet, noch im Mittelalter für einen der schönsten Seehäfen galt; der kleinere, südliche, dem Continente zugewendet, mit dem Beinamen der ägyptische, wurde seit der Aufwerfung des Dammes durch die Strömung

nach und nach ganz verschüttet. Zur Zeit Alexanders war die ganze Insel bis auf die beiden Hafenmündungen mit einer 150 Fuß hohen Mauer umgeben, welche in's Meer selbst hineinreichte, so daß keine Sturmleiter angelegt werden konnte, und eine Eroberung unmöglich schien. Die Ebene gegenüber der Insel mit einer Breite von zwei Meilen und einer Längenausdehnung von sechs Meilen ist ein wahrer Fruchtgarten, ein üppiger Humus von starken Quellen durchströmt und einem so warmen Clima, daß selbst das Zuckerrohr in früheren Zeiten reifte. Hier war die alte Stadt, welche zur Zeit ihrer Blüthe eine große Ausdehnung gehabt haben muß, da sich ihre Ueberreste noch zur Zeit Strabo's eine Meile südlich und nördlich über die Ausdehnung von Inseltyrus hinaus erstreckten, und Plinius (V. 17.) dem Areale der Doppelstadt einen Umfang von 19,000 Schritten (3 Meilen) gibt. Aber schon zur Zeit Alexanders war Alttyrus, theils durch mehrfache Eroberungen (Salmanassar, Nebucadnezar) theils durch Erdbeben in Verfall gekommen. Mit den Trümmern dieser herrlichen Metropole füllte er den Meercanal aus, wodurch Inseltyrus selbst in seine Gewalt fiel. Die heut zu Tage noch reiche Quelle bei Ras el-Ain (d. i. Quellenhaupt) eine Stunde südlich von Tyrus versah beide Städte mit Wasser, große Aquäducte, noch vielfach benützt, leiteten das Wasser über den Isthmus auf die Insel, das früher wohl von Schiffen, wie noch gegenwärtig in Venedig, geholt wurde; denn gegen die Hypothese Movers, der eine unterirdische Wasserleitung durch das Meer annimmt, steht außer dem Stillschweigen der Alten wohl schon die Einrede der Möglichkeit. Wasser vom Festlande war nicht absolut nothwendig; Inseltyrus hat einen guten Brunnen, der nur 15 Fuß tief einen so sichern Zufluß hat, daß er nie ausgeschöpft wird, und muß dieß auch schon in der alten Welt gehabt haben, anders wären fünf- und dreizehnjährige Belagerungen, die Tyrus aushielt, nicht denkbar. Bloß auf Regenwasser beschränkt würde auch bei uns, wo die Regenmenge doch viel größer ist, keine Stadt fünf Jahre aushalten. Wir dürfen die Nachricht bei Jos. (Antiqu. IX. 4, 2. Richter II. 277.) nicht urgiren; sie berechtiget uns keineswegs zur Annahme, daß Inseltyrus im achten Jahrh. v. Chr. noch ohne Brunnen gewesen sei. — Geschichte: Die älteste Geschichte kennt nur Sidon und schweigt von Tyrus; seit der Ansiedelung sidonischer Colonisten aber auf Inseltyrus (1200 v. Chr.) tritt Sidon zurück, das nur schwere Unfälle zu einer solchen, fluchtartigen Uebersiedelung vom Festlande auf eine geschütztere Insel bewogen haben konnten. Anfangs stand Tyrus noch unter Sidon, aber nach kurzer Zeit machte es sich unabhängig und riß selbst die Hegemonie an sich; denn 100 Jahre später (1100 v. Chr.) sehen wir es schon im Besitze einer mächtigen Flotte, mit der es Gades gründet, sich Tartessus unterwirft, und großartige Colonien auf dem nördlichen Ufer Africas anlegt. Zur Zeit Samuels gab es schon eigene Fürsten von Tyrus (Sirach. 46, 18.), als König wird Abibaal, der Vater des Hiram zuerst namentlich aufgeführt. Sein Sohn Hiram (חִירָם, nach dem phön. חירם) ist der bekannteste und berühmteste König von Tyrus. Er stand in einem freundschaftlichen Verkehre mit David und Salomo, der sich auch in den spätern Jahrhunderten zwischen beiden Regentenhäusern forterhielt und sich durch Wechselheirathen zum großen Nachtheile Israels fester knüpfte. Die Macht von Tyrus hob sich durch seinen Handel und seine Colonieen ungestört, bis es vom achten Jahrhunderte an mit den Weltreichen in Conflict kam. Der Assyrier Salmanassar brachte die Stadt trotz fünfzehnjähriger Belagerung noch nicht in seine Gewalt; dieß gelang dem Chaldäer Nebucadnezar im sechsten Jahrhunderte freilich erst nach dreizehnjähriger Einschließung, sei es daß er Tyrus eroberte, oder wie Movers will durch Capitulation. Zum dritten Male wurde die Stadt von Alexander angegriffen, und nach siebenmonatlichen ungeheuren Anstrengungen erobert. Doch zerstörte er sie nicht, und sie kam immer noch als bedeutende Stadt und Festung zuerst an Syrien, dann an die Römer. Zur Zeit

Christi war sie eine blühende Handelsstadt. Er betrat selbst ihr Gebiet (Matth. 15, 21. Marc. 7, 24.), und Paulus kam dahin auf seiner Reise nach Jerusalem. Frühe wurde sie ein Bischofssitz; Hieronymus nennt Tyrus die erste und größte Stadt Phöniciens. Zur Zeit der Kreuzzüge war sie noch sehr fest und mächtig; erst 1125 wurde sie von den Kreuzfahrern erobert, nach etwas mehr als 150 Jahren ergab sie sich an Melek el-Aschraf, der die Befestigungen schleifen und Tyrus zu einer offenen Stadt machen ließ. Von Jahrhundert zu Jahrhundert sank es tiefer; Erdbeben und Ueberfluthungen schwemmten seinen Boden weg und machten die Insel zu einem kahlen Felsen, erfüllend das prophetische Wort: „Ich schwemme ihre Erde hinweg und mache sie zum dürren Felsen; ein Platz zum Ausbreiten der Fischernetze sei sie mitten im Meere (Ezech. 26, 14.)." [Schegg.]

Tyrus, Aftersynode zu, s. Athanasius.

Tzschirner, Heinr. Gottlieb, protestantischer Theolog, geb. 1778 zu Mitweida in Sachsen, Docent der Theologie auf der Universität Wittenberg zuerst im J. 1800, dann nach mehrjähriger Unterbrechung im practischen Dienste wieder 1805. Nach Schröckhs Tode übernahm Tzschirner, der bereits 1805 eine „Geschichte der christlichen Apologetik" herausgegeben, die Fortsetzung der kirchenhistorischen Vorlesungen und Schriften des gelehrten Mannes. Der neunte und letzte Band der Kirchengeschichte seit der Reformation ist von Tzschirner, der zehnte enthält Schröckhs Lebensgeschichte (von Tzschirner) sammt Tafeln und Registern. Im J. 1809 wurde er als Professor nach Leipzig berufen, wo bald seine „Briefe veranlaßt durch Reinhards Geständnisse" (Leipzig 1811) erschienen, in denen er die Durchführbarkeit eines rationalen Supernaturalismus lehrt. Im J. 1813 machte er als Feldpropst der sächsischen Truppen den Befreiungskrieg mit. Aus seiner fernern literarischen Thätigkeit heben wir noch einige polemische Schriften gegen die katholische Kirche heraus, in denen ganz die Anschauung des damals herrschenden Liberalismus und der flachen Geschichtschreibung jener Zeit ausgeprägt ist. Seine „Beleuchtung von Hallers Uebertritt" 1821, „Katholicismus und Protestantismus, auf dem Standpuncte der Politik betrachtet" 1821 gehören hierher. In letzterer Schrift sucht er den Protestantismus gegen den Vorwurf zu vertheidigen, daß er die Revolution begünstige und hervorrufe und daß in seinem Princip Etwas Revolutionäres liege. Die freisinnigen Katholiken damaliger Zeit empfangen bei dieser Gelegenheit verschiedene Huldigungen, die Regierungen werden aufgefordert, zur Organisation der kirchlichen Einrichtungen ohne Rom vorzugehen, ja die teutsche Kirche von Rom zu trennen und eine teutsche Nationalkirche zu gründen, natürlich unter Beihilfe der liberalen Katholiken. Auch den Cölibat abzuschaffen wäre für sie eine verdienstliche Arbeit u. dgl. m. Auch „die Rückkehr katholischer Christen zur evangelischen Gemeinde in Mühlhausen (Baden)" Leipz. 1823 setzte ihn in Thätigkeit, um der Welt das neu aufgehende Licht zu verkünden. Politisch ist Tzschirner thätig gewesen durch mehrere die damaligen Zeitverhältnisse berührenden Schriften, in denen er bemüht war, die Beschuldigung zu entkräften, als ob revolutionäre Tendenzen in Teutschland verbreitet wären. Hierher gehören seine Schriften: „die Gefahr einer teutschen Revolution" Leipz. 1823. „Das Reactionssystem" Leipz. 1824. Vorher schon erschien in Sachen der damaligen griechischen Erhebung: „die Sache Griechenlands die Sache Europas" 1821. Als Prediger genoß Tzschirner unter den Protestanten großes Ansehen und werden seine Predigten an Werth den Reinhard'schen gleichgestellt. Tzschirner starb 1828. Tittmann, Memoria Tzschirneri, Lips. 1828. Pölitz, kurzer Abriß von Tzschirners Leben Leipz. 1828. Aus seinen Handschriften erschienen 1828 3 Bände Predigten, herausgegeben von Goldhorn, zwei frühere Sammlungen von ihm selbst besorgt, waren schon 1812 und 1816 erschienen. Vgl. hiezu d. Art. Kirchengeschichte Bd. VI. S. 156. [Kerker.]

U.

Ubertinus von Cassalis, auch de Ilia genannt, aus Casale in Italien, vom Orden der Minoriten. Bei dem Ausbruche des großen Streites und Schismas unter den Minoriten, von welchen die „Spiritualen" (s. d. A.) lehrten, daß Christus und die Apostel weder im Allgemeinen noch im Besondern ein Eigenthum besaßen, die „Conventualen" oder die Brüder „von der Gemeinschaft" lehrten, daß sie als Genossenschaft ein Eigenthum besaßen, stand Ubertin an der Spitze der strengen Partei. Er suchte bei Papst Johann XXII. um die Erlaubniß nach, mit seinen Anhängern in getrennter Gemeinschaft leben zu dürfen, erhielt sie aber nicht, und zeigte sich widerspenstig. Doch hielt er es bald darauf für gut, sich zurückzuziehen und erhielt im J. 1317 die Erlaubniß in das Benedictinerkloster St. Peter zu Gemblours überzutreten. Später soll er Carthäuser geworden sein. Im J. 1321 von Papst Johann XXII. über die Armuth Christi befragt, antwortete er, man könne füglich sagen, daß Christus in geistiger Weise in Gemeinschaft etwas besessen habe, aber häretisch sei die Behauptung, daß er in weltlicher Weise allein oder in Gemeinschaft ein Eigenthum gehabt habe. Es steht diese „Responsio circa quaestionem de paupertate Christi et apostolorum, im Auszuge bei Wadding. Annales minor. T. III. ad a. 1321, vollständiger zugleich mit der Entgegnung des Bruders Bonagratia bei Baluzius in den Miscellan. Bd. I. S. 293. 307. Noch schrieb Ubertin „Arbor vitae crucifixae" — und „Opus de VII. statibus ecclesiae."

Ubiquitätslehre. — I. Begriff. Unter Ubiquitätslehre versteht man das lutherische Dogma von der Allgegenwart des Leibes Christi vermöge der communicatio idiomatum zwischen den beiden Naturen in der Person Christi. Diese communicatio wird nämlich von den altkirchlichen lutherischen Dogmatikern als die wahre und reale, aber nicht gegenseitige Verbindung der göttlichen Natur mit der menschlichen bestimmt, kraft welcher jene der menschlichen ihre Eigenthümlichkeiten (idiomata) mittheilt, soweit es die göttliche Aseität gestattet. Unter den Eigenthümlichkeiten versteht man die substantiellen Kennzeichen, welche den Naturen als solchen zukommen, ohne jedoch mit ihnen identisch zu sein. Weiterhin unterscheidet man in Bezug auf die Art und Weise, wie diese Mittheilung sich im äußern Leben Christi offenbart, den status humiliationis s. exinanitionis und den status exaltationis. Die menschliche Natur besaß nun zwar gleich vom ersten Augenblicke der Empfängniß an die himmlischen Gaben und die Majestät der göttlichen Natur; aber diese waren im Zustande der Entäußerung nicht sichtbar oder leuchteten höchstens in einzelnen Acten, wie den Wundern, hervor. Dieß wird daraus erklärt, weil Christus sie geheim hielt (secreto habuit), und sie nur zuweilen nach Gutdünken verwendete (usurpavit). Die Majestät der menschlichen Natur wurde verborgen und gleichsam verheimlicht (quasi dissimulata). Als jedoch Christus nach seiner Auferstehung zur Rechten Gottes erhöht wurde und die forma servi ablegte, behielt er zwar die menschliche Natur für alle Ewigkeit bei, aber dieser wurde nun in Folge der communicatio idiomatum der volle Besitz und Gebrauch der göttlichen Majestät zu Theil, d. h. sie zeigt sich nun als das, was

sie wirklich ist und in Wahrheit auch im Zustande der Erniedrigung gewesen war (Form. Conc. p. 767.), oder, wie es S. 779 erklärt wird, Christus offenbart nun seine Majestät plene et efficacissime atque manifeste vor allen Heiligen im Himmel und auf Erden. Hiernach enthält das lutherische Dogma folgende Momente: a) die κτῆσις, wornach die menschliche Natur mit dem Beginn der Menschwerdung in den Besitz der göttlichen Attribute kam; b) die κένωσις, die gänzliche Enthaltung vom Gebrauche derselben, und die κρύψις, den geheimen Gebrauch derselben, und c) die ὑπερύψωσις, d. h. den vollen, wirksamen und offenen Gebrauch derselben. Sofort aber leuchtet die Schwierigkeit ein, im irdischen Leben Christi die beiden Momente der gänzlichen Enthaltung vom Gebrauche der göttlichen Majestät und ihren geheimen Gebrauch mit dem vorausgesetzten wirklichen Besitz der göttlichen Majestät zusammenzudenken. In der That wurde hierüber auch zwischen den Tübinger Theologen Luc. Osiander, Melch. Nicolai und Theod. Thunnius und den hessischen Theologen Balth. Menzer und Justus Feuerborn seit dem J. 1616 eine Controverse geführt. Der eigentliche Fragepunct war: An homo Christus in Deum assumptus in statu exinanitionis tanquam rex praesens cuncta licet latenter gubernarit? Die Schwaben bejahten dieß, modificirten jedoch im Verlaufe des Streites ihre Ansicht dahin, daß Christus in allen zum munus sacerdotale gehörigen Handlungen sich der göttlichen Majestät begeben habe (retraxerit), beharrten dagegen auf ihrem Hauptsatze: Christum secundum humanam naturam in ipso statu exinanitionis, quin et in ipsa morte coelum et terram potenter et omnipraesenter gubernasse. Die hessischen Theologen leugneten dieß, stellten dabei aber den Satz der Concordienformel in den Hintergrund, ohne ihn geradezu zu leugnen, daß Christus zu den Wundern sich allerdings seiner göttlichen Majestät bedient habe. Die schwäbische Ansicht muß nun offenbar für die allein consequente Durchführung der communicatio idiomatum nach den Begriffen der symbolischen Bücher gelten, und wenn dadurch, wie ein neuerer protestantischer Dogmatiker (Hase, Hutterus redivivus. 7. Aufl. S. 256) bemerkt, „etwas Magisches und Unwahres in das Leben Jesu kam, indem alle Verhältnisse, in denen er menschlich bewegt und gebeugt erscheint, zu bloßem Scheine werden, oder offener und ehrlicher gesprochen, die Person Christi zu einem gnostischen Phantom verflüchtigt wurde, so ist schon hieraus ersichtlich, daß das Dogma sich in geraden Widerspruch mit der geschichtlichen Wirklichkeit zu setzen die Tendenz hatte. Auch hob die von den sächsischen Theologen im J. 1624 herausgegebene Decisio und deren Apologie vom J. 1625 die eigentliche Schwierigkeit nicht, sondern stellte nur den ursprünglichen Stand der Streitfrage wieder her, indem man einerseits, sich vor der Macht der geschichtlichen Thatsachen im Leben Jesu beugend, leugnete, daß er gleich von seiner Incarnation an semper, plene et universaliter die göttliche Majestät seiner Allmacht und Allgegenwart nach außen manifestirt habe, andererseits das Nichterscheinen derselben von dem absolut freien, d. h. willkürlichen Gebrauche Christi abhängig machte, immer aber dabei den wirklichen Besitz derselben auch von Seiten der menschlichen Natur voraussetzte. Hiemit wurde offenbar Beides gelehrt: die wirkliche communicatio der göttlichen Majestät an die menschliche Natur, und die freie Unterbrechung derselben durch den Willen Christi, also die Wirklichkeit und doch zugleich zeitweilige Aufhebung der Incarnation, mit andern Worten also eine werdende Menschwerdung, welche in ihrer vollen Wirklichkeit erst mit dem Sitzen zur Rechten Gottes eintritt. Die Erhöhung Christi ist die Vollendung der Incarnation. Ohne seinen Abschluß zu finden, verlor sich dieser Streit in den Wirren des dreißigjährigen Krieges. — Aus dieser Erörterung ergibt sich zunächst, daß die communicatio idiomatum nach lutherischer Ansicht sich in verschiedenen, bestimmter in drei aufeinander folgenden Stadien vollzogen haben müsse. Die Formeln, in welchen sich diese gegenseitige Beziehung der Naturen Christi auf einander ausspricht, werden propositiones

idiomaticae genannt und entsprechend den Stadien der Mittheilung, drei Arten derselben aufgestellt. Indem wir bei Aufzählung derselben die umgekehrte Reihenfolge von derjenigen beobachten, welche bei den lutherischen Dogmatikern hergebracht ist, rechtfertigen wir dieß Verfahren durch den Zweck, das lutherische Dogma zu reconstruiren, d. h. bis auf den Punct zurückzuführen, wo es von der katholischen Kirchenlehre seinen Ausgang genommen habe. Auch beeinträchtigt dieß nicht im Geringsten die historische Treue der Darstellung. Als das erste, resp. dritte genus wird bezeichnet das g. majestaticum s. αὐχηματικόν. Dieses soll die Sätze umfassen, quibus natura humana attributis divinis effertur. Es fragt sich zuerst, was hier unter menschlicher Natur verstanden werden soll, das Abstractum, d. h. die Natur außer, oder das Concretum, d. h. die Natur in ihrer hypostatischen Vereinigung. Neuere lutherische Dogmatiker (Hahn, Klein) entscheiden für Ersteres; allein obgleich diese Ansicht durch den Ausdruck der ältern Dogmatiker: κοινωνία τῶν θείων begünstigt wird, so widerspricht es doch ihrer Voraussetzung, wornach die Naturen in ihrer communicatio idiomatum vermöge der unio personalis betrachtet werden sollen. Offenbar ist auch in den Stellen der hl. Schrift, welche für dieß genus angeführt werden (Joh. 3, 13. 5, 27. Matth. 28, 18. 20. Röm. 9, 5. Phil. 2, 10.), und in der hieher gehörigen Stelle der Concordienformel (S. 774) von der menschlichen Natur in ihrer persönlichen Union die Rede. Weiter fragt sich, welche Kategorie der göttlichen Attribute auf die menschliche Natur übergegangen sei. Hiebei kommt die Unterscheidung der Eigenschaften in Betracht, welche Gott an sich und außer seinem Verhältnisse zur Welt, (die sog. attributa immanentia s. quiescentia), und welche ihm in Relation zur Welt eigen sind (die sog. attributa transeuntia s. operativa). Es versteht sich von selbst, daß man nur die letztern der menschlichen Natur beilegen durfte, wenn man nicht Gott und Mensch identificiren wollte. Da sie aber nicht von den immanenten zu trennen, sondern nur die bestimmte Form derselben im Verhältnisse zur Welt sind, so suchte man diese Einheit festzuhalten, indem man annahm, nur die attrib. operativa kämen der menschlichen Natur immediate, die att. quiescentia aber mediate, d. h. mediante attributo operativo zu. Diese ältere und dem ursprünglichen Begriffe des Dogma mehr entsprechende Lehre ist beizubehalten gegen die Restrictionen neuerer Theologen, z. B. Hase's (Hutterus p. 232 not. 12.), welche bloß eine Mittheilung der operativen Attribute annehmen. Unter diesen Attributen wird nun besonders die omnipraesentia corporis Christi (ubiquitas) hervorgehoben und definirt als omnipraesentia substantialis, vermöge welcher Christus auch nach der Natur, wornach er Fleisch und Blut hat, mit uns ist, in uns wohnt, wirkt und thätig ist. (Form. Conc. p. 783.) Sie ist daher nicht eine ubiquitas extensiva, sondern eine omnipraesentia operativa, d. h. eine freie, „beliebige" substantielle Gegenwart. — Das zweite genus der idiomatischen Sätze wird sich auf den Zustand der Erniedrigung, auf die Verborgenheit der göttlichen Natur und auf die einseitige Offenbarung der einen oder andern Natur beziehen. Dieses genus, welches apotelesmaticum genannt wird, umfaßt daher diejenigen Sätze, quibus apotelesmata, i. e. actiones ad opus redemptorium, ad totam inde personam pertinentes de altera tantum natura vel ejus concreto praedicantur. Ob in dieser Definition das concretum personae mit aufgenommen werden müsse, wie neuere lutherische Theologen, z. B. Reinhard, Klein und Hase wollen, oder ob die ältere Definition von König: genus, quo in operibus officii utraque natura agit, quod suum est, cum communicatione alterius, die entsprechendere ist, muß daraus entschieden werden, daß es sich bei diesem genus nicht um das Princip der communicatio idiomatum, die unio personalis, sondern um das Neben- und Ineinandersein beider Naturen im Zustande der Erniedrigung handelt. Offenbar sagt die Concordienformel (S. 773.) bloß dieß letztere, wenn sie im Gegensatze gegen Osiander und Stancarus lehrt, Christus sei Mittler nicht bloß nach seiner

göttlichen oder menschlichen Natur, sondern nach beiden Naturen zugleich. — Das dritte, resp. erste genus wird das Verhältniß der Naturen zu der gottmenschlichen Person (concretum personae) ausdrücken. Da beide Naturen nur in einer Person subsistiren, so kommen dieser die Prädicate beider Naturen zu. Die Definition lautet daher: genus idiomaticum s. ἰδιοποιητικὸν complectitur eas propositiones, quibus idiomata alterutrius naturae concreto personae tribuuntur. Das Wesen der communicatio idiomatum besteht daher nach lutherischer Ansicht darin, daß 1) die Prädicate der einen Natur auf das Concretum der Person (Christus, Gottmensch u. s. w.) übertragen werden können, und daß 2) in Folge davon die Prädicate der göttlichen Natur auf eine wahre und reale Weise in der menschlichen Natur enthalten sind. In dieser Mittheilung sind sie dann nicht für die andere Natur idiomata, sondern modi perpetui, d. h. perpetua praedicata accidentalia interna. Diese letztere Bestimmung sollte der communicatio essentialis, dem substantiellen Zusammenfließen der beiden Naturen vorbeugen. Als concreter Begriff für das Verhältniß beider Naturen zu einander ergibt sich hieraus der Begriff der περιχώρησις s. permeatio, quae non est mutua, sed divina natura permeat humanam, was nichts anders heißt, als durch die persönliche Union ist die menschliche Natur der göttlichen theilhaftig geworden. Demgemäß versteht man unter der communio naturarum das gegenseitige Participiren der menschlichen und göttlichen Natur Christi an einander, wodurch die göttliche Natur des Logos der menschlichen Natur theilhaftig geworden ist, sie durchdringt, vollendet, ihr einwohnt und sie sich aneignet, die menschliche Natur dagegen der göttlichen theilhaftig geworden ist und von dieser durchdrungen, vollendet und durchwohnt wird. Demnach wird das lutherische Dogma von der Person Christi lauten: Christus ist eine Person in der realen, aber nicht essentialen Gemeinschaft zweier Naturen, der göttlichen und menschlichen, und diese Gemeinschaft vollzieht sich in drei Stadien a) als unio personalis, vermöge welcher das Concretum der einen Natur von dem Concretum der andern Natur ausgesagt wird, b) in der Durchdringung der menschlichen Natur von der göttlichen oder der communio naturarum (s. d. A.) und c) in der communicatio idiomatum (s. d. A.) oder in der Mittheilung der göttlichen Kräfte und Thätigkeiten an die menschliche Natur. II. Entstehung des lutherischen Dogma's. Die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi und sofort von der realen, aber nicht wesentlichen Mittheilung der göttlichen Attribute an die menschliche Natur ist zunächst aus dem Interesse hervorgegangen, die lutherische Ansicht vom Abendmahl auf ein dogmatisches Fundament zurückzuführen. Luther war anfangs nicht abgeneigt, nachdem er die Transsubstantiation verworfen hatte, in Brod und Wein bloße Symbole des Fleisches und Blutes Christi anzuerkennen. Er erlitt hierüber große „Anfechtungen, weil er wohl sah, daß er damit dem Papstthum den größten Puff hätte geben können." Gleichwohl zog er diese Consequenz aus seinem allein seligmachenden Glauben ohne Werke nicht, weil ihm, wie er glaubte, der Text zu gewaltig war. Dieß hinderte jedoch nicht, daß Andere namentlich Carlstadt und besonders Zwingli diese Folgerung wirklich zogen, und eine bloß symbolische Gegenwart Christi im Abendmahle annahmen. In dem hierüber ausbrechenden Streite (s. d. A. Sacramentsstreit) gerieth Luther zwischen zwei Parteien und zwei entschieden feindselige Gegensätze, indem er seine Ansicht von der realen Gegenwart Christi im hl. Abendmahl einerseits gegen die katholische Transsubstantiation, andererseits gegen den Zwingli'schen Nihilismus zu begründen hatte. Um nun nicht pure zum katholischen Dogma zurückkehren zu müssen, blieb kein anderer Ausweg, als die Annahme, daß der Leib Christi an sich schon in allen Dingen gegenwärtig sei. Deßhalb nahm Luther consequent seine Zuflucht zur Ubiquität des Leibes Christi, welche er ihrerseits wieder aus der communicatio idiomatum herleitete. Ob Luthern der Ruhm gebühre, aus sich selbst diese dogmatische Entdeckung gemacht zu haben, oder ob er sie, wie Bellarmin

(de Christo lib. III. cap. 1.) und Calixt behaupten, aus dem Commentar des Faber Stapulensis (s. d. A.) zum zwölften Capitel des ersten Corintherbriefes und zum 14. Capitel des Evangeliums des hl. Johannes entlehnt habe, ist bestritten. Zu leugnen ist nicht, daß Faber durch die Bejahung der Frage: ob der Sohn im Vater und allen Heiligen auf Erden auch körperlich gegenwärtig sei, den Impuls zu der lutherischen Auffassung geben konnte, wenn gleich jene Gegenwart Christi auch auf seinen mystischen Leib, die Kirche, bezogen werden kann. Jedenfalls ist es falsch, wenn ältere lutherische Theologen, z. B. Brenz sich auf die Scholastiker, namentlich auf den Lombarden (Lib. III. dist. 22.), Bonaventura (in lib. III. dist. 22. quaest. 2.) und den Auctor des compendium theologicae veritatis lib. I. cap. 17.) für die Ubiquität beriefen. Luther selbst suchte seine Ansicht dadurch zu rechtfertigen, daß er sie aus dem Sitzen Christi zur Rechten Gottes ableitete. „Christi Leib ist zur Rechten Gottes, die Rechte Gottes ist aber an allen Enden. So ist sie gewißlich auch in Brod und Wein über dem Tische. Wo nun die rechte Hand Gottes ist, da muß auch Christi Leib und Blut sein, denn die Hand Gottes ist nicht zu theilen in viele Stücke. — Wenn Christus diese Worte: das ist mein Leib, gleich nicht hätte gesagt, so erzwingen's doch diese Worte: Christus sitzt zur Rechten Gottes, daß sein Leib und Blut da möge sein, wie an andern allen Orten, und darf hier nicht einiger Transsubstantiation, gleichwie die rechte Hand Gottes nicht muß in alle Dinge verwandelt werden, ob sie wohl da und drinnen ist." (Werke XX. 1010.) — Anders mußte sich von der Abendmahlslehre aus die Ansicht von dem Verhältnisse der beiden Naturen in Christus bei Zwingli gestalten. Davon ausgehend, daß Christus Alles für uns gethan, und uns nichts zu thun übrig gelassen habe, erklärte er den Genuß des Fleisches und Blutes Christi im hl. Abendmahle nicht bloß für überflüßig, sondern in seiner grob sinnlichen Weise für Barbarei. Je größer und heiliger der Glaube sei, desto mehr müsse man sich mit einem bloß geistigen Genusse begnügen, und desto mehr empfinde das religiöse Gemüth einen horror vor dem Genusse von Menschenfleisch. „Wir sollten Appetit haben, ruft er voll Abscheu aus, Christum auf natürliche Weise zu essen, wie Menschenfresser?" Brod und Wein konnten demnach keine andere Bedeutung für ihn haben, als Symbole des Erlösers zu sein (symbolum sacramentale et vicarium. — Fidei christ. expos. T. II. 555). Auch er behauptet dessen ungeachtet eine reale Präsenz Christi unter diesen Symbolen, indem wir uns durch gläubige Anschauung die Person Christi vergegenwärtigen, sie als gleichsam lebendig aus der Vergangenheit in die Gegenwart vor das Auge des Geistes versetzen (fidei contemplatione. Ad Carol. Imperat. fidei ratio. T. II. 541). Daraus folgt 1) daß Christus nur als diese geschichtliche Person, nicht aber der jenseitige Christus für uns von Bedeutung ist, was 2) von selbst die absolute Jenseitigkeit des zur Rechten Gottes sitzenden Christus involvirt. Ist Christus so nur als Gott, nicht als Mensch in der Welt gegenwärtig, so ist damit auch die communicatio idiomatum, vermöge welcher sowohl göttliche als menschliche Eigenschaften von dem concretum personae ausgesagt werden, aufgehoben. Es blieb daher nichts übrig, als sie, wo sie vorkommt, für eine bloße Redefigur zu erklären (für eine ἀλλοίωσις i. e. desultus ille aut permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur), was denn auch Zwingli that, um, wie er sich ausdrückt, bei den „Grammatikern" mehr Gnade zu finden. — Die reformirte Kirche dagegen hielt an der bleibenden Wahrheit der menschlichen und göttlichen Natur und an der communicatio idiomatum vermittelst der Hypostase fest; um aber nicht der Transsubstantiation zu verfallen, nahm man einen rein geistigen Genuß des Fleisches und Blutes Christi durch den Glauben an, so daß dieses zwar wirklich genossen, aber Brod und Wein lediglich Symbole bleiben. Christus wird daher auch extra coenam genossen, und der sacramentale Genuß dient nur dazu, durch Fortsetzung des geistigen Genusses den Glauben

desto inniger zu machen. Christus ist also bloß per efficaciam gegenwärtig, und die Art dieser Gegenwart wird erläutert durch die Analogie der Sonne, welche am Himmel weilt, aber gleichwohl in ihren Wirkungen uns präsent ist. Demnach gehört die lutherische Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi zu den Unterscheidungslehren im Gegensatze zu den Reformirten und zu der katholischen Kirche. In Zwingli's Lehre sah die Concordienformel nach Luthers Vorgange nur eine Teufelslarve, und wollte mit einem solchen Christus nichts zu schaffen haben.

III. **Verhältniß der lutherischen Ansicht zum katholischen Dogma.** Die Concordienformel setzt völlige Identität ihrer Lehre mit der Lehre „der alten orthodoxen Kirche" voraus, namentlich auch in Betreff der Mittheilung der göttlichen Majestät an die menschliche Natur. Dieß ist daher der erste Punct, welcher besprochen werden muß. Suchen wir erstens das Gemeinsame zwischen beiden Lehrweisen auf. Als solches kann die Voraussetzung angesehen werden, daß die Verbindung der beiden Naturen bedingt sei durch die unio personalis, kraft welcher beide in einer einzigen Person subsistiren. Die Incarnation besteht demnach darin, daß der Logos die menschliche Natur zu seiner persönlichen Subsistenz hinzunahm, so daß sie jetzt bloße Natur ist, außer dieser Verbindung aber für sich seiende Person sein würde. Diese Person existirt sofort in Folge dieser Vereinigung innerhalb einer doppelten Lebenssphäre des trinitarischen und des menschlichen Seins. Sie hat deßhalb als Person das ganze Wesen der Gottheit und der Menschheit in sich. Sie wirkt darum als Gott und Mensch zugleich, und da sie nur eine einzige Person ist, so kann sie ganz angemessen sowohl als Gott und Mensch bezeichnet, ja beides ganz identisch genommen werden. Es fragt sich nun, ob eine solche communicatio subsistentiae auch, wie die lutherische Ansicht will, eine communicatio attributorum zur Folge habe. Diese Frage ist zunächst aus dem Gesichtspuncte der Tradition zu entscheiden, welchen, wie oben gezeigt, die symbolischen Schriften der Lutheraner selbst provociren. Das kirchliche Dogma hat sich gebildet im Gegensatze zu zwei häretischen Extremen, von welchen das eine die Incarnation als Vermischung der göttlichen und menschlichen Natur auffaßte, wornach entweder die göttliche Natur durch die menschliche oder umgekehrt aufgehoben wurde. Hiernach mußte Christus als Person entweder bloßer Mensch oder bloßer Gott, oder weder Gott noch Mensch sein, d. h. die Incarnation geleugnet werden. Mehr gesichert schien die göttliche und menschliche Natur, wenn man beide als Personen und ihre Verbindung als das Ineinandersein zweier Personen betrachtete. Allein hiemit fiel der specifische Unterschied zwischen der Verbindung Gottes und des Menschen in Christus von der Verbindung Gottes mit den übrigen Menschen weg. Dem entgegen lehrte nur die Kirche die Einheit der Person und die Zweiheit der Naturen in Christus, so zwar, daß der Unterschied der Naturen keineswegs aufgehoben sei wegen der Union (διὰ τὴν ἕνωσιν), daß vielmehr die Eigenthümlichkeit (ἰδιότης, also auch die ἰδιώματα) jeder Natur erhalten werde, daß sie ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως neben einander, aber in der einen Person und Subsistenz (ὑπόστασις) bestehe. (Definit. Conc. Chalced. bei Mansi T. VII. 115.) Dieß heißt aber nichts anders, als eine unveränderliche Verschiedenheit beider Naturen in der Einheit der Person lehren. Folglich wird auch die eine Person ihren beiden Naturen gemäß wirken, d. h. derselbe persönliche Act immer zugleich ein göttlicher und menschlicher sein. Ausdrücklich hat dieß die Kirche gelehrt gegen die Monotheleten, indem sie in Christus zwei natürliche Willensäußerungen (δύο φυσικαὶ θελήσεις), überhaupt zwei natürliche Wirkungsweisen (δύο φυσικαὶ ἐνέργειαι) ohne Trennung und ohne Verwandlung, ohne Theilung und ohne Vermischung annahm (Conc. Constant. Mansi T. XXI. 637). In der Identität der Person durchdringen sich also die Naturen, so daß jede menschliche Handlung Jesu zugleich eine göttliche ist und umgekehrt, aber das Princip der Handlung gehört nur der einen oder andern Natur je nach ihrer

Eigenthümlichkeit an, weßhalb die Besonderheiten einer jeden Natur, an sich betrachtet, keineswegs von der andern ausgesagt werden, mit andern Worten, die communicatio idiomatum findet nur Statt durch den Austausch der Eigenheiten jeder Natur an die Person, und ist hier völlig gegenseitig, so daß von der Person nach ihrer göttlichen Richtung menschliche, und nach ihrer menschlichen Richtung göttliche Attribute ausgesagt werden können; aber wirklich wird diese communicatio der Naturen erst durch die Person, so daß sie also an sich betrachtet nicht mehr gemein haben, als Göttliches und Menschliches überhaupt. Diese Folgerung hat ausdrücklich schon Johannes Damascenus gezogen mit den Worten: Von der Gottheit prädiciren wir nicht die Besonderheiten der Menschheit, denn wir nennen die Gottheit nicht leidensfähig oder geschaffen; noch prädiciren wir von der Menschheit die Besonderheiten der Gottheit, denn wir sagen nicht, daß die Menschheit ungeschaffen sei. Wenn wir aber von der Person sprechen, sei es nach beiden, sei es nach dem einen Bestandtheile derselben, legen wir ihr die Besonderheiten beider Naturen bei (de Fide orthod. III, 4). Hiernach sind wir vollkommen berechtigt, mit Bellarmin (de Christo lib. III. cap. IX.) die alte kirchliche Lehre dahin auszusprechen: idiomata communicari nihil esse aliud, quam proprietates utriusque naturae applicari communi hypostasi et proinde ipsis naturis in concreto, quia concreta nomina pro supposito accipi possunt, licet formaliter naturas significent. Mit Beziehung auf den vorliegenden Fall leuchtet also ein, daß man nach der alten Kirchenlehre wohl sagen könne: der Mensch Jesu ist allmächtig, ewig, allgegenwärtig u. s. w., aber nicht ebenso auch: die Menschheit Christi ist allmächtig, ewig, allgegenwärtig, und daß somit die lutherische Ansicht nicht mit dem alten Glauben identisch ist, sondern ihm widerspricht. Hat sich nun der alte Glaube unmittelbar an die hl. Schrift angeschlossen, so wird der Widerspruch gegen diesen auch ein Widerspruch gegen die hl. Schrift sein. Hiemit sind wir bei dem zweiten Puncte unserer Kritik angekommen. Dieser Widerspruch zeigt sich als ein Widerspruch gegen die Wirklichkeit, gegen das Leben und die Geschichte Jesu Christi überhaupt. Wenn Christus sichtbar und zwar als Mensch in der Welt auftritt, an diesem bestimmten Orte, in dieser bestimmten Zeit erscheint, wenn sein Leben sofort ganz die Form des natürlichen menschlichen Lebens an sich trägt, alle seine menschlichen Zustände also eine Wirklichkeit sind, so lassen sie sich nur aus dem Begriffe des Menschlichen überhaupt in seinem Unterschiede von dem Göttlichen erklären. Sollen nun gleichwohl in diesen Attributen der menschlichen Natur die göttlichen Attribute enthalten gedacht werden, so ist die Menschheit Christi zugleich hier und an allen Orten, und alle Zustände, die ihr zukommen, Empfängniß, Geburt, Lehrthätigkeit, Leiden, Sterben und Himmelfahrt geschehen zugleich hier und an allen Orten, hier nur auf sichtbare, sonst überall auf unsichtbare Weise. Und darum ist seine Gegenwart an einem bestimmten Orte eine bloße Scheingegenwart, eine Täuschung des gewöhnlichen Bewußtseins, welches annimmt, der Ort eines Dinges sei da, wo es erscheint. Im Grunde genommen wird dieses auch von den lutherischen Dogmatikern durch ihre Distinction, daß die Menschheit Christi in der Erniedrigung zwar die göttliche Majestät besessen, aber sie vor der Welt verborgen gehalten, verheimlicht habe, zugestanden. Hiedurch aber wird 1) wie Bellarmin mit Recht bemerkt, der Unterschied zwischen der Incarnation und den übrigen Theophanien aufgehoben, und 2) die Individualität der von Christus angenommenen menschlichen Natur zu einem gnostischen Scheinwesen verflüchtigt, an die Stelle der menschlichen Natur als concretum tritt der vage Begriff der menschlichen Natur als Gattung, wiewohl die altkirchlichen Dogmatiker sich immer gegen diese Consequenz verwahrten. — Dagegen ist 3) die von der Concordienformel gegebene Begründung der lutherischen Lehre ohne Werth. a) „Christus ist wahrer Gott und wahrer Mensch in der Einheit einer untrennbaren Person, d. h. der Logos kann nicht irgendwo Mensch und irgendwo nicht Mensch sein." Aber daraus folgt

nicht die Ubiquität der menschlichen Natur, sondern nur, daß der allgegenwärtige Logos als Mensch seine an einem bestimmten Orte existirende Menschheit als persönliches Princip erhält. b) Die Rechte Gottes ist überall, also auch Christus mit Gottheit und Menschheit, weil er in der Rechten Gottes ist. Dieses Argument beweist auch die Allgegenwart der Seele der Gerechten; denn auch sie sind nach dem Buche der Weisheit in manu Dei. c) Das Wort Gottes ist weder falsch noch trügerisch. Dann bekenne man sich einfach zu der Gegenwart der Menschheit Christi an einem bestimmten Orte in einem bestimmten Momente, wie sie z. B. Joh. 11, 15; 6, 3. 24. Matth. 28, 6 gelehrt wird. d) Gott kann auf verschiedene Weisen an einem Orte gegenwärtig sein und braucht sich nicht mit der localen zu begnügen. Gewiß nicht; aber wenn er als Mensch gegenwärtig sein will, so kann er es auch nur in der Form der Menschheit, d. h. durch Präsenz an einem bestimmten Orte. e) Endlich bekennt die Concordienformel selbst mit dürren Worten die Nichtigkeit des Leibes Christi, wenn sie seine Gegenwart als Folge der persönlichen Union also beschreibt: man müsse sie einerseits so weit über alle Creaturen hinaus verlegen, als Gott außerhalb der Creaturen ist, und eben so andererseits sie so tief in dieselben hinein versetzen, als Gott in allen Creaturen ist, und dieses so begründet: Est enim (sc. Christus) una inseperabilis persona cum Deo: ubi igitur Deus est, ibi ipsum quoque esse, aut fidem nostram falsam esse oportet (Form. Conc. p. 752 sq.). Denn hiemit ist genau nur diejenige Relation Christi beschrieben, welche er als zweite Person der Gottheit, also vor und außer der Menschwerdung hat. — Reicht so die Ubiquitätslehre nicht hin, die Menschwerdung des Logos zu begründen, so reicht sie 4) ebenso wenig aus, um die substantielle Gegenwart des Leibes Christi im hl. Abendmahle zu erhärten. Schon Luther war sich der hier sich erhebenden Schwierigkeit bewußt und suchte sie zu beseitigen (Werke Bd. XX. 1014). „Auf diese Rede — die Ubiquität des Leibes Christi — werde ich nun vielleicht andere Schwärmer kriegen, die mich fahen wollen und vorgeben: Ist denn Christus Leib an allen Enden, ei so will ich ihn fressen und saufen in allen Weinhäusern, aus allen Schüsseln und Kannen, so ist kein Unterschied zwischen meinem Tisch und des Herrn Tisch; o wie wollen wir ihn zufressen.“ Hierauf erwiedert er: „Droben habe ich gesagt, daß die Rechte Gottes an allen Enden ist, aber dennoch zugleich auch nirgend und unbegreiflich ist über und außer allen Creaturen. Es ist ein Unterschied unter seiner Gegenwart und deinem Greifen; er ist frei und ungebunden allenthalben, wo er ist, und muß nicht dastehen als ein Bube am Halseisen angeschmiedet. Darum ist es ein Anderes, wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Dann aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu thut und bindet sich damit an und spricht: hie sollst du mich finden. Wenn du das Wort hast, so kannst du ihn gewißlich greifen und sagen: hie hab' ich dich, wie du sagest.“ Aber trotz dieser Unterscheidung, daß Christi Leib zwar an allen Enden sei, aber sich nur in Brod und Wein greifen lassen wolle, bleibt die Consequenz, daß er in jeder Speise mit enthalten ist, in jedem Genusse also mit genossen wird. Etwas anders suchte Brenz diese Schwierigkeit zu umgehen. In seiner Schrift von den beiden Naturen und der Himmelfahrt Christi sagt er: Christi Körper sei zwar überall, aber im Abendmahl sei er definitive, i. e. definitione et decreto Dei per consecrationem, qui modus essendi addit solum efficaciam; nam in Eucharistia sumitur efficaciter. Aber mit der bloß wirksamen Gegenwart ist auch bereits der wesentliche Unterschied zwischen der calvinischen und lutherischen Abendmahlslehre weggefallen, oder vielmehr die Seite hervorgehoben, nach welcher die lutherische Ansicht bei ruhigem und besonnenem Denken nothwendig in die calvinische übergehen muß. Eines solchen Zuges zum Calvinismus hat sich denn auch die lutherische Lehre schwer zu erwehren gewußt, indem schon Melanchthon zu ihm hinneigte, und wiederholt krypto-calvinistische Gesinnungen

aus ihr hervorbrachen. — Die letzte Frage ist endlich, welche von den beiden Lehren, die katholische oder lutherische, den formellen Anforderungen des Begriffs entspreche, d. h. welche von ihnen sich als Begriff, als Totalität in einer sich selbst tragenden Verschiedenheit von Momenten darstelle. Daß die katholische Lehre gegenüber dem Monophysitismus und Nestorianismus sich als concreter Begriff darstelle, ist bereits gezeigt. Wendet man aber auch das reine Schema des Begriffs: Identität der Substanz und Gegensätzlichkeit der Beziehungen und Einheit in dem Verhältnisse der Substanz und der Beziehungen unter einander, auf sie an, so entspricht sie demselben vollkommen. Allein diesen Versuch der dogmatischen Begriffsbildung erträgt die lutherische Modification der katholischen Lehre nicht. Von welchem Puncte man ausgehen mag, das Denken verläuft sich immer in unauflösliche Antinomieen. a) Die Durchdringung der Naturen ist eine wahre und reale, aber keine wesentliche und gegenseitige. Ist sie wahr und real, aber nicht wesentlich, so läßt sich, unter diesen Bedingungen eine Verbindung der Naturen nur so denken, daß die göttliche Natur sich selbst, also frei in der menschlichen setzt, soweit sie von dieser gefaßt werden kann. Da aber die menschliche Natur nicht die bloße Grenze ist, an welcher sich das Spiegelbild des göttlichen Wesens reflectirt, sondern sie auf reale Weise die göttliche Natur in sich aufnimmt und festhält, so muß andererseits auch in ihr ein trotz seiner Passivität freies Princip anerkannt werden. Dieß haben die lutherischen Dogmatiker selbst zugegeben, wenn sie die ältere Lehre, daß der menschlichen Natur in abstracto die dotes coelestes mitgetheilt werden, dahin abänderten, daß sie dafür das concretum naturae humanae setzten. Machen wir nun auch die andere Consequenz geltend, daß als Princip der Mittheilung auch bei der göttlichen Natur das concretum angenommen werden müsse, so haben wir genau in Christus zwei Personen, mit andern Worten den Nestorianismus, die Leugnung der Incarnation, eine Folgerung, die um so näher gelegt wird, als die Verbindung nicht eine gegenseitige ist, also die menschliche Person rein im Diesseits als creatürliche gedacht werden muß. b) Faßt man, da die Verbindung der beiden Naturen zwar eine wahre und reale, aber keine gegenseitige sein soll, nur die eine, z. B. die göttliche als concretum, die menschliche als abstractum auf, so wird die menschliche Natur zur bloß äußern Form, zur sichtbaren Hülle für die unsichtbare göttliche Person, welche unter ihr erscheint, und es findet so wiederum zwar eine Theophanie in Christus, aber nicht eine Menschwerdung Statt. Wir haben freilich nur eine Person, aber auch nur eine, dieser Person an sich entsprechende Natur; das Menschliche ist bloßes Mittel des Sichtbarwerdens an einem bestimmten Orte in einer bestimmten Zeit. Setzt man dagegen die menschliche Natur concret, die göttliche abstract, d. h. als das Wesen Gottes, welches auf unpersönliche Weise in Christus zur Erscheinung kommt, so ist damit das Princip zu einem theogonischen Proceß gegeben, welcher genau dem Hegel'schen Pantheismus, dem Werden Gottes zur absoluten Person durch den Schöpfungs- und Geschichtsproceß entspricht. c) Würde endlich die Persönlichkeit Christi in dem bloßen realen Ineinandersein der göttlichen und menschlichen Natur gefunden, so wäre auch ein solches Verhältniß nicht denkbar, ohne es als wesentliches und gegenseitiges zu betrachten, d. h. ohne dem Monophysitismus zu verfallen. Diese Unmöglichkeit der dogmatischen Begriffsbildung ist dann auch sofort innerhalb der lutherischen Confession hervorgetreten, und hat sich in neuerer Zeit durch einseitige Fixirung der in der lutherischen Lehre enthaltenen Antinomieen vollendet. So sollte nach Brenz (lib. de majestate Christi hominis) die hypostatische Union darin bestehen, daß der Sohn Gottes auf den Sohn Mariens alle seine Gaben und Eigenschaften ausgegossen habe, wodurch wie Bellarmin (de Christo lib. III, 1) ganz richtig bemerkt, in einem Athemzuge der Nestorianismus und Eutychianismus gelehrt wurde. Gleichwohl will Brenz die nestorianische Consequenz dadurch abstumpfen, daß er sagt: die Verbindung des Sohnes

Gottes mit dem Sohne Mariens sei nicht, wie bei den übrigen Menschen, eine transeunte, sondern eine permanente und bestehe darin, daß Gott dem Menschensohne omnem majestatem suam conferat, omnibus suis coelestibus ac divinis donis ornet, d. h. dem Nestorianismus wird der Eutychianismus und umgekehrt entgegengesetzt und so das eine Moment durch das andere aufgehoben. Consequenter war Matth. Flacius (de ascensione Domini), welcher lehrte, bei der Himmelfahrt sei der sichtbare und begrenzte Körper Christi verschwunden; Christus sei von nun an gegenwärtig in unsichtbarer Majestät, weßhalb auch der Himmel in ihm, nicht er im Himmel sei. Eine scheinbare Aussöhnung und gegenseitige Bindung der widerstrebenden Elemente versuchte Mart. Chemnitz (s. d. A.), und seine Ausführung liegt der Concordienformel zum Grunde. Aber sein ganzes Verdienst beschränkt sich auf die schematische Uebersicht der einzelnen genera der communicatio idiomatum, welche er seltsam genug als gradus bezeichnet, wornach die Incarnation selbst als eine erst werdende und im Jenseits sich vollendende gedacht werden muß. (De duabus naturis. Lips. 1578 p. 252.). Alle consequenten Versuche der Dogmenbildung mußten darnach zur Auflösung des Dogmas führen. „Nachdem die Weisheit der Socinianer sich dabei beruhigt hatte, sagt Hase (Hutterus p. 236.), einen Menschen gen Himmel fahren zu lassen und anzubeten, sind allmählig fast alle unvollkommnen Auffassungsweisen der ältern Kirchenväter und alle Phantasien der ältern Haretiker wieder aufgetaucht, bis die Rationalisten sich den Muth nahmen, es offen auszusprechen, daß Christus ein bloßer Mensch sei." Nach Hegel und den Dogmatikern seiner Schule ist „die göttliche Natur die Wahrheit der menschlichen Natur, die menschliche Natur die Wirklichkeit der göttlichen Natur, in der Person Christi ist diese Einheit Gottes mit dem Menschen offenbar und wirklich geworden." Nach Schleiermacher war „das dem Erlöser einwohnende Gottesbewußtsein ein wahres Sein Gottes in ihm." Strauß stellte „als Subject der Prädicate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee im Sinne eines realen Gattungsbegriffs auf." Wer will es nach solchen Prämissen Feuerbach verargen, wenn er einen solchen Christus für ein Phantom, für eine bloße Effulguration des phantastischen Gemüths erklärt, wodurch der Mensch sich selbst von den Schranken seiner Endlichkeit erlöst. Alle diese gnostischen Verflüchtigungen des historischen Christus haben aber ihren Grund in der lutherischen Alteration des kirchlichen Dogmas. Wenn aber dieß, so hat die lutherische Dogmenbildung geschichtlich die umgekehrte Bahn von der kirchlichen Dogmenbildung durchlaufen, und so sich als reine Negation des Glaubens, als Destruction des Dogmas, als Häresie erwiesen. — Literatur: Chemnicii de duabus naturis in Christo, de hypostatica earum unione. Jen. 1570, bes. cum praef. Selneceri. Lips. 1578. — Die Concordienformel. — Das dogmatische Material bei Hase, Evangel. Dogmatik, und desselben Hutterus redivivus. — Von kathol. Seite vergl. Bellarmin, de Christo lib. III. und de sacr. Euchar. III, 17. [Hagemann.]

Udine, Bisthum, s. Kärnthen.

Uditore, s. Rota Romana.

Uebel in der Welt, s. Optimismus, Sünde und Theodicee.

Uebereinstimmung der Väter, s. Exegese und Tradition.

Uebersetzung der Bibel. Regeln für ihre Anfertigung. Unter Uebersetzung einer Rede oder Schrift versteht man die Wiedergabe derselben in einer andern Sprache, und somit unter Bibelübersetzung die Wiedergabe des in einer bestimmten Sprache vorliegenden Bibeltextes in einer davon verschiedenen Sprache. Solche Wiedergabe kann begreiflich entweder den biblischen Urtext selbst, oder eine schon vorhandene Uebersetzung desselben zum Originale haben, und ist im erstern Falle eine unmittelbare, im letztern eine mittelbare Uebersetzung. Wir befassen uns hier vorzugsweise mit ersterer, weil die in Betreff ihrer aufzustellenden

Regeln der Hauptsache nach auch von letzterer gelten, und sehen dabei ab von besonderen Zwecken und Menschenclassen, für welche ein Bibelübersetzer etwa seine Arbeit bestimmen und ihr demgemäß eine entsprechende Einrichtung geben kann (vgl. Griesbach, über die verschiedenen Arten teutscher Bibelübersetzungen, in Eichhorns Repert. VI. 262 ff.). Indessen scheint es um die Aufstellung solcher Regeln eine mißliche Sache zu sein, weil die Urtheile verschiedener Personen über eine und dieselbe Uebersetzung oft sehr verschiedenartig ausfallen. Während z. B. eine genaue und wörtliche Uebersetzung von Jemanden gerade um dieses ihres Charakters willen gelobt wird, wird sie von einem Andern getadelt als schwerfällig, holperig, unklar, gegen Sprachgesetze und üblichen Sprachgebrauch verstoßend. Wenn dagegen eine andere Uebersetzung nach einem klaren fließenden Ausdruck strebt, und wiederum eben dafür von Manchen gelobt wird, finden Andere an ihr zu tadeln, daß sie die Eigenheiten des Originals und sein alterthümlich orientalisches Colorit verwische, seine kühnen Bilder und Tropen auflöse, und von der körnigen Kürze und Kraft desselben kaum mehr etwas ahnen lasse u. s. w. (vgl. Griesbach a. a. O.). Wonach soll sich nun der Uebersetzer richten? wo liegt der rechte Weg, den er einzuschlagen hat? Bei dieser Frage wird es sich vor Allem um das höchste und letzte Ziel handeln, das der Uebersetzer anzustreben hat. Und dieses besteht, von allen besonderen Nebenrücksichten und bestimmten Leserkreisen abgesehen, im Allgemeinen unstreitig darin, daß der Leser der Uebersetzung den Inhalt der übersetzten Schrift gerade so aus ihr entnehmen und auffassen könne, wie wenn er das Original selbst, mit dessen Sprache vertraut, lesen würde. Vollkommen wird zwar dieses Ziel kein Uebersetzer erreichen können, aber je näher er demselben mit seiner Arbeit rückt, für desto gelungener wird dieselbe im Allgemeinen erklärt werden müssen. Daraus ergeben sich aber von selbst zwei Hauptregeln für das Uebersetzen, nämlich daß 1) nur die Sprache des Originals mit einer andern vertauscht werde, und daß 2) bei dieser Vertauschung der Inhalt des Originals völlig unverändert und derselbe bleibe (cf. Hermeneutica biblica generalis. Auct. Jos. Kohlgruber. Viennae 1850 p. 313.). In Betreff der erstern ist zuvörderst klar, daß statt der Worte des Originals nur die entsprechenden gleichbedeutenden der Uebersetzungssprache gebraucht werden sollen, und die Uebersetzung das Original nicht bloß überhaupt nur dem Sinne nach ausdrücken dürfe, ohne sich an die einzelnen Worte zu binden, sondern daß sie es Wort für Wort wiedergeben, auch den Satzbau und die Verbindung der Sätze beibehalten müsse, und nicht z. B. einfach coordinirte Sätze in ein Abhängigkeitsverhälniß zu einander bringen, oder Perioden und periodenartige Sätze in kleinere coordinirte Sätze auflösen dürfe. Weil jedoch die biblischen Ursprachen grammatische, syntactische und andere Eigenthümlichkeiten haben, die in einer andern Sprache fehlen und nicht genau ausgedrückt werden können, ohne daß der Deutlichkeit und Verständlichkeit Eintrag gethan wird, so muß die aufgestellte Regel noch etwas näher bestimmt und beschränkt werden. Was zunächst a) den lexicalischen Wortvorrath betrifft, so darf ein und dasselbe Wort des Originals, nicht überall, wo es vorkommt, mit demselben Uebersetzungsworte wiedergegeben werden, weil die Uebergänge der Worte von der eigentlichen in die tropische Bedeutung den volksthümlichen Anschauungs- und Vorstellungsweisen folgen und darum in verschiedenen Sprachen auch sehr verschiedenartig sind. Es wäre daher z. B. verkehrt, wenn man דּוֹד, weil es Levit. 10, 4. 20, 20. für Vatersbruder vorkommt, überall so übersetzen wollte; aber auf der andern Seite eben so verkehrt, wenn man einen und denselben Ausdruck an verschiedenen Stellen, wo er in vollkommen gleicher Bedeutung vorkommt, mit verschiedenen synonymen Wörtern wiedergeben wollte, so lange nicht irgend welche Nebenrücksicht einen Wechsel im Ausdruck rathlich machte oder forderte, wie wenn z. B. L. van Eß הִרְבָּה בִּמְאֹד מְאֹד Genes. 17, 2. 20. das eine Mal mit: „sehr zahlreich mehren,“ das

andere Mal mit: „mehren sehr, sehr" übersetzt. Sodann b) hat jede Sprache, und das gilt besonders von den biblischen Ursprachen, ihre Eigenthümlichkeiten in der Construction und Satzbildung, und es wäre wiederum verkehrt, diese Eigenthümlichkeiten überall bis auf den letzten Buchstaben genau ausdrücken zu wollen, und z. B. die Worte וַיִּקְרָא אֱלֹהִים לָרָקִיעַ שָׁמָיִם (Genes. 1, 8.) nach der Weise Aquila's zu übersetzen mit: „Und Gott nannte der Feste Himmel" (*καὶ ἐκάλεσεν ὁ Θεὸς τῷ στερεώματι ὀυρανόν*); aber eben so verkehrt wäre es wiederum andererseits, in Fällen, wo eine Constructionsweise der Uebersetzungssprache zwar nicht gerade geläufig, aber ihr doch auch nicht zuwider und leicht nachbildbar ist, der Rede eine andere dem Original nicht entsprechende Wendung zu geben, und z. B. die Worte צְחֹק עָשָׂה לִי אֱלֹהִים Genes. 21, 6. mit van Eß zu übersetzen: „Zum Lachen ist es, was mir Gott gethan hat," während doch die genau wörtliche Uebersetzung: „Lachen hat mir Gott gemacht" (oder bereitet), vollkommen verständlich und sprachlich nicht fehlerhaft ist, und zudem die Textesworte richtiger ausdrückt. Endlich c) kommen in den biblischen Ursprachen manche auf besonderen volksthümlichen Anschauungen beruhende, sprichwortartige Redeweisen vor, bei denen eine streng buchstäbliche Uebersetzung oft dunkel und unverständlich würde, und daher eine Wendung gewählt werden muß, welche sich vom Texteswort möglichst wenig entfernt, aber dasselbe doch verständlich ausdrückt. So ist es z. B. nicht zu billigen, wenn van Eß das תְּנוּ לָכֶם מוֹפֵת Exod. 7, 9. übersetzt mit: „Gebet her eure Zeichen," statt: „Verrichtet euch ein Wunder" (nämlich zu euerer Beglaubigung); aber auch hier wieder kann zu große Behutsamkeit vor dem einen Fehler in den entgegengesetzten führen, und es ist z. B. eben so wenig zu billigen, wenn die Worte אִם תִּשְׁקֹר־לִי וּלְנִינִי וּלְנֶכְדִּי Genes. 21, 23. übersetzt werden mit: „Daß du mich nicht trügen willst, noch meinen Sohn, noch meinen Enkel" (v. Eß), oder mit: „Daß du nicht untreu sein willst mir und meinen Kindern und Enkeln" (de Wette). Der specielle Ausdruck statt des allgemeinen ist wenigstens willkürlich; und wer möchte behaupten, daß der Redende bei נֶכֶד gerade nur an Enkel gedacht habe? Weit besser ist die Uebersetzung der Vulgata: posteris meis stirpique meae. — Die zweite Hauptregel ist, daß der Inhalt des Originals, die Gedanken desselben, bis in ihre kleinern Nüançen und Schattirungen unangetastet und unverändert gelassen werden. Und hier ist wieder im Voraus klar, daß der Uebersetzer keine Ausdrücke und Redewendungen gebrauchen darf, durch welche in der Uebersetzung Gedanken und Vorstellungen ausgedrückt würden, die sich im Original nicht fänden, oder die darin sich findenden solche Modificationen erhielten, welche sie dort nicht hätten; daß namentlich bildliche Ausdrücke und Vergleichungen nicht geändert, kühne Tropen nicht gemildert und durch erklärende Uebersetzungen verwischt, oder durch eigentliche Ausdrücke ersetzt werden dürfen; daß am allerwenigsten nach vorgefaßten Meinungen übersetzt und biblische Stellen zu Gunsten derselben in einem Sinne genommen werden dürfen, der mit der üblichen Bedeutung ihrer Worte nicht verträglich ist. Aber gleich wie die vorige Hauptregel nicht überall im strengsten Sinne, sondern nur bis auf einen gewissen Grad durchführbar ist, so gilt das Nämliche auch von dieser, und es liegt schon im Bisherigen eine gewisse Einschränkung derselben, sofern der Gedanke mit dem sprachlichen Ausdrucke aufs engste zusammenhängt und durch Aenderung des letztern auch seinerseits irgendwie modificirt wird. Dazu kommt, daß die biblischen Urtexte a) eine Menge von Assonanzen und Paronomasieen enthalten, deren Nachbildung in den Uebersetzungen nur in den wenigsten Fällen gelingt, in vielen aber ganz unmöglich ist. Als gelungen kann es etwa bezeichnet werden, wenn die Vulgata die Worte לְזֹאת יִקָּרֵא אִשָּׁה כִּי מֵאִישׁ לֻקְחָה־זֹּאת Genes. 2, 23. mit: haec vocabitur virago, quoniam de viro sumta est übersetzt; unmöglich ist es aber in der Regel, solche Paronomasieen nachzubilden,

wenn sie sich an Eigennamen anschließen, z. B. Genes. 49, 19. Mich. 1, 10—15., weil dem an den Eigennamen assonirenden Worte der Ursprache kein ähnlich lautendes von gleicher Bedeutung in der Uebersetzungssprache entspricht. Sodann finden sich b) in den biblischen Urtexten in Folge der eigenthümlichen Vorstellungsweisen der alten Hebräer manche Redensarten, welche genau übersetzt etwas Unklares oder wenigstens etwas Befremdliches hätten, und darum mit anderen das nämliche besagenden in der Uebersetzungssprache zu vertauschen sind. So wird z. B. ein teutscher Uebersetzer die Worte רְתֹם הַמֶּרְכָּבָה לָרֶכֶשׁ Mich. 1, 13. nicht genau wörtlich mit: „Spanne den Wagen an schnelle Rosse," sondern mit: „Spanne an den Wagen schnelle Rosse" zu übersetzen haben. Endlich c) haben sich in Folge besonderer Sitten auch besondere Redensarten gebildet, von denen Aehnliches gilt, wie von den vorigen. Wenn z. B. Jemand das häufig vorkommende דָּרַךְ קֶשֶׁת, worunter das Spannen eines starken Bogens durch Treten mit dem Fuße gemeint ist, wörtlich übersetzen wollte mit: „den Bogen treten," so würde seine Uebersetzung für diejenigen, die die betreffende Sitte nicht kennen, unverständlich sein, und noch mehr, wenn er den damit zusammenhängenden Ausdruck דָּרַךְ חֵץ Ps. 58, 8. wörtlich mit: „den Pfeil treten" übersetzen wollte; dagegen drückt das Wort „Spannen" dasselbe aus, was mit דָּרַךְ, das freilich nicht „Spannen" bedeutet, an den betreffenden Stellen gemeint ist. Aber auch in solchen Fällen hat der Uebersetzer vermöge der aufgestellten Hauptregel die Aufgabe, dem Gedanken des Originals, wo er nicht ganz genau ausgedrückt werden kann, immerhin so nahe als möglich zu bleiben, und jedenfalls nichts wirklich Neues hinein zu tragen, oder darin Liegendes unausgedrückt zu lassen. Werden diese Regeln genau befolgt, was freilich nichts Leichtes ist, so wird den gewöhnlichen Anforderungen, die an eine Bibelübersetzung gemacht werden, wie Deutlichkeit, Genauigkeit, Richtigkeit und Treue, Beibehaltung des alterthümlich orientalischen Colorits &c. von selbst genügt werden. Beizufügen ist nur noch, daß die Uebersetzung auch einen gleichartigen Charakter haben, und nicht das eine Mal bis zur Unverständlichkeit wörtlich sein, das andere Mal aber ohne Noth vom Ausdrucke des Originals abgehen soll. Wenn z. B. van Eß Exod. 27, 5. übersetzt: „Und hänge es unter den Rand des Altars, von unten an, daß das Netz bis an die Mitte des Altars gehe," so wird sicherlich kein Leser, der nicht den Urtext oder eine andere richtige Uebersetzung vergleichen kann, sich eine klare Vorstellung von der Sache machen können; wenn dagegen 2 Kön. 19, 22. seine Uebersetzung lautet: „Wider wen erhebest du deiner Augen stolzen Blick?" so war gar kein Grund vorhanden, vom Wortlaute der Stelle abzuweichen, denn die wörtliche Uebersetzung: „Und du erhobst zur Höhe deine Augen" ist vollkommen klar und verständlich. Endlich ist noch zu bemerken, daß bei allem Streben nach Genauigkeit und Wörtlichkeit doch alle Affectation vermieden und namentlich nicht darauf ausgegangen werden soll, überall selbst der Wortstellung des Originals zu folgen, auch wo in Betreff des Sinnes gar nichts auf dieselbe ankommt, und durch ihre Festhaltung nur die Uebersetzung schwerfällig und schleppend wird. Ueberall aber das rechte Maß zu treffen, ist Sache der Uebung und des Geschmackes und läßt sich nicht durch bestimmte Regeln erzielen. Die erforderlichen Eigenschaften einer Bibelübersetzung werden gewöhnlich auch in den Hand- und Lehrbüchern der biblischen Hermeneutik angegeben und beleuchtet (s. Hermeneutik). In eine specielle Beurtheilung der vorhandenen Bibelübersetzungen kann hier nicht eingegangen werden; es könnten höchstens die alten Uebersetzungen auf eine solche Anspruch machen, in Betreff dieser aber enthält der Art. Bibelübersetzungen das Nöthige. [Welte.]

Uebertritt zu einer andern Religion, s. Conversion und Bedingung die Religion zu ändern.

Uebungen, geistliche, s. Exercitien, geistliche.

Uhren. Ihrer geschieht in den hl. Büchern nur an Einer Stelle 2 Kön. 20, 9—11 (dazu die Parallele Is. 38, 7. 8) unter dem Namen „Stufen des Achas (מַעֲלוֹת אָחָז)" Erwähnung. Der Prophet Isaias läßt daran zum Zeichen der Genesung des Königs Ezechias den Schatten um zehn Stufen zurück gehen. Es diente also entweder eine Terrasse oder Treppe (Stufen) nach dem auf sie fallenden Schatten zur Bezeichnung der Tageszeit, oder „Stufen (מעלות = Grade)" steht synekdochisch (pars pro toto) für Sonnenuhr, wie im Englischen dial (Zeiger) im Französischen cadran (Quadrant). Für Letzteres sprechen 1) die alten Uebersetzungen, Chald. אבן שעיא, Hier. horologium Sym. *ὡρολόγιον* mit Ausnahme der LXX. *ἀναβαθμοὶ τοῦ οἴκου τοῦ πατρός σου* (den Grundt. frei paraphrasirend); 2) die Schwierigkeiten, welche physisch der Annahme einer Treppe oder Terrasse im Wege stehen; denn ist die Sonne im Untergange, wo sie den längsten Schatten wirft, der wohl um zehn Stufen rückgängig gedacht werden kann, wie soll er noch um zehn Stufen vorwärts schreiten, und welche Länge müßte die Treppe gehabt haben? Ist sie aber im Zenith, welche Lage und Gestalt müßte die Treppe gehabt haben, um den Schatten im Vorwärts- oder Rückwärtsschreiten (Isaias läßt die Wahl frei) aufzufangen, da der Schatten eine halbkreisförmige Bewegung macht? Endlich spricht dafür 3) der Zusatz: „Stufen des Achas." Achas hatte diese (wahrscheinlich erste) Sonnenuhr in Jerusalem aufgestellt, weßhalb ihr der Name „Sonnenuhr des Achas" blieb. Herodot bezeichnet die Babylonier als Erfinder der Sonnenuhr. Seine Worte sind: „Der Schattenzeiger (*πόλον* d. i. die eigentliche Sonnenuhr, *ὡρολόγιον*) und der Sonnenzeiger (*γνώμονα*, d. i. jenes Werkzeug, womit man die Mittagslinie eines Ortes bestimmt) und die zwölf Theile des Tages haben die Griechen von den Babyloniern erhalten (II, 109)." Vitruvius (de Arch. 9, c. 9) schreibt die Einführung einer besondern Art von Sonnenuhren (hemycyclium excavatum ex quadrato, wie die 1741 auf dem Tusculanischen Berge in den Ruinen einer Villa aufgefundene), deren es mehrere gab (nach ihrer Gestalt arachne, pharetra, lacunar, scaphe u. s. w. genannt), dem Chaldäer Barosus zu, der auf der Insel Kos eine Schule errichtet haben soll. Fällt dieß nach der Berechnung Martini's (von den Sonnenuhren der Alten, Leipz. 1777) in die 35 Olymp. d. i. 640 v. Chr., so wird eine Sonnenuhr am Hofe des Achas hundert Jahre früher nimmer befremden. Die Fläche seines Sonnenzeigers mußte wenigstens 20 Gradeinzeichnungen haben, was bei den Sonnenuhren in ihrer ursprünglichen Einfachheit noch nicht der Fall war. Indeß leuchtet von selbst ein, wie schnell hier Verbesserungen und Vervollkommnungen eintreten mußten, sobald das Gesetz ihrer Construction bekannt war. Die Eintheilung der Ekliptik in zwölf Bogen (der Zodiacus) und jedes einzelnen Bogens in drei Abschnitte (die 36 Decane der ägyptischen Eintheilung des Himmels) ist uralt: wie nahe lag es, diese Eintheilung der jährlichen Sonnenbahn auf ihre tägliche, welche die Sonnenuhr beschrieb, überzutragen, so daß wir der Sonnenuhr des Achas die Einzeichnung von 36 Linien oder Graden (gradus, מעלות) vindiciren dürfen. Dieß vorausgesetzt bilden 9 Grade einen Quadranten, um den der Schatten zurückging, zum Zeichen, daß dem Leben des Ezechias ein Quadrant der Lebenszeit 15 Jahre in der Durchschnittszahl hinzugefügt sei. Das Zeichen des Is. verliert hiedurch seine perhorrescirte Abentheuerlichkeit ohne aufzuhören ein Wunder zu sein, denn die Abweichung beträgt nun $2\frac{1}{2}$—3 Stunden. Ein ähnlicher Rückgang des Schattens wurde am 27. März 1703 zu Metz beobachtet, der veranlaßt durch eine Strahlenbrechung in der höhern Luft $1\frac{1}{2}$ St. betrug (Schmid, bibl. Math. S. 537. vergl. meinen Isaias II, Anhang III). Eine andere Auffassung indessen siehe im Art. Ezechias. — Neben den Sonnenuhren kommen bei den Alten noch Sand- und Wasseruhren vor. Der letztern bedienten sich die Römer auf

den Wachtposten und im Gerichte, um die Zeit für die Redner zu bestimmen: Dixi horis pene quinque, nam decem clepsydris, quas spatiosissimas acceperam, sunt additae quatuor (Plin. 2 epist. 11) vergl. Gesner thesaurus s. v. clepsydra. Wasseruhren werden im Oriente bis auf den heutigen Tag viel gebraucht, sind aber anders beschaffen. Denn während die römischen Wasseruhren der uns hinreichend bekannten Sanduhr ähnlich waren, bestehen sie im Oriente nach Chardin (Voy. III. p. 100) aus runden, dünnen, schalenförmigen Kupferblechen, die unten am Grunde eine kleine Oeffnung haben. Auf die Oberfläche eines Wassers gelegt, dringt dasselbe ein, und füllt die Schale bis sie untersinkt, wornach die Zeit bemessen wird. [Schegg.]

Ukermark, s. Pommern.

Ulemâ (عُلَمَا) ist der Plural von alìm (عَالِم), der Gelehrte. Es bezeichnet im Allgemeinen Diejenigen, welche irgend eine Wissenschaft (عِلْم) erlernt haben. Gegenwärtig werden in den mohammedanischen Ländern und namentlich in der Türkei die Angehörigen des Lehrstandes, sowie die Beamten, welche regelmäßige Studien gemacht haben, so genannt. „Man irrt, wenn man die Ulemâ bloß für Theologen, oder auch für Priester hält. Jenes müssen sie wohl sein, weil im Islam alle Rechtslehre im letzten Grunde mit der Theologie als positiver Gesetzwissenschaft zusammenfällt; aber Priester sind sie deßhalb keineswegs." (v. Hammer, Gesch. des osman. R. I. S. 592.). In der Reihe der Ulemâ stehen zu unterst die Studenten (طالب) Tâlib. Nach Vollendung des Cursus der allgemeinen Wissenschaften — etwa unser Gymnasium — sind sie Danischmende und können als solche schon Stellen des niedern Staatsdienstes erhalten. Auch können sie als Substitute beim Elementarunterricht und als Repetitoren (Muîd) unmittelbar verwendet werden. Die eigentlichen Lehrer in den gelehrten Schulen sind die Muderris (مُدَرِّس). Aus ihrer Mitte ergänzt sich der Stand der Richter Kâdi (قاضي). Die Inhaber der höhern Richterstellen heißen Molla (مولا) *). Die Hierarchie der Ulemâ hat in verschiedenen Zeiten Modificationen erlitten, aber immer bildete der höhere Lehrstand darin die eine und der Stand der Rechtsgelehrten und Richter die andere Abtheilung des ganzen Körpers. Die Verhältnisse des Lehrerpersonals sind in einer unlängst erschienenen Abhandlung erörtert worden **); über die Kâdi bemerken wir Folgendes. Der Grad der Bildung eines Kadi kann möglicher Weise ein sehr geringer sein. Die Hedaja spricht als allgemeines Gesetz aus, daß auch ein Ignorant das Richteramt verwalten könne (Hedaya II. S. 614), aber er muß wenigstens selbst Vertrauen auf seine Fähigkeit haben (das. S. 615) und der Landesherr hat die Pflicht, gut unterrichtete und fähige Männer zu diesem Amte zu berufen (das. S. 615). Schafei hält den Unwissenden geradezu für unfähig, Streitsachen zu schlichten. Das Kadi-Amt darf man nicht suchen; „wer es sucht, den soll man unberücksichtigt lassen; wenn es aber Jemand genöthigt annimmt, so wird ein Engel zu seiner Unterweisung herabkommen." (Hedaya II. S. 616.) Der Kadi soll sein Amt in einer Moschee oder sonst einem öffentlichen Platze ausüben. (Das. S. 620.) In der Wirklichkeit werden freilich diese und mehrere andere gute Bestimmungen nicht

---

*) Das Nähere gibt Mouradgea d'Ohsson und von Hammer, osmanische Staatsverwaltung. II. S. 392.

**) Abhandlung über das Schul- und Lehrwesen der Mohammedaner im Mittelalter. München 1850.

berücksichtigt. So nehmen viele Kadi's die Gerichtsverhandlungen in ihrer eigenen Wohnung vor, ein Umstand, der natürlich die Bestechungen pflegen und hegen muß. — An den Mufti (s. d. A.) werden höhere Anforderungen hinsichtlich der wissenschaftlichen Bildung gemacht als an den Kadi. Die Rangordnung der Ulema' gibt Bisaccioni, Guerre de Turchi Venet. 1654. S. 26. nach lebendiger Anschauung aus dem 17. Jahrhundert so: I. Caldel-escher — d. i. قاضى العسكر Heeresrichter, einer für Asien, ein zweiter für Europa. II. Mofti. Er versteht darunter den höchsten Mufti in Constantinopel. Man nennt ihn auch Scheich ol islam, Scheich des Islam. III. Cadi von verschiedenem Range. IV. Modecis (l. Moderis مدرّس). Nach Bisaccioni Vorsteher von Spitälern. In der That aber Lehrer an den Collegien. V. Gli Antippi. Nach Bisaccioni solche Candidaten, welche an Grabcapellen für die Verstorbenen den Koran recitiren. Ich sehe darin ein corrumpirtes اديب Adîb, „der Studierte" im Sinne von Danischmend. — Die Imâme (s. d. A.) und Moessin (مؤذّن) gehören an und für sich nicht zu den Ulemâ. — Ebenso ist's mit den Derwischen (s. d. A.) der verschiedenen Orden. Doch wenn sie regelmäßige Studien gemacht haben oder ein Kadi-Amt nebenher versehen, kommt ihnen dieser Rang zu. Alle Fakih (فَقِيه plur. فُقَهَاء) sind auch Ulemâ, aber nicht umgekehrt. — Bei den wichtigsten Unternehmungen besonders von außerordentlicher Art dienen die angesehensten Ulemâ, den Mufti an der Spitze, dazu, dem Ganzen eine religiöse Sanction zu geben. So ließ Sultan Selim I. durch den Mufti Sead-eddin-effendi und die höchsten Ulemâ seiner Zeit ein Manifest aufsetzen, welches den Schah Ismail von Persien ächtete und jeden Muselman zum Kriege gegen denselben verpflichtete *). So kommt es, daß der ganze Körper der Ulemâ eine bald Ehrfurcht, bald Argwohn einflößende Stellung selbst gegenüber den mächtigsten Herrschern einnimmt. (Vgl. d. A. Mufti.) [Haneberg.]

Ulenberg, Caspar, 1549 zu Lippstadt in Westphalen von lutherischen Eltern geboren, erhielt in der Jugend eine seinen vorzüglichen Talenten entsprechende Erziehung und machte unter seinem Lehrer Bernard Orestes namentlich in der griechischen Sprache große Fortschritte, so daß er in dieser Sprache selbst schöne Gedichte zu verfertigen im Stande war. Von 1567—1569 hielt er sich in Braunschweig auf und hatte hier Gelegenheit, häufig den Martin Chemnitz (s. d. A.) predigen zu hören, von dem er bezeugte, nie einen Mann so unverschämt gegen die katholische Hierarchie schimpfen und schelten gehört zu haben. Von Braunschweig weg begab sich Ulenberg nach Wittenberg, widmete sich hier den philosophischen und theologischen Studien und machte Excerpte aus Luthers Schriften, wodurch aber allmählig große Zweifel in Luthers Lehre in ihm entstanden. Nach Dietmarsen in die Nortalbingische Schule berufen, verwendete er die ihm vom Schuldienst übrige Zeit zur Lectüre von Schriften im Geiste des Flacius Illyrikus (s. d. A.). Eingeladen begab er sich nach Cöln, wo ein Blutsverwandter von ihm, Andreas Roder, katholisch geworden war, den er wieder zum Lutherthume zurückführen sollte und auch wirklich wieder zum Abfall brachte. Aber in Cöln lernte er mehrere einsichtsvolle katholische Theologen kennen, die ihn veranlaßten, sich über die katholische Kirche und ihre Lehren zu orientiren. Er gewann bald die Einsicht von der Wahrheit dieser Kirche und trat 1572 zu derselben über;

*) Es findet sich französisch in: Tableau general de l'Empire Othoman von Mouradgea d'Ohsson Thl. I. S. 124 ff.

der bemeldete Andreas Roder folgte ihm bald nach. Während er nun von seinen ehemaligen Glaubensgenossen geschmäht und verfolgt wurde, wußten die Katholiken den an ihm gemachten Gewinn wohl zu schätzen. Er wurde an der Cölner Universität zum Doctor der Philosophie promovirt und als öffentlicher Gymnasiallehrer angestellt. Als solcher empfing er 1575 die Priesterweihe und wurde Canonicus und Pfarrer zu Kaiserswerth. Durch Frömmigkeit, Pastoraleifer und bereits durch verschiedene Schriften weithin im großen Ansehen stehend, erhielt er 1583 den Ruf zu einem Canonicat und der Pfarrei St. Cunibert zu Cöln. Schon vorher und jetzt noch mehr zog er durch seine Predigten und den katechetischen Unterricht Alles an sich, und die Bekehrung vieler Protestanten war der gesegnete Erfolg seiner von Wissenschaft, Erfahrung und Liebe geleiteten Unterweisung und fortgesetzten schriftstellerischen Thätigkeit. Von Herzen demüthig schlug er ihm angetragene höhere Kirchenwürden aus, namentlich die eines Suffraganbischofs von Würzburg, nahm aber 1593 gerne die Regentie des Lorenz-Gymnasiums zu Cöln an und bekleidete dieses Amt 22 Jahre mit Ruhm. Im J. 1610—1612 war er Rector der Universität. Noch besteht in Cöln eine Stiftung, die er in seinem Testamente für Studierende machte. Allgemein betrauert starb er am 16. Febr. 1617 als Pfarrer von St. Columba zu Cöln. Wir besitzen von Ulenberg verschiedene vortreffliche Schriften. Das vortrefflichste seiner Werke, das er zuerst in teutscher und dann auch in lateinischer Sprache verfaßte und ihm bei Katholiken und auch vielen Protestanten Verehrung erwarb, sind die „zweiundzwanzig Beweggründe" für den alten kathol. Glauben, zum ersten Male im J. 1589 teutsch und lateinisch edirt zu Cöln; neue Uebersetzungen dieses Werkes aus dem Lateinischen erschienen zu Mainz 1825, 1833, 1840. Gründlich, unparteiisch und in jeder Beziehung schätzbar ist ein anderes Werk Ulenbergs, „vitae haeresiarcharum Lutheri, Melanchtonis, Majoris, Illyrici, Osriandri;" in's Teutsche übersetzt, Bd. II. Mainz 1836—1837. Sehr verdient machte sich Ulenberg auch durch seine Uebersetzung der ganzen hl. Schrift alten und neuen Testamentes nach der letzten römischen Sixtiner-Edition. Von seinen übrigen Schriften verdienen noch insbesondere hervorgehoben zu werden: „Trost für angsthafte und betrübte Herzen" (n. Aufl. von M. Kaufmann, Augsb. 1835) und die Psalmen Davids, übersetzt in strophische, mit Melodien versehene Lieder. S. die kleine Schrift „de vita, moribus et obitu admodum reverendi et eximii viri Caspari Ulenbergii," welche Arnold Meshovius, Pfarrer zu St. Peter in Cöln, Ulenbergs Freund, 1638 zu Cöln herausgegeben und wovon der Uebersetzer der zweiundzwanzig Beweggründe (Mainz 1840) einen Auszug geliefert hat. [Schrödl.]

Ulfila, Bischof bei den Westgothen an der untern Donau im vierten Jahrhunderte, ist in zweifacher Beziehung wichtig, erstens als der hauptsächlichste Verbreiter des Christenthums zunächst unter den Westgothen und dadurch mittelbar unter mehreren andern teutschen Stämmen (Ostgothen, Burgunden, Vandalen), die es von jenen, leider aber in der unvollkommenen und verfälschten Form des Arianismus, in der es Ulfila bei den Westgothen verbreitet hatte, überkamen; und zweitens durch seine Bibelübersetzung, welche nicht allein einen bedeutenden theologischen, sondern auch als die älteste teutsche einen großen nationalen, als das älteste Denkmal unserer Sprache aber in ihrer ursprünglichen und vollkommensten Gestalt geradezu einen unschätzbaren Werth für uns hat. In beiden Beziehungen ist des Ulfila in diesem Werke schon Erwähnung geschehen, in ersterer unter dem Artikel: Fridigern, wo die wichtigsten Resultate aus den in neurer Zeit durch einen glücklichen Fund wesentlich vermehrten Quellen bereits gezogen sind, in der zweiten unter dem Artikel: Bibelübersetzungen. Um unnöthige Wiederholung zu vermeiden, verweise ich auf diese beiden Artikel und füge nur ergänzend und die Resultate zusammenfassend einiges hinzu. Die unklaren und unter einander vielfach nicht übereinstimmenden Nachrichten der griechi-

schen Kirchengeschichtschreiber (Philostorg. H. E. in Phot. Bibl. 2, 5. Socrt. H. E. 4, 33. 34. Sozom. H. E. 6, 37. Theodoret. H. E. 4, 37. dazu Jornand. de reb. Get. cap. 51 u. a.) sind in neuester Zeit wesentlich vervollständigt und berichtigt durch eine in Randbemerkungen zu einem Manuscripte der Pariser Bibliothek enthaltene Notiz über das Leben und die Lehre des Ulfila, welche Georg Waitz in Göttingen zuerst gelesen und mit Erläuterungen versehen herausgegeben hat (Hannov. 1840). Das Manuscript enthält neben andern Abhandlungen einen Bericht über die Synode von Aquileja (381); die darauf sich beziehenden Randbemerkungen sind im arianischen Sinne gehalten und von einem arianischen Bischof Maximinus nicht allein verfaßt, sondern auch, wie Waitz sehr wahrscheinlich macht, eigenhändig geschrieben; die in diesen Randbemerkungen mitgetheilte Notiz über Ulfila ist wahrscheinlich aus dem Briefe eines andern arianischen Bischofes, Auxentius von Dorostorus (Silistria). Da an der Aechtheit dieser gegen Ende des vierten Jahrhunderts geschriebenen Mittheilung nicht zu zweifeln ist und der Verfasser der Nachrichten über Ulfila sich als einen Schüler desselben bezeichnet, so ist offenbar, daß die hier gegebenen Nachrichten vor allen anderen maßgebend sind. Festgestellt wird hiedurch zunächst die bei den Schriftstellern so vielfach schwankende (Urphilas, Gulfilas ꝛc.) Form des Namens Ulfila, und damit zugleich manche Ableitungsversuche desselben, namentlich auch Wulfila (von Wulfs) beseitigt. (Sollte man nicht bei dem Namen Ulfila an die in so vielen Eigennamen: Mainulf, Arnulf ꝛc. vorkommende Endsylbe denken können?) Ferner das Geburtsjahr, nämlich 318, welches sich daraus ergibt, daß Ulfila im J. 388 siebenzigjährig starb. An dem Concilium von Nicäa hat daher wohl, wie wir wissen, ein gothischer Bischof, aber nicht, wie man wohl gemeint hat, Ulfila Theil nehmen können. Was die Abstammung des Ulfila angeht, so haben wir allen Grund, in diesem Puncte dem Philostorgius zu trauen, dem gemäß Ulfila von griechischen Vorfahren abstammte, die auf einem Streifzuge der Gothen unter dem Kaiser Valerian (258) als Kriegsgefangene fortgeführt waren und zu Sadagoltina, einem Flecken bei der Stadt Parnassus in Cappadocien gewohnt hatten; denn Philostorgius war selbst ein Cappadocier und konnte also diese Umstände genau kennen. Es erklärt uns diese Abstammung des Ulfila, wonach er ebenso sehr den Griechen als den Gothen angehörte, um so natürlicher seine spätere Stellung und Wirksamkeit. Durch solche christliche Kriegsgefangene, unter denen nicht selten Priester waren, wurde schon früh unter den Gothen — zunächst ist hier immer von den Westgothen, Therovingern, die Rede — die damals noch am linken Ufer der untern Donau saßen, das Christenthum verbreitet. Somit finden wir die weitere Nachricht unserer Notiz in Uebereinstimmung mit den wirklichen Verhältnissen, wornach Ulfila sich früh dem geistlichen Stande zuwandte, bis zu seinem 30. Jahre ein niedres Kirchenamt als Lector bekleidete und dann zum Bischofe geweiht wurde. Das geschah also im J. 348 und da die ihn weihenden Bischöfe keine andern als aus dem angrenzenden Mösien oder Thrazien gewesen sein können, hier aber damals (unter Constantius) der Arianismus vollständig herrschend war, so ist kaum zu bezweifeln, daß Ulfila jedenfalls seit seiner Weihe zum Bischofe, wenn nicht schon früher zu den Arianern sich gehalten habe. Ulfila wirkte nun als Bischof bei den Gothen jenseits der Donau sieben Jahre lang, bis er durch eine von Athanarich gegen die Christen verhängte Verfolgung, welche also in das J. 355 fällt, veranlaßt wurde, mit dem Theile des Volkes, der ihm als Bischof folgte, über die Donau zu gehen und beim griechischen Kaiser Schutz zu suchen, der ihnen auch Wohnsitze zwischen der Donau und dem Hämus bewilligte. Hierzu stimmt sehr gut eine Nachricht bei Jornand. (cap. 51), wonach der Bischof Ulfila mit einem Theile der Gothen, den er die kleinen Gothen nennt, über die Donau ging und am Fuße des Hämus Sitze bekam. Er beschreibt diese Gothen als ein zwar zahlreiches, aber armes und schwaches Volk, was sich sehr

gut erklärt, indem der angesehenere und bedeutendere Theil der Gothen damals noch nicht Christen waren. Indeß gingen auch nicht alle Christen mit Ulfila über die Donau und wir können wohl mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es hauptsächlich die Arianer waren, welche Ulfila mit herüberzog; wenigstens wissen wir mit Gewißheit, daß diejenigen Gothen, welche in einer spätern Verfolgung des Athanarich für den Glauben starben, nicht Arianer, sondern katholische Christen waren. Ulfila wirkte nun unter seinem Volke, welches ihm in allem ergeben war, in seinen neuen Wohnsitzen noch 33 Jahre lang, indem er auch auswärts in großer Achtung stand. Im J. 360 wohnte er der arianischen Synode zu Constantinopel bei. Nachher, als unter den Westgothen jenseits der Donau ein Streit unter Athanarich und Fridigern ausbrach und sich der letztere an den arianisch gesinnten Kaiser Valens um Beistand wandte, sehen wir den Ulfila als Vermittler und durch seine Bemühungen hauptsächlich wurde Fridigern und sein Haufe, welche bis dahin noch Heiden gewesen waren, für das Christenthum, aber natürlich für das Arianische gewonnen, dieß geschah kurz vor dem Einfalle der Hunnen, womit die große Völkerbewegung begann. Dadurch daß Fridigern nicht jetzt erst christlich wurde und nicht vom Katholicismus, sondern vom Heidenthum zum Arianismus überging, erklärt sich uns der Umstand, daß wir bei jener zweiten Verfolgung, die Athanarich um das J. 370 gegen die Christen verhängte, dieselben nicht zu Fridigern, sondern abermals in mehren Haufen über die Donau flüchten sehen; zu dieser Zeit wird des Fridigern noch gar nicht gedacht. — Noch im J. 388 reisete Ulfila als siebenzigjähriger Greis nach Constantinopel, um für die arianische Sache zu wirken, starb aber hier mit Hinterlassung eines Testamentes, worin er sein Glaubensbekenntniß niederlegte. An dieses werden wir uns zunächst zu halten haben, um ein genaueres Urtheil über den Glauben des Ulfila zu gewinnen. Die wichtigsten Worte sind folgende: Ego Ulfila episcopus et confessor semper sic credidi et in hac fide sola et vera testamentum facio ad dominum meum. Credo unum esse Deum patrem solum ingenitum et invisibilem, et in unigenitum filium ejus dominum et deum nostrum, opificem et factorem universae creaturae, non habentem similem suum — et unum spiritum sanctum nec deum nec dominum sed ministrum Christi. — Hienach ist das christliche Grunddogma von der hl. Dreifaltigkeit von Ulfila offenbar geleugnet, indem der hl. Geist als ein dienendes und untergeordnetes Wesen betrachtet wird. Zweifelhafter bleibt die Lehre des Ulfila in Betreff der zweiten Person, indem Ulfila die Gottheit des Sohnes zwar ganz entschieden festhält, andererseits aber die Art und Weise, wie Gott Vater als der eine wahre Gott hervorgehoben und der Sohn dadurch, daß er als der, der seines Gleichen nicht hat, aufgestellt wird, freilich über alle Creaturen erhoben, aber auch wieder den Creaturen nahe gebracht wird, deutlich auf die arianische Lehre hinweiset. Sehen wir nun weiter auf die Darstellung, die uns in der von Waitz mitgetheilten Notiz über die Lehre des Ulfila gegeben wird, so hat sich derselbe freilich auch über die zweite Person auf eine viel weniger zweifelhafte Art ausgesprochen, indem er ihn gradezu als ein geschaffnes und gemachtes Wesen bezeichnet (qui — deus pater — cum esset solus non ad divisionem vel diminutionem divinitatis suae sed ad ostensionem bonitatis et virtutis suae sola voluntate et potentia impassibilis impassibiliter, incorruptibilis incorruptibiliter et immobilis immobiliter unigenitum Deum creavit et genuit, fecit et fundavit); indeß möchte es doch noch immer einigermaßen zweifelhaft bleiben, ob nicht der Verfasser dieser Mittheilung, der offenbar ein sehr interessirter Arianer war, die Lehre des Ulfila etwas stark nach seiner Ansicht gefärbt habe. Daß Ulfila wirklich Arianer gewesen und die Homousianer (Katholiken) als Häeretiker betrachte, kann freilich nach allem Vorliegenden nicht zweifelhaft sein; aber dabei kann es uns doch nicht ganz gleichgültig sein, ob er mehr mit dem Verstande als mit dem Herzen irrte, und in der That möchte das Erste der Fall gewesen sein.

An der Gottheit Jesu Christi hält er nicht allein mit Entschiedenheit, sondern auch mit Wärme fest; daß er einen verfolgungssüchtigen Eifer gegen die Katholiken gezeigt habe, dafür liegt kein Zeugniß; vielmehr soll er auch als Bischof noch mit katholischen Bischöfen in Gemeinschaft gewesen sein und wird uns überall als ein Mann geschildert, der mit redlichem Eifer in seiner Weise für das Beste seines Volkes bemüht war. Die Darstellung des Sozomenus, wornach Ulfila erst später, aus bloß äußeren Rücksichten zum Arianismus übergetreten sei, wird durch das oben Gesagte vollständig beseitigt. — Was aber am allermeisten dafür spricht, daß Ulfila, wenn auch im Irrthum befangen, doch kein böswilliger und von Parteileidenschaft beherrschter Häretiker war, das ist das große und jetzt noch vorliegende Denkmal seiner Thätigkeit, seine Bibelübersetzung nämlich, die höchstens mit Ausnahme einer Stelle, die man aber mit großer Wahrscheinlichkeit als nicht von Ulfila herrührend ansehen kann *), von Spuren des Arianismus frei ist, was wir um so höher anschlagen müssen, je mehr die Arianer im Allgemeinen darauf ausgingen, die hl. Schrift in ihrem Interesse zu erklären und zu verkehren, und wie leicht hätte dieß gerade dem Ulfila bei seiner Uebersetzung werden müssen, wenn solche Unredlichkeit in seiner Denkungsart gelegen hätte. Auf die Uebersetzung selbst müssen wir nunmehr noch etwas genauer eingehen. Daß Ulfila die hl. Schrift, nachdem er zu diesem Behufe ein gothisches Alphabet erfunden, oder vielmehr aus dem Griechischen (ob auch aus dem Lateinischen und der einheimischen Runenschrift?) gebildet hatte, ins Gothische übersetzt habe, berichten uns einstimmig alle alten Schriftsteller. Ausnehmen müssen wir davon freilich die beiden Bücher der Könige, so lange wenigstens als wir keine directe Widerlegung der ausdrücklichen Angabe des Philostorgius beibringen können, daß Ulfila diese beiden Bücher nicht übersetzt habe. — Daß ferner in den folgenden Jahrhunderten eine teutsche Uebersetzung der Bibel namentlich bei den Gothen in Italien sehr in Ansehen stand, dafür finden sich spätere Zeugnisse, das jüngste von Walafried Strabo, Abt von Reichenau im neunten Jahrhundert. Von da an geht uns die Spur dieser Uebersetzung verloren, bis im sechzehnten Jahrhunderte durch Antonius Morillon, Secretär des Cardinals Granvella (nicht durch den Duisburger Professor Mercator) in der Westphälischen Abtei Werden an der Ruhr ein kostbarer auf purpurgefärbtem Pergament mit Silbertinte geschriebener Codex aufgefunden wurde, der, wie man alsbald erkannte die gothische Uebersetzung der vier Evangelien enthielt. Dieses Fragment, welches, nachdem der Codex nach mannigfachen Schicksalen — schon gegen das Ende des 16. Jahrhunderts war er in Prag, wurde durch den Schwedischen General Königsmark im J. 1648 von da nach Upsala gebracht, dann von dort nach Belgien verschleppt und von dem Grafen de la Gardie, leider nicht unbedeutend verstümmelt, wieder für Upsala erworben — in den bleibenden Besitz der Bibliothek der Universität von Upsala gekommen war, zuerst im J. 1665 durch Franz Junius herausgegeben wurde, bildete lange Zeit den einzigen bekannten Ueberrest der alten gothischen Uebersetzung, bis im 18. Jahrhunderte durch Knittel in Braunschweig ein neues bedeutendes Fragment aus dem Römerbriefe, und im 19ten durch Mai und Castiglione auf Palimpsesten in Mailand neben Bruchstücken aus dem Evang. Matth. und dem Römerbriefe, bedeutende Fragmente von den meisten andern paulinischen Briefen und geringe aus den Büchern Esdras und Nehemias aufgefunden und bekannt gemacht wurden. Ein anderer mit der Bibelübersetzung in naher Beziehung stehender Fund war die Entdeckung einer gothischen Erklärung

*) Die Stelle ist Philipp. 2, 6. wo das τὸ εἶναι ἴσα θεῷ nicht mit samaleiko (aequalem) sondern mit galeiko (similem) visan gegeben ist; die Briefe tragen aber gerade sehr sichere Spuren wenn auch nicht einer späteren Uebersetzung, so doch jedenfalls einer spätern Umarbeitung.

(Skeireins) zum Evangelium Johannes durch Maaßmann in der Wiener Bibliothek. Daß diese Uebersetzung, von der wir die aufgezählten Fragmente besitzen, die ganze hl. Schrift, namentlich auch das ganze A. Testament umfaßt habe, — wenn wir nicht etwa nach obiger Bemerkung die beiden Bücher der Könige ausnehmen — können wir theils aus diesen Fragmenten selbst, — denn wie sollte es sich erklären lassen, daß man sich eher an die Bücher Esd. und Nehem. als an die andern Bücher des A. Testaments sollte gehalten haben, theils aus einzelnen Allegationen, namentlich aus den Psalmen und den Büchern Moses und anderen Andeutungen in den Skeireins mit Sicherheit abnehmen. — Daß aber diese, in ihren Fragmenten wenigstens uns wieder zugänglich gewordene altteutsche Uebersetzung in der That eine Gothische und dann auch ohne Zweifel die unter dem Namen des Ulfila bekannte ist, das können, wenn es noch eines weiteren Beweises bedarf, die anderweitig aufgefundenen, wenn auch an sich noch so geringen Ueberreste der gothischen Sprache erweisen. Dabei muß es aber dahingestellt bleiben, ob Ulfila wirklich die ganze Bibel übersetzt habe und nicht vielmehr, wie es gewöhnlich zu geschehen pflegt, das von ihm begonnene und von andern fortgesetzte Werk ganz dem ersten Urheber zugeschrieben wurde; die Briefe Pauli namentlich enthalten sichere sprachliche und andere Spuren, daß sie erst in einer spätern Zeit und zwar unter den Ostgothen in Italien wenigstens die Gestalt bekommen haben, in der wir sie besitzen. — Ulfila hat aus dem griechischen Texte übersetzt, wie nicht allein durch ausdrückliche Angaben bezeugt wird (Sim. Metaph. in act. S. Nicetae. act. Sanct. Septb. V. p. 41 ed. Antw. und Sixt. Sinens. Bibl. IX. p. 390 ed. Colon.) sondern auch aus einer genauen Vergleichung unwiderleglich hervorgeht, indem die Uebersetzung sich durchgehends und in Einzelheiten, z. B. in Anwendung von Partikeln, dem griechischen Texte anschließt. Dabei ist jedoch nicht zu verkennen, daß sich an manchen Stellen, namentlich wo der lateinische Text Zusätze hat, Uebereinstimmung mit dem lateinischen gegen den griechischen findet, weniger freilich mit der Vulgata als mit anderen Recensionen, was sich jedoch leicht erklärt und in Verbindung mit anderen Spuren auf eine spätere Umarbeitung mit Berücksichtigung des lateinischen Textes hinweiset. Die Uebersetzung selbst ist freilich nicht ohne alle Fehler, aber im ganzen ausgezeichnet; sie gibt getreu den griechischen Text wieder, ohne deßhalb in sinnlose und dem Geiste der Sprache zuwiderlaufende Nachahmung zu verfallen; vielmehr kam die nahe Verwandtschaft der gothischen mit der griechischen Sprache dem Streben nach einer genauen Uebertragung sehr entgegen und dieß verleiht unserer Uebersetzung einen sehr bedeutenden kritischen Werth zur Feststellung der Lesarten, so daß sie in dieser Beziehung kaum von irgend einer andern übertroffen wird. Wir bemerken hier nur noch als eine interessante Eigenthümlichkeit, daß im Cod. arg. sich die Evangelien in einer von der gewöhnlichen abweichenden Reihenfolge finden, nämlich nach Math. zunächst Johann. dann Luc. endlich Mark. — Die erste Ausgabe der Evang. nach dem Cod. argent. besorgte Fr. Junius, Dortr. 1665. 2 voll. 4. Sie ist sehr fehlerhaft und hat nur noch Werth durch die Anmerkungen, die Th. Mareshall einem Theile des Textes beigefügt hat. Nach mehren unbedeutenderen oder auch ganz werthlosen Ausgaben folgte dann die genau nach dem Texte des cod. arg. revidirte von Ihre, Professor zu Upsala, die im J. 1773 zu Berlin durch Büsching herausgegeben und von F. Gordon mit sehr guten Bemerkungen begleitet wurde. Das von Knittel zu Braunschweig aufgefundene und daselbst 1762 veröffentlichte Fragment aus dem Römerbriefe wurde zuerst mit aufgenommen in die bis dahin vollständigste Ausgabe von Zahn (Weissenfels 1805) welches auch eine von Fulda ausgearbeitete gothische Grammatik und ein Glossar enthält. Endlich ist eine durchaus vollständige und nichts zu wünschen übrig lassende Ausgabe von Gabelentz und Löbe (Leipz. 1843. 2 voll. 4.) erschienen, welche nebst dem genau nach den Handschriften revidirten Texte der

sämmtlichen, bis dahin aufgefundenen Stücke mit einer wortgetreuen lateinischen Uebersetzung und kritischen und grammatischen Anmerkungen im zweiten Bande eine vollständige gothische Grammatik und ein solches Lexicon enthält. — Auf die große Bedeutsamkeit unserer Uebersetzung in sprachlicher Rücksicht sowohl in Beziehung auf die teutsche Sprache insbesondere, deren älteste und vollendetste Form das Gothische darstellt, als auch für das allgemeine Sprachstudium, wo das Gothische als ein Bindeglied einerseits zwischen den orientalischen und occidentalischen Zweigen des indogermanischen Sprachstammes, andererseits — insoweit vom Gothischen aus sich die ganze Entwicklung der teutschen Sprache verfolgen läßt — zwischen der älteren, organischen und der neuern Sprachentwicklung erscheint, — kann hier nur im Vorübergehen hingewiesen werden. Zum Schlusse können wir nur den Wunsch aussprechen, daß das auch für den Theologen so interessante und in jeder Beziehung so lohnende Studium der gothischen Bibelübersetzung unter uns nach und nach in Aufnahme komme und erlaube ich mir deßhalb auf ein kleines Schriftchen hinzuweisen, welches einer weiteren Verbreitung dieses Studiums allen Vorschub leistet, nämlich die Vorschule zum Ulfila von D. Stamm, kath. Pfarrer zu Helmstädt. (Paderborn 1850.) Es enthält eine nach dem großen, nicht leicht zugänglichen Werke von Gabelentz und Löbe gearbeitete gothische Grammatik nebst hinreichenden Lesestücken und Glossar und leistet was es verspricht, nämlich eine Vorschule zum Ulfila zu sein. — Vgl. hiezu den Art. Gothen. [Friedrich Michelis.]

Ulgerius von Angers, war seit 1110 Vorsteher der Gelehrtenschule zu Angers, welche bis zum J. 1096 Marbod, nachher der gelehrte Gottfried Babion geleitet hatte. Ulgerius wurde im J. 1113 Archidiacon, im J. 1124 Bischof von Angers. Im J. 1131 den 29. October bestätigte Papst Innocenz II. auf Bitten des Ulgerius die Besitzungen und Privilegien der Kirche von Angers („In eminenti" — bei Baluz Misc. III, 25., bei Jaffé, Reg. Pontif. 1851. S. 566 und 575.). Er führte einen vieljährigen Streit mit dem Abte Fromund von Vendôme über jährliche Zinsabgaben, den Papst Innocenz II. im J. 1136 schlichtete. An Papst Innocenz II. schrieb Ulgerius zum Besten des in seiner Diöcese im J. 1093 von Robert von Arbrisselles gestifteten Marialklosters Roë — de Rotta — das mit dem Kloster Vendôme, Bisthums Chartres, über den Besitz einer Kirche in Streit gerathen war. In einem Briefe an das Kloster Roë sprach der Papst demselben die Kirche zu. — Relatio pro monasterio Rotensi, ed. Baluzii miscell. III. 1679. 8. — Versus de Marbodo, ed. Martene, Thes. anecd. T. I. 1717. bei Jaffé l. c.

Ulrich, der Heilige, Bischof von Augsburg. Dieser große und heilige Mann wurde um 890 zu Augsburg (nicht zu Dillingen oder Wittislingen) geboren; sein Vater war Hupald, Graf von Dillingen, seine Mutter Dietpirch, Tochter des Herzogs Burchard von Schwaben. Die Eltern schämten sich des ungemein magern und abgezehrten Kindes, hatten aber bald die Freude, den kleinen Ulrich zunehmen und erstarken zu sehen, nachdem sie den Rath eines Geistlichen befolgt hatten, ihn der Mutterbrust zu entwöhnen. Zur Bildung in den Kenntnissen und Wissenschaften wurde er in das berühmte Benedictinerstift St. Gallen (s. d. A.) gegeben, wo er die Mönche Waninc und Hartmann jun. zu Lehrern in der Grammatik und Theologie hatte. Da er in der Frömmigkeit und den Wissenschaften sich hervorthat, und in Ansehung seiner vornehmen Eltern und seiner schönen Stimme durfte er oft im Speisesaal vorlesen: „in refectorio coram patribus, ubi vel in puncto peccare, capitale erat, lector inoffensus creber erat, quamvis canonicus" (s. Ekkeh. IV. cas. s. Galli bei Pertz II. S. 107.). Den wohlthätigsten und nachhaltigsten Einfluß auf den jungen Ulrich übte die hl. Klausnerin Wiborada aus. Diese fromme Jungfrau, zu Klingnau im Aargau gebürtig, hatte nach einer Pilgerreise, die sie mit ihrem Bruder Hitto nach Rom gemacht,

zuerst in der Nähe des Münsters zu Constanz und dann zu St. Georg ein Einsiedlerleben geführt und sich von dem Bischof Salomo von Constanz neben der St. Mangkirche im Stift St. Gallen in eine kleine Zelle einschließen lassen. Sie führte ein äußerst strenges Leben, oblag dem Gebete der Psalmen, die sie in lateinischer Sprache von ihrem Bruder Hitto erlernt hatte, verfertigte Leinwandeinbände für die Bibliothek zu St. Gallen, beschäftigte sich auch mit Zeugeweben, Oblatenmachen und andern Kirchenarbeiten, leitete verschiedene Frauenspersonen, die um ihre Zelle herum wohnten, zur Tugend an, und wirkte durch ihre gotterleuchteten Unterweisungen auch in weiteren Kreisen, indem sie, von Leuten aus allen Ständen besucht, dieselben von dem Fensterchen ihrer Zelle aus zum Guten anfeuerte oder wegen ihrer Vergehen zur Rede stellte. Während seines Aufenthaltes zu St. Gallen machte sich auch Ulrich mit Wiborada bekannt. Wenn seine Mitschüler an den Erholungstagen mit Spielen sich ergötzten, besuchte Ulrich heimlich die treffliche Lehrmeisterin, um aus ihrem Munde Worte des Lebens zu vernehmen; insbesondere eiferte sie ihn zur Bewahrung der Keuschheit an, lehrte ihn, die Unterhaltung mit dem weiblichen Geschlechte zu fliehen, in der Versuchung den Ort zu verändern und zum Gebet zu eilen, falls die Versuchung nicht wiche, den Finger ein wenig in eine brennende Kerze zu stecken, und gab ihm zum Andenken an diese Lehren einen von ihr gefertigten leinenen Gürtel. Wiboradas Mahnungen fielen bei Ulrich auf den fruchtbarsten Boden; er casteite sich mit einem Cilicium, schlief auf einem Steine, war der eifrigste im Kirchenbesuch und zog durch seine mit der hohen Geburt verbundene und täglich wachsende Frömmigkeit die Aufmerksamkeit der St. Gallenser so sehr auf sich, daß sie ihm ihren Wunsch nicht vorenthielten, ihn als ihren Mitbruder und einstigen Abt in ihrer Mitte zu sehen. Oft gingen sie ihn daher an, bei ihnen das Mönchskleid zu nehmen, und Ulrich scheint auch für den Mönchsstand große Neigung gehabt zu haben, doch wollte er ohne Wissen und Rath Wiboradas in dieser für sein ganzes Leben wichtigen Sache keinen Entschluß fassen. Sie hieß ihn nach drei Tagen wieder kommen, betete unterdeß eifrig zu Gott und kündete ihm dann an, er sei von Gott nicht bestimmt zum geistlichen Vater dieses Klosters, sondern seine Bestimmung sei, gegen Aufgang, wo ein Fluß zwei Landschaften scheide, dem Herrn als Bischof zu dienen, und da werde er wie keiner seiner Vorgänger von Heiden und schlechten Christen viel zu leiden haben. So wurde Ulrich der Diöcese Augsburg erhalten, blieb indeß, vorzüglich um Wiboradas willen, noch länger als seine Studiengenossen zu St. Gallen zurück und kehrte sodann nach Augsburg zurück „ubi canonicus ab infantia erat“ (Ekkeh. bei Pertz II. 108). Seine Eltern untergaben ihn hier „praesulis Augustensis aecclesiae Adalberonis dominio, quem multa tunc temporis sapientia repletum musicaque arte prae caeteris praeditum gubernaculaque regni plene omnia cum rege disponentem agnoverunt“ (vita s. Oudalrici, a Gerhardo scripta bei Pertz Script. IV. 386.). Adalbero übertrug dem trefflichen Jüngling das Amt eines Kämmerers. Nach kurzem Aufenthalt zu Augsburg unternahm Ulrich eine Pilgerfahrt nach Rom und kehrte sodann wieder in seine Heimath zurück, trat aber jetzt nicht in die Dienste des nunmehrigen Bischofs Hiltine von Augsburg „qui tantae non fuit celsitudinis, ut suo se vellet applicuisse servicio“ (ibid. p. 387), sondern übernahm die Sorge für seine Wittwe gewordene Mutter. Nach dem Tode des Bischofs Hiltine († 923) ging Wiboradas Weissagung in Erfüllung; Ulrich wurde Bischof von Augsburg, zu welchem Behuf sich sein Neffe, der Herzog Burkhard von Alemannien und andere seiner Verwandten bei Kaiser Heinrich verwendet hatten. „Rex vero intuens herilitatem staturae illius (Ulrichs) et comperiens doctrinae suae scientiam, petitioni eorum (Burkhards und der andern Verwandten) assensum praebens, r e g i o m o r e i n m a n u s e u m a c c e p i t munereque pontificatus honoravit. His vero ita peractis hilari animo de rege revertentes et ad Augustam pervenientes, secundum regis

edictum potestativa manu vestituram episcopatus sibi perfecerunt. Succedente vero tempore nativitatis Domini, in die solemnitatis innocentum, consuetudinario ritu ordinatio ejus peracta est" (ibid. p. 387. vgl. Gesch. der Bischöfe von Augsburg von Pl. Braun, Augsb. 1813. Bd. I. S. 188—190). — Die Magyareneinfälle (s. d. Art. Magyaren) hatten auch Augsburg schrecklich mitgenommen; Ulrich fand, als er den bischöflichen Stuhl bestieg „muros aecclesiae undique depositos omniaque aedificia nimis dilapsa, sicut sub priori antistite igne sunt consummata;" „maxima pars familiae a paganis occisa erat et oppida exusta et depraedata; pars autem familiae, quae remanserat, in magno egestatis labore erat afflicta" (bei Pertz Script. IV. 387); und so war denn Ulrichs erste Sorge „adquisitis architectis et multitudine congregeta familiae" (ibid.) die verschütteten und zerstörten Gebäude wieder herzustellen, namentlich die Kirche der hl. Afra (s. d. Art. und Braun I. 190—192). Allein nahe stund es, daß bald wieder alle Schöpfungen Ulrichs vernichtet worden wären, denn schon wieder 925 überschwemmten die Magyaren Alemannien, nahten sich Augsburg und belagerten diese Stadt. Ulrich griff zur Waffe des Gebetes, ließ alle Säuglinge der Stadt am Altar auf die bloße Erde vor sich hinlegen, vermischte sein Flehen mit dem Gewimmer der Unmündigen und trieb wie ein anderer Ezechias die Feinde von der Stadt ab, denn sie hoben ohne die Stadt beschädiget zu haben die Belagerung auf und zogen ab (Ekkeh. IV. bei Pertz II. 109.). Damals geschah es, daß die Magyaren auch zu St. Gallen erschienen und die hl. Wiborada in ihrer Zelle bei St. Mang tödteten (s. über Wiborada: Ekkeh. IV. cas. s. Galli bei Pertz II. 107, 117. u. 19., und Pertz Script. IV. 452—457; Bolland. ad 2. Maji; Arx, Geschichte von St. Gallen I. 214—216.). Nachdem Ulrich zu Augsburg Vieles geordnet und hergestellt hatte und die Stadt vor dem Feinde sicher wußte, begab er sich an den Hof des Königs Heinrich, dem er bis zu dessen Tod († 936) seine Dienste widmete; die nämlichen Dienste und dieselbe unwandelbare Treue leistete er auch seinem Sohne und Nachfolger Otto I. Ob nun auch gleich diese Dienste ihn weder in einen eitlen Hofmann noch rohen Soldaten verwandelten und obgleich er dabei die Erfüllung seiner bischöflichen Obliegenheiten nie außer Acht ließ, so wurde doch allmählig in ihm der Wunsch immer lebendiger, ausschließlich nur die Pflichten und Verrichtungen seines geistlichen Hirtenamtes erfüllen zu können. Er hatte seinen Neffen Adalbero, den Sohn seiner Schwester Liutgarda „cuidam doctissimo magistro Benedicto monacho (vielleicht Abt Benedict von Wessobrun, s. d. Art. Wessobrun) ad erudiendum scientiam grammaticae artis et aliorum librorum" (Pertz Script. IV. 389.) übergeben; als nun Adalbero das gehörige Alter erreicht hatte, präsentirte ihn Ulrich zum Dienste des Königs und da er den Wünschen des Königs vollkommen entsprach, so erlaubte dieser auf Ulrichs Bitte, daß Adalbero an Ulrichs Stelle „itinera hostilia cum milicia episcopali in voluntatem imperatoris perageret et in curte imperatoris eius vice assiduitate servitii moraretur" (Ibid.). — So ging nun Ulrichs heißer Wunsch in Erfüllung, er konnte nun ganz dem Zuge seines Herzens folgen. Täglich betete er nun, wenn ihn nothwendige Geschäfte nicht zurückhielten, „cum matriculariis in choro eiusdem matriculae" (i. e. mit dem Domclerus in der Domkirche) den herkömmlichen täglichen Cursus, zudem das Officium von der Mutter Gottes, dem hl. Kreuze und allen Heiligen und den ganzen Psalter, und feierte dreimal, zweimal oder doch einmal das hl. Meßopfer. Er fastete sehr strenge, aß zu vielen Zeiten gar kein Fleisch, obgleich es bei der bischöflichen Tafel für die Gäste reichlich aufgetragen wurde, trug ein wollenes Hemd auf dem Leibe, schlief wenig und nie in einem Federnbette „sed psiathio et sago aut tapetiis suppositis" (ib. p. 390) und hielt nach der Complet strenges Fasten und Stillschweigen. Wie abgezogen Ulrichs Geist von dem Irdischen war, beweist folgendes von Berno, einem seiner Biographen, erzähltes Geschichtchen. Einst, es war an einem Donnerstage Abends, vergaßen Ulrich und sein heiliger Gast Conrad,

Bischof von Constanz, über den hl. Gesprächen, die sie miteinander führten, der bereits aufgetragenen Speisen ganz und gar, so daß sie noch am Freitag in der Früh beisammen saßen. Da kam ein Bote vom Herzog von Bayern, welchem Ulrich beim Abgehen ein Stück von dem Fleische schenkte, das vom Donnerstag her noch unberührt auf dem Tische stand. Der Bote schlug darüber bei seinem Herzog großen Lärm auf, aber als er zum Beweise, daß die beiden Bischöfe Uebertreter des Abstinenzgebotes seien, das Stück Fleisch hervorziehen wollte, war das Fleisch in einen Fisch verwandelt „qua de causa gloriosi effigiei pontificis piscis in perpetuum hujus miraculi memoriam conpingi solet“ (ib. 391). Den ganzen Tag über war er immer in rührigster Thätigkeit: „otio inani nullo tempore animum suum subiacere patiebatur, nisi aliquid utilitatis excogitaret aut perpatraret sive de aecclesia, quam undique dilapsam invenit, vel de eius ornatu, vel de paraturis altarium et clericorum, et de disciplina canonicorum, et de scola, et de sustentatione et salvatione familiae, et qualiter civitatem, quam ineptis valliculis et lignis putridis circumdatam invenit, muris cingere valuisset, quia in his temporibus Ungrorum sevitia in istis provinciis more demoniorum crassabatur“ (ibid.). Bewunderungswürdig war seine Liebe und Wohlthätigkeit gegen die Armen und Bedrängten. Durch einen eigenen Cleriker ließ er, ehe er zu Tische aß, Almosen unter die Armen oder die erste Tracht Speisen austheilen; Schwache, Kranke, Lahme und andere presthafte Leute erhielten täglich in seiner Gegenwart die besten Speisen und Getränke; selbst auf den Reisen begleitete ihn immer eine Schaar von Armen: „amantissimus quoque comitatus pauperum semper cum eo inter sua loca ibat; qui virtutem caballcandi habebant, in cautissimis ambulatoribus pergebant, alii autem his vehiculis, in quibus soliti erant pergere, cum carpentis episcopalia ministeria portantibus perrexerunt“ (ibid. 394). Eine besondere Erwähnung verdient, daß er für zwölf Arme das hl. Kreuzspital stiftete oder doch reichlich dotirte (Braun I. 202—204). Die Gastfreiheit übte er in liberalster Weise; reisende Cleriker, Mönche und Nonnen konnten bei ihm bleiben so lange sie wollten. „Clericos autem suos ex familia, vel liberos mediocres vel nobiliores summa diligentia nutrire et docere praecepit, et quoscunque inter eos honore dignos cognovit, ministeriis et congruis beneficiis ditiores fecit“ (Pertz IV. 390). Alle seine Laienunterthanen hatten an ihm einen heitern und zuverlässigen Herrn, alle zu seiner „familia“ Gehörigen einen gütigen Schützer vor Unrecht und Druck. Merkwürdig ist die Art und Weise, wie Ulrich die 40tägige Fasten und die darauffolgende Osterzeit zu feiern pflegte. Er erschien täglich in der Mette und brachte dann den ganzen Vormittag, im beständigen Wechsel zwischen Chorgesang und Privatgebeten, zwischen Messelesen und Messehören, bis zur Vesper in der Kirche zu; sodann begab er sich zur Herberge der Armen, wusch zwölf Armen die Füße und beschenkte jeden mit einem Denar; erst jetzt ging er zu Tisch, wo weder die Lesung noch die Schaar der Armen fehlte und wo er den Gästen die jedwedem liebsten Speisen mit großer Leutseligkeit darreichte. So brachte er die 40tägige Fasten „usque in diem indulgentiae, quem dicunt pasca palmarum“ zu (ib. 391). Am Palmsonntag sang er in der Afrakirche ein Amt de sancta Trinitate, nahm die Palmenweihe vor und zog hierauf in Procession in die Domkirche: „evangelio et crucibus et fanonibus, et cum effigie sedentis Domini super asinum, cum clericis et multitudine populi ramos palmarum in manibus portantis, et cum cantationibus ad honorem eiusdem diei compositis, et cum magno decore pergebat usque ad collem qui dicitur Perleihe (Perlach); ibique oviam ei veniebat chorus canonicorum cum magna pulchritudine et cum civibus qui in civitate remanserant et qui de oppidis circumiacentibus ipsis se iungere voluerunt ibi“ (ibid.). Nach allda (Perlach) von Ulrich abgehaltener und oft mit seinen und des ganzen Volkes Thränen begleiteten Predigt über das Leiden des Herrn ging die Procession in die Domkirche, wo ein Hochamt die Feierlichkeit

beschloß. An den folgenden drei Tagen pflegte er eine Diöcesansynode zu halten. Am grünen Donnerstag begann er im prächtigsten Ornate schon sehr früh das Hochamt, hielt nach dem Evangelium eine Predigt an das Volk, ertheilte sodann dem Volke nach vorgängiger Confession die Absolution, worauf der gesammte zur Synode versammelte Clerus seine Oblation darbrachte und der Gottesdienst bis zur Weihe des Chrisma und Oeles fortgesetzt wurde. Diese Weihe geschah sehr feierlich: „Hoc (die hl. Oele) fecit magna reverentia sibi apportari, cum crucibus et cum pueris portantibus sub palliolo occultatis, et cum cereis, cum versibus ad hoc ministerium compositis formosissime decantatis, et cum processione duodecim presbiterorum, qui cum eo usque in finem missae in suo ministerio perseverare debuerunt. Rite autem sibi allato, humillime suscepit, et totam synodum rogavit, ut quando ille crucem benedicendo super illud faceret, et ipsi cum eisdem presbiteris, qui in processione erant et sibi assistebant, benedicere non desisterent, caeterumque populum Pater noster cum magna humilitate decantare rogavit" (Ibid. 392). Nach der Weihe und Communion des Volks und vollendeter Vesper theilte er im Sacrarium Chrisma und Oel an die Cleriker aus, ging hierauf in das Armenhaus und bediente hier die Armen und kehrte wieder in die Kirche zurück, wo er zwölf Arme neu kleidete und andere Geschenke austheilte. Jetzt erst ging er zu Tisch „cibatisque omnibus cum eo manentibus, exemplo Domini pedes discipulorum suorum lavare coepit, lavationeque cum antiphonis congruentibus et versibus et lectionibus decentissime peracta, pocula optima in suis cellariis recondita cum magna caritate et humilitate sufficienter porrexit" (ibid.). Am Charfreitag betete er nebst den gewöhnlichen Tagzeiten schon früh Morgens den Psalter „et sacro Dei ministerio perpetrato, populoque sacro Christi corpore saginato, et consuetudinario more quod remanserat sepulto" (i. e. die übrigbleibenden Partikeln wurden an einem besondern Ort verborgen) betete er abermals den Psalter und verfügte sich hierauf in seine Wohnung; an diesem Tage genoß er nichts als Abends Brod und Bier, was er auch Denen, die bei ihm waren, reichen ließ. Am Charsamstag nahm er nach Vollendung der Metten und des Psalters ein Bad („quo nunquam uti solebat eo tempore, nisi in sabbato ante quadragesimam et in media quadragesima et eo die" ibid.), weihte sodann die Osterkerze und in der Kirche des hl. Johann des Täufers das Taufwasser, taufte hier drei Knaben und hielt schließlich das Hochamt sammt Communion des Volks, worauf er eine Menge Gäste zur Tafel lud. Am Ostersonntag hielt er zuerst in der Kirche des hl. Ambrosius „ubi die parasceue corpus Christi superposito lapide collocavit" (ibid. 392) mit wenigen Clerikern eine Messe de sancta Trinitate, dann zog er mit dem versammelten Clerus in feierlicher Procession „secum portato corpore Christi et evangelio et cereis et incenso et cum congrua salutatione versuum a pueris decantata" (ibid. 393) in die Johanneskirche und von da „cum antiphonis ad honorem hujus diei congruentissime compositis" in die Domkirche, wo er das feierliche Hochamt hielt, wobei Alle den Leib Christi empfingen. Hierauf folgte ein fröhliches Ostermahl. Er ließ an diesem Tage in seiner Residenz drei Tische bereiten: den ersten für sich und seine Gäste, den zweiten für die Domgeistlichkeit, den dritten für den Clerus von St. Afra. Nach gesprochenem Segen „carnes agni et particulas lardi inter missarum solemnia benedicti omnibus dispensavit" (ibid.). Während der Tafel wurden die Gäste durch eine Musik erfreut: „tempore enim statuto symphoniaci venerunt, quorum tam copiosa multitudo fuit, ut pene intercapedinem aulae secundum ordinem stando implevissent, et tres modos symphonizando perfecerunt" (Ibid.). Da nun Alles in hl. Freude sich wiegte, ließ er dem Domclerus eine Charität reichen (eine Zugabe an Speis und Trank), wobei dieser ein Responsorium von der Auferstehung Christi absang; dasselbe geschah hierauf an dem Tische des Clerus von St. Afra; gegen Abend wurde die dritte Charität

gereicht und vom Clerus zum dritten Male fröhlich getrunken und gesungen. Am Ostermontag ertheilte er in der St. Afrakirche die Firmung. Nach Ostern pflegte er, wenn er es für nöthig erachtete, die zu seinem Bisthum gehörigen Klöster, Stifter und andere Orte zu bereisen. Die Stifter Feichtwangen, Staffelsee, Füßen, Wiesensteig und Hebach waren der vorzügliche Gegenstand seiner Aufmerksamkeit; er gab sie nie einem Laien zu Lehen sondern behielt sie und ihre besten Besitzungen für sich „ut facultatem ea visitandi et ibi manendi et quae necessaria sunt corrigendi in stipendiis habuisset“ (ib. 393). Auf seinen Reisen saß er auf einem von Ochsen gezogenen Wagen „in solio super carpentum composito de humerulis plaustri in ferro pendente“ (ibid.), um vom Volke im Psalmengebet nicht gestört zu werden, das er mit einem seiner Kapläne den ganzen Tag fleißig pflegte. Zur würdigen Feier des Gottesdienstes hatte er immer einige der erfahrensten Priester und Kapläne in der Begleitschaft, auch befanden sich immer einige der erfahrensten und zuverlässigsten Vasallen im Zuge, deren er sich in geistlichen und weltlichen Angelegenheiten bediente „ut eorum consilio caute tractare et regere semper paratus esset“ (ibid.). Den Führern des Gespannes, die ihn von allen Seiten bewachen mußten, ließ er täglich in seiner Gegenwart den reichlichsten Unterhalt darreichen. Eine Schaar von Armen, fehlte, wie schon bemerkt, dem Zuge nie. Angelangt in den Klöstern und Stiftern und darin weilend „numquam otiosus manebat, nisi in aedificiis aecclesiae vel claustrorum vel aliorum aedificiorum vel murorum antea praeparatis et collectis suppellectilibus laborasset. Vitam vero in eodem monasterio Deo militantium monachorum sive canonicorum et stipendia eorum omnino regere et componere studuit, et jus familiae dissolvere non concessit. Dona etiam s. Spiritus tradere, ubi necessitas fuit, cum confirmatione chrismatis non omisit“ (ib. 394). In derselben Weise, wie er die Stifter und Klöster bereiste, visitirte er „causa regendi et praedicandi atque confirmandi“ (ib.) die ganze Diöcese. In jedem zu visitirenden Orte mit allen nur möglichen Ehren aufgenommen („cum evangelio et aqua benedicta et sonantibus campanis“ ib.), rief er nach abgehaltenem Amte die Pfarrgemeinde zusammen „prudentioresque et veraciores sacramento interrogare praecepit, quae in illa parochia emendatione digna fuissent et contra jura christianitatis perpetrata peccata“ (ib.). Fanden sich Uebelstände, so schritt er sogleich ohne Ansehen der Person ein und ordnete mit dem Rathe seiner Geistlichen das Geeignete zur Verbesserung an; schwierigere Fälle zog er in besondere Berathung; dem Volke ertheilte er sodann die Firmung; wenn sich, wie es öfter geschah, das Gericht oder die Firmung bis in den Abend hinein verzog, so ließ er Fackeln anzünden und ruhte nicht eher, bis er Alles zu Ende gebracht hatte, worauf er zu Tisch ging, vorher aber noch die Armen mit Almosen und die Schwachen und Presthaften mit Speisen bedachte. Nach der Visitation der Gemeinden hielt er an gewissen Tagen „capitula cum clericis“ und fragte „congregatis ante se clericis, archipresbiteros et decanos et optimos quos inter eos invenire potuit, qualiter cottidianum Dei servitium impleretur, et qualiter illis populus subiectus ex eis regeretur in studio praedicandi docendique; quanta cautela infantes baptizarentur, infirmi visitarentur et ungerentur, defunctorum etiam corpora quanta compassione sepulturis traderentur (qualiter de decimis et oblationibus fidelium pauperes et debiles recrearentur); viduis et orphanis in universis necessitatibus subvenirent, quantoque studio in hospitibus et advenis Christo ministrarent; si subintroductas mulieres secum habuissent et inde crimen suspitionis indicerent; si cum canibus et accipitribus venationes sequerentur; si tabernas causa edendi et bibendi ingrederentur; si turpes iocos in usu haberent; si ebrietates et comessationes supra modum amarent; si rixis et contentionibus et aemulationibus deservirent; si nuptiis secularibus interessent, vel si aliqua eorum ministerio indecentia in consuetudine haberent; si per kalendas more antecessorum suorum ad loca statuta convenirent

ibique solitas orationes explerent suasque aecclesias ad tempus reviserent; si oboedientiam eorum magistris praebuissent et in toto suo ministerio devoti et apti manere studuissent" (ibid.). Nach genauer Untersuchung belobte und munterte er die Pflichteifrigen auf, die Läßigen und Schuldigen aber wies er strenge zurecht. Außer den gewöhnlichen Visitationsreisen reiste er oft um neue Kirchen zu consecriren; nur mußte gleich nach der Consecration die Dotation an Gründen und Mancipien in seine Hände übergeben werden, damit die umliegenden ältern Kirchen durch die neuen nicht beeinträchtiget würden. — In den traurigen Wirren, welche durch die Empörung Ludolfs, Herzogs von Alemannien gegen seinen eigenen Vater König Otto I. über Augsburg und die Augsburger Diöcese hereinbrachen (952—954), nahm Ulrich eine seiner ganz würdige Stellung: er hielt, ungeachtet Alemannien und Bayern von Otto abfielen, es treu und standhaft mit diesem, wofür der Pfalzgraf Arnulf (ein Sohn des verrufenen Herzogs Arnulf von Bayern † 937), welcher auf Seite Ludolfs stand und den Versuch wagte sich wieder auf den bayerischen Fürstenstuhl seiner Ahnherrn zu schwingen, durch Erstürmung und Plünderung Augsburgs eine schreckliche Rache an Ulrich nahm; außerdem wurden beinahe alle Besitzungen des Hochstiftes von Ludolf und seinen Anhängern Fremden zu Lehen gegeben und Ulrichs Soldaten theils gefangen genommen, theils zur Untreue verführt und die Uebrigen gänzlich beraubt, so daß dem Heiligen nichts übrig blieb, als sich in das Castell „Mantahinga" (Schwabmünchen) zurückzuziehen, wo er von Arnulf hart belagert aber von den Grafen Adalpert und Dietpalt, des Bischofs Bruder, wieder befreit wurde, indem diese über die Belagerer durch einen unvermutheten Ueberfall einen glänzenden Sieg errangen und eine Menge derselben tödteten. Ein anderer Theil derjenigen, die bei der Erstürmung und Plünderung Augsburgs sich betheiliget hatten, wurde in anderer Weise von der göttlichen Rache ereilt; so Arnulf selbst, der bald darauf bei Ottos Belagerung der Stadt Regensburg von einem Pfeile durchbohrt wurde; so unter vielen Andern Einer, welcher bei der Plünderung Augsburgs ein Buch geraubt und sich dafür ein schönes Pferd gekauft hatte, von dem er aber, da er es streichelte, einen tödtlichen Stoß erhielt, woran er starb. Dadurch erschreckt, gingen Viele, die gleichfalls an der Plünderung Theil genommen in sich, brachten das Geraubte zurück und flehten um Verzeihung. Ulrich aber war nur darauf bedacht, zwischen König Otto und seinem aufrührerischen Sohn eine Versöhnung zu bewirken; er trat mit dem Bischof Hartpert von Chur zwischen beide, als sie bei Tussa an der Iller schlagfertig gegenüber standen und eine Schlacht unvermeidlich schien, und brachte es durch seine Vorstellungen dahin, daß die Schlacht unterblieb und ein Waffenstillstand abgeschlossen ward. — Bald darauf (955) überschwemmten die Magyaren Bayern von der Donau bis an den Schwarzwald in so furchtbarer Anzahl wie sie vorher noch nie erschienen waren. Schon waren sie, Alles verwüstend und verbrennend, über den Lech gedrungen und hatten die Kirche der hl. Afra verbrannt; schon waren sie daran, Augsburg ein gleiches Loos zu bereiten und belagerten die Stadt „quae tunc imis sine turribus circumdata muris firma ex semetipsa non fuit" (ib. p. 401), da zerbrach an dem hl. Bischof Ulrich und dem König Otto I. (s. d. A.) für immer ihr Uebermuth gegen die Teutschen. Ulrich hatte zu Augsburg eine zahlreiche Schaar der auserlesensten Krieger um sich versammelt, durch deren Geschicklichkeit und Tapferkeit die Stadt gut vertheidiget war. Als nun der Feind zur Bestürmung der Stadt anrückte, brannte Ulrichs Mannschaft einen Ausfall zu machen, allein der kluge Bischof erlaubte es nicht, sondern befahl jenes Stadtthor „ubi maximus aditus intrandi manebat" (ib.) fest zu verrammeln. Die Feinde suchten bei dem gegen Morgen gelegenen Thor einzudringen, aber sie wurden von Ulrichs Kriegern zurückgeschlagen und verloren dabei selbst einen ihrer tapfersten und vornehmsten Anführer. Während die von Ulrich begeisterten Soldaten so muthig kämpften, saß er zu

Pferd, mit der Stole angethan, ohne Schild, Panzer und Helm, und blieb, obwohl von einem Pfeil- und Steinregen umschwirrt, dennoch völlig unverletzt. Nach diesem Siege recognoscirte er die Stadt und ließ in der Nacht Wachthäuser anlegen und soweit es die Zeit erlaubte sie mit Wällen befestigen. Während dieses geschah, brachte er die Nacht im Gebete zu und befahl, daß ein Theil der Frauen eine Procession durch die Stadt halten, der andere Theil derselben die Fürbitte der göttlichen Mutter für die Beschützung des Volkes und die Befreiung der Stadt erflehen sollte. Erst vor der Matutin ruhte er ein wenig aus, celebrirte dann bei anbrechendem Tage die hl. Messe, erquickte Alle mit dem hl. Viaticum „humilique ammonitione persuasit, ut in fide recta persistentes spem suam in Domino componere non dubitarent, indicens eis omnigenam sponsionem consolationis, et adnuntians psalmigrafi David verba dicentis: Si ambulavero in medio umbrae mortis, non timebo mala, quia tu mecum es" (ib.). Unterdeß war es Tag geworden, der Feind umzingelte in unabsehbaren Schaaren die ganze Stadt „diversa ferens instrumenta ad depositionem murorum" (ib.); schon trieben einige Magyaren ihre Leute mit Geißeln zum Angriffe. Aber während diese „tantam multitudinem in propugnaculis resistentium eis videntes, muris se coniungere, a Deo perterriti, non audebant" (ibid.), im verhängnißvollen Augenblicke, da beiderseits Alles zum Kampfe bereit stund, erschien König Otto, der mit Blitzesschnelle aus Sachsen herbeigeeilt war und Alles was in Franken, Schwaben und Bayern die Waffen führte, um sich versammelt hatte. Perchtold (Berthold), Bruder des Herzogs Arnulf von Bayern, war eilends von Risinesburc (Reisenburg bei Günzburg) her gekommen, die Magyaren von dem Anzuge Ottos zu benachrichtigen. Diese beschlossen nun, die Belagerung aufzuheben und dem König Otto entgegenzuziehen, in der zuversichtlichen Hoffnung, ihn zu besiegen, worauf dann Augsburg ohnehin ihnen zufallen werde. Allein ihre Hoffnung wurde schmählich zu Schanden. Zwar erachtete es Otto nicht für möglich, mit menschlichen Kräften das zahllose Heer der Feinde zu überwinden, aber er rechnete auf den Beistand des Allmächtigen und den treuen und kräftigen Beistand der ihn aufmunternden Herzöge und der andern geistlichen und weltlichen Großen, und fand sich nicht getäuscht. Ein glänzender Sieg krönte die teutsche Tapferkeit; unglaublich war die Anzahl der Feinde, die niedergemetzelt wurde; die Uebrigen ergriffen von Schrecken erfüllt die Flucht. Otto kehrte von der Verfolgung der Fliehenden erst am Abend siegreich in die Stadt zurück und brachte die Nacht mit Ulrich zu, ihn tröstend über den Verlust seines Bruders Dietpold und seines Schwestersohnes Reginbald und anderer seiner Verwandten, welche in der Schlacht geblieben waren, und ihn für die treuen Dienste durch die Zusicherung der Erfüllung aller seiner Wünsche belohnend. Am andern Tage setzte Otto die Verfolgung der Feinde fort. Wen das Schwert nicht erreichte, der fand seinen Tod in den Wellen des Lechs oder in den Flammen der Hütten, wo er sich zu bergen suchte; es war kein Weg und kein Ort, wo sie nicht von der Rache Gottes verfolgt wurden; selbst mehrere ihrer Führer und Chane wurden nach einigen Tagen gefangen und zu Regensburg gehängt. Nur sieben Magyaren kamen nach Ungarn von den zahllosen Schaaren zurück, womit sie das letzte Mal Teutschland überschwemmt hatten. (Vgl. d. Art. Magyaren; s. Brauns Gesch. d. B. v. A. I. 222—227; Freyberg, Erzähl. a. d. b. Gesch. Bd. 2. S. 96—97.) — Es war nun Ulrichs eifrigste Sorge, die großen Schäden zu heilen, von denen seine Kirche betroffen worden war. Vor Allem lag ihm an, seinen völlig ausgeplünderten und beraubten Clerus von dem zu unterhalten, was ihm selber, dem gleichfalls schwer beraubten, übrig geblieben war oder was ihm von dem frommen Sinn des Volkes dargebracht wurde; dieß that er so lange bis der Clerus wieder von seinen eigenen Revenüen leben konnte. Ingleichen „sua loca ignibus exusta et consumptis frugibus in desolationem redacta studiosis laboribus in agris et in aedificiis renovare

praecepit" (Pertz, Script. IV. 403). Die Herstellung der von den Magyaren in Asche gelegten Afrakirche, deren Altäre er vor der Hand durch eine Hütte vor Regen und Ungewitter schützte, lag ihm ganz vorzüglich am Herzen. Bei dieser Gelegenheit nahm er zu Gebet und Fasten seine Zuflucht, um zu erfahren, an welcher Stelle der Leib der hl. Afra ruhe und ob er ihr an ihrer Ruhestätte eine Gruft erbauen solle; worauf ihm die Heilige in einem Traumgesichte erschien „et locum collocationis corporis eius, sicut in scriptura passionis eius est scriptum ab Augusta civitate in secundo miliario in aecclesia monstravit; criptam autem in praedestinato loco fieri prohibuit propter sanctorum reliquias, quae in illo loco in requie exspectare debent diem iudicii" (ib.). Nun legte er sogleich Hand an das Werk, ließ die größtentheils niedergebrannten Mauern um eine Elle höher als sie vor dem Brande waren aufführen, gegen Westen einen schönen Eingang wölben, das Dach mit Ziegeln decken, die innern Kirchenwände überziehen und den Kirchenornat, der in den Dom geflüchtet worden war, wieder zurückstellen. Das Grab des hl. Bischof Simpertus, welches am Fuße des Chores sich befand, ließ er „lignis more operculi arte coniunctis" (ib.) bedecken. Für sich ließ er südlich außerhalb der Kirche eine mit einer Mauer umgebene und von der Kirche aus durch einen gewölbten Zugang zugängliche Grabstätte sammt einem Sarg bereiten, und pflegte seitdem alle Freitage diesen seinen künftigen Ruheort zu besuchen und das hl. Meßopfer darzubringen. Außerdem hat ihm Augsburg noch viel Anderes zu verdanken. So baute er auf dem Gottesacker der Mutter Gottes eine neue Kirche in Form eines Kreuzes mit fünf Altären, weihte sie auf den Namen des hl. Johann Baptist ein, versah sie mit einem aus Stein gehauenen Baptisterium, setzte einen Priester mit hinlänglichem Einkommen ein „et praecepit, ut matricularii in omni ebdomada die sabbati et in aliis solemnibus festivitatibus cum evangelio et crucibus et cereis cum Dei laudibus reverenter visitarent, et in *pascali* ebdomada, quam dicunt infra albas, quia tunc consuetudo est tres cantare psalmos ad vesperam, remanentes duos illuc deambulando cum antiphona et tono formosa modulatione perpsallere" (ib.). An der Kirche des hl. Erzmartyrers Stephan stiftete er ein Nonnenkloster nach der Regel des hl. Benedict und setzte demselben die fromme Emoza (al. Elensinde) als Aebtissin ein, welche schon vordem in einer Zelle an der Stephanskirche ein frommes Einsiedlerleben geführt hatte (Braun l. c. S. 234—235). Ueberhaupt war Ulrich für die Klöster und das Klosterwesen sehr eingenommen. Auf sein Betreiben erhielt der Priester Wolfold vom König Otto das zerstörte und fast ganz entvölkerte Kloster Benedictbeuern, welches er wieder aufbaute und mit seinem Eigenthume dotirte; Richolf, Wolfolds Nachfolger, erbaute die Kirche mit drei andern Capellen, die von Ulrich eingeweiht wurden (Mon. Boic. VII. p. 10 und 28.). Das Kloster Kempten, das während der Einfälle der Ungarn zu wiederholten Malen verwüstet worden war und König Otto dem hl. Ulrich übergab, verdankt diesem seine Herstellung, die Bestätigung der Privilegien, die freie Abtswahl und den trefflichen Abt Alexander I., einen frommen, gelehrten und thätigen Herrn, welcher das Kloster in Zucht hielt, die Mangkirche restaurirte, dem Volke an Festtagen predigte und die kleine Stadt Kempten erweiterte und mit einer Ringmauer umgab (s. Pertz l. c. S. 405 und 412. Braun I. 230—231. d. Art. Kempten). Auch dem Kloster Ottenbeuern wendete Ulrich seine Fürsorge zu; er ließ sich dasselbe nach dem Tode seines Neffen Adalbero von König Otto übergeben „non causa avariciae, sed ea intentione, ut coenobiotis ibidem Deo servientibus deliberationem (i. e. die freie Abtswahl), quam ille eis antea conscriptam et sigillatam ab eodem imperatore donari impetravit, cum Dei adiutorio restituere potuisset" (Pertz, ibid. 409—410). Unvergeßlich blieb ihm für sein ganzes Leben das Kloster St. Gallen, wo er seine Erziehung und die Aufnahme in die Zahl der Verbrüderten erhalten hatte. Er besuchte dasselbe öfter; gab dem Convente öfter

Tafel, wobei er zuweilen die Brüder zu Tische bediente; sandte dahin ganze Ladungen von Tyrolerwein, wobei es sich einmal ereignete, daß eine solche Weinfuhr in dem Martinstobel von der außerordentlich hohen Brücke in den Bach hinabstürzte ohne den geringsten Schaden zu nehmen, und pflegte, so oft er nach St. Gallen kam, auch die St. Mangkirche daselbst zu besuchen (Ekkeh. IV. bei Pertz II. 108—109); namentlich leistete er dem strengen Abte Kralo große Dienste, stellte als kaiserlicher Commissär den durch die übermäßige Strenge dieses Abtes gestörten Klosterfrieden wieder her und brachte es dahin, daß Kralo wieder als Abt angenommen wurde (ib. S. 114. Arx, Gesch. v. St. Gallen I. 222—224). Lebendigen Antheil nahm Ulrich an dem Aufblühen des Stiftes Einsiedeln (s. d. A.); er besuchte dasselbe öfter; das erste Mal, wie es scheint 948 in Begleitung seines hl. Freundes, des auf seinen Rath auf den bischöflichen Stuhl von Constanz beförderten hl. Conrad und unter Andern wieder im J. 958 „ad videndum servum Dei sanctum Heberhardum eiusque necessitatibus sibique subiectis monachis subveniendum" (Pertz Script. IV. 404. Ursprung des Stiftes Maria Einsiedeln von Landolt, Einsiedeln 1845, S. 91—92); hier war es auch, wo er den hl. Wolfgang kennen lernte und ihn 965 zum Priester weihte (in vit. s. Wolfk. bei Pertz ib. S. 530; vgl. d. Art. Regensburg, Bisthum). Für das damals durch den Betrieb der Studien vortreffliche Stift Pfeffers wurde 958 auf Ulrichs und des Bischofs Hartpert von Chur Intercession der ehemalige Propst Enzelin von St. Gallen von König Otto aufgestellt (vgl. Arx I. 217 und 218). Auch das berühmte Kloster St. Mauriz am Fuße des St. Bernhard (vgl. d. Art. Legio Thebaica) besuchte Ulrich, nachdem ihm K. Conrad von Burgund versprochen hatte, ihm einen von den hl. Leibern der thebaischen Legion zu schenken. Als Ulrich zu St. Mauriz ankam, fand er das Kloster von den Saracenen niedergebrannt und von seinen Bewohnern verlassen; nur einen einzigen Menschen traf er, der es bewachte. Ulrich brachte nun die Nacht im Gebete zu, las am darauf folgenden Sonntag in aller Frühe die hl. Messe de s. Trinitate und fing eben die zweite Messe vom treffenden Sonntag an, als zwölf Geistliche mit einer Menge Volks herbeikamen, um seiner Messe beizuwohnen. Da diese beendet war, grüßte er die Geistlichen, beschenkte sie und machte sie mit dem Zweck seiner Ankunft bekannt. Gerne willfuhren diese und „aperta collocationis sanctorum spelunca in scopulo exciso plurima parte sanctorum reliquiarum donatum laetificaverunt" (Pertz, Script. IV. 404). Bereichert mit diesem Schatze besuchte er seinen hl. Freund Conrad, den trefflichen Bischof von Constanz (s. die Biographien dieses Heiligen bei Pertz l. c. S. 429—445) und scheint ihm etwas von dem Reliquienschatze mitgetheilt zu haben; dafür erhielt er von dem Abte Alewich zu Reichenau (934—958) „non modicam partem de corpore s. Mauricii et de aliorum multorum sanctorum reliquiis" (ib. 404); freudeerfüllt hielt er sodann mit diesen Reliquien einen feierlichen Einzug in Augsburg und hinterlegte dieselben in der Domkirche in einem kostbaren Sarge. Ulrich, wie man sieht, war nicht bloß ein guter Hirte seiner Diöcese, sondern wirkte weit über dieselbe hinaus, wie auch seine Heiligkeit im ganzen christlichen Europa Bewunderung erregte. Was er auf den verschiedenen teutschen Synoden, denen er beiwohnte, sprach und wirkte, ist übrigens mit Ausnahme der Ingelheimer-Synode von 972, leider nicht bekannt; nur so viel weiß man, daß er den Synoden zu Altheim 931, Erfurt 932, Ingelheim 948, Augsburg 952, Regensburg 961, Mainz 963, Ingelheim 972 beiwohnte (s. Gesch. d. Conc. v. Binterim). Daß er, obgleich der päpstliche Stuhl damals das Unglück hatte, ein Spielball italienischer Tyrannen und einflußreicher, sittenloser römischer Weiber (Theodora, Marozia) zu sein, dennoch dem päpstlichen Stuhle in treuer Anhänglichkeit ergeben blieb, beweisen seine zwei Reisen, die er als Bischof nach Rom unternahm. Die erste dieser Reisen setzt Braun (I. 233) auf das Jahr 964, während Pertz (l. c. 404)

vermuthet, sie müsse noch vor der Niederlage der Ungarn auf dem Lechfelde stattgefunden haben. Sei dem wie ihm wolle, der anonyme Biograph Ulrichs erzählt über diese Reise: „Ideo ipse (Ulrich) Romam pergere decrevit et illuc feliciter pervenit, liminaque beatorum apostolorum Petri et Pauli devotionis studio humiliter visitavit, ibique precibus profusis elemosinarumque largitate pauperibus dispensata, ab Albarico principe Romanorum, honorifice susceptus est frequentique ministerio et oblatione cumulatus, aliquantos dies ibi perduravit“ (ib. 404); von dieser Römerreise brachte Ulrich das Haupt des hl. Martyrers Abundus, das ihm ein römischer Geistlicher unter einem Eid für die Authenticität verschaffte, nach Augsburg. Die letzte Reise nach Rom trat er 971 an, da er bereits im 81. Lebensjahre stund. Er fuhr anfangs in einem Wagen, allein als die Wege schwieriger wurden, mußte man ihn in ein Bett gewickelt auf ein Pferd setzen. Dennoch und obwohl seine Begleiter für ihn sehr fürchteten, setzte er die Reise fort und kam glücklich in Rom an, verrichtete an den Schwellen der Fürstenapostel sein inbrünstiges Gebet, entledigte sich seiner Versprechen und Gelübde und trat „gratissimorum emolumentorum et indulgentiarum donis acceptis permissoque salubri a s. Petro et vicario ejus pontifice ceterisque Deo ibi et s. Petro militantibus honorabiliter accepto (ib. 407)“ die Rückreise an. — Die Rückreise nahm Ulrich über Ravenna, wo damals Kaiser Otto mit seiner h. Gemahlin Adelheid weilte. Er ließ dem Kaiser seine Ankunft durch einen Boten melden, folgte aber dem Boten gleich nach, so daß ihm der Kaiser in freudigster Ueberraschung an einem Fuß beschuht, am andern unbeschuht, entgegeneilte. Bei dieser Gelegenheit ersuchte Ulrich den Kaiser, ihm zu gestatten, daß er seinem Neffen Adalbero „procurationem sui episcopatus regimenque super familiam et omnia negocia secularia ad eum pertinentia“ (ib. 407) übergeben dürfe, damit er in seinen letzten Lebenstagen desto ausschließlicher dem Gebete und den rein kirchlichen Obliegenheiten sich widmen könne; zugleich bat er den Kaiser, ihm nach seinem Tode diesen seinen Neffen zum Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl Augsburgs zu geben. Gerne willigte Otto in die von Adelheid unterstützte Bitte seines treuen Dieners Ulrich ein und entließ ihn reichlich beschenkt. Nach Augsburg zurückgekehrt, wurden Ulrich und Adalbero mit allen Ehren aufgenommen. Adalbero „congregatis militibus episcopi“ (ib. 408) ließ sich sowohl von diesen wie auch von der bischöflichen „familia per totum episcopatum“ den Huldigungseid in Ulrichs Gegenwart schwören, dieser aber zog jetzt das Gewand der Benedictiner an, nach deren Regel er schon zuvor immer gelebt hatte. Adalbero ging aber noch weiter: er unterfing sich, öffentlich den bischöflichen Stab (ferulam episcopalem) zu tragen, um einigen Geistlichen, welche sich mit der Hoffnung der Succession nach Ulrichs Tod trugen, allen Muth zu nehmen. Durch dieses Unterfangen bereitete Adalbero sich und dem hl. Ulrich große Verlegenheiten. Wahrscheinlich wurde hierüber bei dem Metropoliten von Mainz Klage geführt. Denn als der Kaiser nach seiner Rückkehr aus Italien 972 eine Synode nach Ingelheim berief, luden die Erzbischöfe mit ihren Suffraganen auch den hl. Ulrich zur Synode ein und befahlen dem Adalbero vor derselben zu erscheinen. Nachdem beide angekommen waren und die versammelten Bischöfe nun in gewisse Erfahrung brachten, daß Adalbero wirklich den Bischofsstab öffentlich zu tragen sich herausgenommen habe, entstand gegen ihn ein heftiger Sturm; man nannte ihn einen Uebertreter der canonischen Gesetze, einen Ketzer, einen Ehrgeizigen, der es gewagt, noch vor dem Tod des rechtmäßigen Bischofes sich die bischöfliche Würde anzumaßen, der also ganz und gar unwürdig sei, in Zukunft die Bischofsweihe zu empfangen. Bei dieser Stimmung der Bischöfe wagte es Adalbero nicht, am ersten Tage der Synodalverhandlung beizuwohnen, Ulrich jedoch erschien mit einigen seiner Kapläne, weil er aber wegen Altersschwäche nicht auf eine allgemein vernehmbare Weise zu sprechen vermochte, so wurde einer seiner Cleriker, Gerhard mit Namen, herbeigerufen,

um im Namen Ulrichs, und zwar in lateinischer Sprache, in welcher die Synodalverhandlungen geschahen, zu sprechen. Gerhard erklärte also im Namen seines Bischofes, sein Herr hege den sehnlichsten Wunsch, sich ganz der Welt zu entäußern und sowie er schon das Kleid des hl. Benedict trage, so auch nach der Regel des hl. Benedict zu leben und im beschaulichen Leben den Todestag zu erwarten; nach diesen Worten warf sich Gerhard dem Kaiser und der ganzen Versammlung zu Füßen, mit der Bitte den Wunsch Ulrichs zu gewähren. Am folgenden Tage erschien auch Adalbero mit Ulrich in der Synode, suchte alle Beschuldigungen von sich abzulehnen und versicherte nach dem Rath mehrerer ihm günstiger Bischöfe eidlich, daß ihm unbekannt gewesen sei „heresim manere quod episcopalem potentiam cum baculo arripuit“ (ib. 408); Ulrich aber ließ durch Gerhard seine Bitte wiederholen, voll des Verlangens, sich der bischöflichen Last entlediget und seinen Neffen damit betraut und consecrirt zu sehen. Allein die Bischöfe fanden sein Verlangen nicht annehmbar; doch wollten sie ihm öffentlich in der Synode nicht widersprechen, sondern ordneten eine Deputation an ihn ab, die in vertraulicher Weise ihn von seinem Vorhaben abbringen sollte; ihre Anrede, eine glänzende Apologie der hohen Verdienste Ulrichs, lautete: „Ehrwürdiger Vater, dem die Norm aller canonischen Bücher bekannt ist, der du nie von der Bahn der Rechtschaffenheit abgewichen bist, es geziemt sich nicht, jetzt von dieser Bahn abzuweichen und ein Beispiel zu geben, daß in Zukunft vielen ehrwürdigen und guten Bischöfen von ihren Nepoten und ehrgeizigen Clerikern viele Uebel erwachsen. Besser ist es, du harrest aus Gott zu dienen als daß du deinen eigenen Willen befolgest und Vielen zum Anstoß gereichest. Durch dich müssen die Canoniker, Mönche, Nonnen und übrigen Christen im Geleise ihrer Pflicht aufrecht erhalten oder wenn sie gestrauchelt aufgehoben werden. In Betreff deines Neffen Adalbero erklären wir nach deinem Wunsche, keinen andern als ihn nach deinem Tode zum Bischof von Augsburg zu ordiniren“ (ib. 409). Schließlich wurde diese Angelegenheit mit Zustimmung aller Bischöfe in der Weise bereiniget, daß der Kaiser dem Adalbero die Sorge für Ulrich und die Verwaltung des ganzen Bisthums unter Ulrichs Aufsicht übertrug. Aber schon im folgenden Jahre starb Adalbero zu Dillingen, wo er eben mit Ulrich sich aufhielt, der die Leiche nach Augsburg führen ließ und sie dahin begleitete; hier ließ Ulrich eine Grabstätte in der St. Afrakirche neben der seinigen für ihn zubereiten und verrichtete selbst die Todtenfeier. — Zu dem Tod Adalberos gesellte sich auch der Tod des Kaisers Otto I., dem Ulrich immer mit treuer Liebe ergeben gewesen war. Zum Troste ihrer Seelen theilte der hl. Bischof reichliches Almosen aus und verrichtete täglich viele Gebete für sie. Und das Heranrücken seines eigenen Endes fühlend, bereitete er sich darauf sorgfältig vor. Die hl. Messe las er so lange, bis die Kräfte dergestalt abnahmen, daß er allein nicht mehr zu stehen vermochte; in diesem Zustande der Entkräftung ließ er sich in die Messe führen und hörte dieselbe andächtig an; auch der Abbetung des täglichen Cursus und des Psalters blieb er treu bis ans Ende. Der Propst Gerhard (ohne Zweifel eine und die nämliche Person mit dem Gerhard, der im Namen Ulrichs auf der Synode zu Ingelheim sprach) mußte ihm aus dem Leben der Väter und den Dialogen Gregors vorlesen und hatte das Glück, mit seinem hl. Meister über himmlische Dinge sprechen zu können. Hatte er schon früher im Leben öfter merkwürdige Traumgesichte und Visionen gehabt, so z. B. sah er die Rechte des Herrn mit ihm die Sacramente segnen, und wie deren mehrere andere von seinen Biographen angeführt werden (bei Pertz l. c. S. 388—389), so sah er jetzt, da er dem Himmel in die nächste Nähe gerückt war, „in spiritu plurima, de quibus pauca his, qui cum eo erant narravit“ (ib. 411), und sagte im prophetischen Geiste Mehreres voraus. Nur Eins verursachte ihm Unruhe, seinem Neffen Adalbero zu viel nachgegeben zu haben, denn man hörte ihn ausrufen: „Heu, heu,

quod illum nepotem meum Adalberonem unquam vidi, quia pro eo, quod ei consentiebam secundum desiderium suum, nolunt me inpunitum in suum recipere consortium" (ib. 411). Ein Paar Wochen vor seinem Tode ließ er sich in die Kirche führen, hörte die Messe an, betete lange Zeit hingestreckt vor dem Kreuze, hieß dann den Kammerer Liutpold Alles herbeibringen, was unter seiner Aufsicht stand, und vor den Altar hinlegen — ausgenommen „unam paraturam domus et mensarum et unum coopertorium mardrinum ad servicium sui successoris" — und durch den Propst Gerhard unter die Armen vertheilen, aber der Kammerer fand nur einige „camisalia et septem vel octo mensalia et duo sarcilia et decem solidi argenti" vor. Das Uebrige ließ er unter seine Cleriker vertheilen; einige Kleidungsstücke befahl er dem frommen Klausner Ato zu Ottenbeuern und einem andern frommen und lahmen Klausner zu Kempten zu übersenden; endlich ordnete er auch an, daß sein Vicedomnus und seine Getreuen und übrigen Beamten aller Orten an die Armen und Geistlichen reichliche Spenden vertheilen sollten. Durch eine Erscheinung wunderbar gestärkt erhob er sich am Festtage des hl. Johann des Täufers vom Krankenlager, verfügte sich in die von ihm erbaute Johanneskirche, und hielt daselbst stehend und ohne fremde Hilfe die Frühmesse und dann das Hochamt. Dieß war das letzte Mal, daß er das hl. Meßopfer darbrachte. Freudig und sehnsuchtsvoll erwartete er nun am Vorabend vor Peter und Paul den Tod und zog schon sein Sterbkleid an, aber er starb erst am 4. Juli; auf aschebestreutem Boden liegend, in Gegenwart des Propstes Gerhard und seiner Cleriker, welche die Litanei sangen, im 83 Jahre seines Alters, 50. seines bischöflichen Amtes und 973 nach Christi Geburt. Als man die Leiche des Heiligen wusch, strömte aus derselben ein süßer Wohlgeruch aus. Sein Freund, der hl. Bischof Wolfgang von Regensburg, begrub ihn und hielt den Leichengottesdienst. Gleich nach seinem Tode erwies man ihm die Ehre eines Heiligen: „post commendacionem preciosi thesauri sacri corporis Oudalrici tapecium sepulchro superponebatur et assiduum lumen adpositum sine intermissione ardebat" (l. de sign. Oudal. Pertz, ib. 419); und Hilfe suchend strömten die Gläubigen an seine Grabstätte. Zehn Jahre nach Ulrichs Tod reiste Bischof Liutolf von Augsburg nach Rom und legte dem Papst Johann XV. ein Büchlein über das Leben und die Wunder Ulrichs zum Behufe der Canonisirung desselben vor. Der Papst versammelte im Lateran eine Synode, ließ die Schrift über Ulrich vorlesen und decretirte sodann mit dem Beirath der ganzen Synode „memoriam illius, id est s. Udalrici episcopi, affectu piissimo et devotione fidelissima venerandam, quoniam sic adoramus et colimus reliquias martyrum et confessorum, ut eum, cuius martyres et confessores sunt, adoremus, honoramus servos, ut honor redundet in Dominum, qui dixit: Qui vos recipit, me recipit, ac proinde nos, qui fiduciam nostrae iustitiae non habemus, illorum precibus et meritis apud clementissimum Deum iugiter adiuvemur" (ib. 378; vgl. Bened. XIV. de serv. D. beatif. et. beat. canoniz. und den Art. Beatification). Diese Canonisation Ulrichs ist die erste eigentliche päpstliche Canonisation, die sich mit Sicherheit anführen läßt (vergl. die Art. Canonisation, und Heilige, auch Franciscus der hl. Bd. IV. S. 129). — Man hat dem hl. Ulrich einige Schriften zugeeignet: 1) eine epistola de vita Notingi ep. Constant. (Goldast SS. Alam. II. p. 196); 2) sermo synodalis parochianis presbyteris in Synodis enuntiandus (Labb. Conc. t. 9. col. 803); 3) epistola ad Nicolaum Papam. Mit Recht werden aber diese Schriften von Mabillon, den Bollandisten, Pertz, Braun u. s. w. dem hl. Ulrich abjudicirt; insbesondere gilt dieß von dem famosen Brief an Papst Nicolaus gegen den Cölibat, worüber Weiteres bei Braun I. 290—292 zu ersehen ist. — Literatur: 1) Vita s. Oudalrici episcopi, wahrscheinlichst von Ulrichs vertrautem Schüler, dem oben öfter benannten Propst Gerhard verfaßt, die beste und reinste Quelle für die Geschichte des hl. Ulrichs, edirt von Welser (Augsb. 1595; Norimb. 1682 inter W. opp.), Mabillon (acta ord. s. B. t. V.

p. 415—477), den Bollandisten (ad 4. Jul.) und am besten von Pertz l. c.; 2) eine vita Ulrichs von seinem vierten Nachfolger **Gebhard** und eine vita Ulrichs von dem Abte **Berno** v. Reichenau (1008—1048) verfaßt (s. darüber bei Boll. Mabill. Pertz etc.); 3) **Ulrichs** Leben nach Berno, um d. J. 1200 in teutsche Riemen gebracht v. Albertus, edirt v. Schmeller; 4) Ekkehards IV. casus s. Galli, Herman des Contracten u. A. chronica; 5) Geschichte von dem Leben, Auffindung und Uebersetzung des hl. Ulrichs, Augsburg 1796; Brauns Gesch. d. B. v. Augsburg. [Schrödl.]

Ulrich, von Bamberg, vielleicht ein um 1125 daselbst lebender Geistlicher. Er sammelte die im Archive zu Bamberg liegenden Briefe und Urkunden von Kaisern, Cardinälen, Bischöfen und Fürsten, besonders aus der Zeit des Königs Heinrich IV., um Muster zu Abfassung von Briefen und Urkunden zu geben. — Codex epistolaris bei J. G. Eccardus im Corpus histor. medii aevi T. II. Lips. 1723.

Ulrich, von Hutten, war geboren — 1488 zu Steckelberg am Main — aus einem der ältesten Rittergeschlechter Frankens. Eilf Jahre alt schickten ihn die Eltern in die Domschule nach Fulda zur Erziehung für den geistlichen Stand. Hier studirte er die Alten, mit der Begeisterung jener Zeit, verlor aber auch seinen Glauben, und entfloh als Feind des Christenthums aus Fulda 1504. Von da an führte er ein unstetes wüstes Leben, war bald in Italien, bald in Teutschland, bald in Frankreich, nirgends hatte er eine bleibende Stätte, Soldat, Jurist, fahrender Poet, und gekrönter Dichter, Diplomat, Literat, zudem mit der Lustseuche behaftet, von der er im Kriegslager angesteckt worden, trieb er sich ein Jahrzehnt in der Welt herum. Aus Anlaß des Mordes seines Vetters durch den Herzog Ulrich von Würtemberg — 1515 — söhnte er sich wieder mit seiner Familie aus, und erließ gegen den Herzog eine Anzahl von Schriften, der bekanntlich aus diesem Anlasse aus seinem Lande vertrieben wurde (s. d. Art. Ulrich von Würtemberg). Die Betheiligung Huttens an dem damaligen Kampfe gegen die Scholastik und das Mönchswesen sehe man in den Artikeln: Epistolae obscur. vir. und „Reuchlin". Er kämpfte mit dem größten Ingrimme gegen die ganze Geistlichkeit, und noch vor dem Jahre 1517 konnte er sich rühmen, daß die meisten und einflußreichsten Fürsten in seinen Netzen gefangen seien; man müsse auch die andern zu umgarnen suchen. Er konnte sagen, daß er sich mit mehr als zwanzig andern zu der Schmach und dem Verderben der Mönche verschworen habe. Von dieser Partei wurde Teutschland durch eine Fluth von Pasquillen gegen die Kirche überschüttet. Diese Helden, sagt Meiners, ein lobredender Biograph Huttens, kündigten vermöge ihres Bundes lange vor Luther der unwissenden, tyrannischen und verdorbenen Geistlichkeit und allen ihren Thorheiten und Lastern einen unversöhnlichen Krieg an, und füllten alle Buchläden in Teutschland mit Epigrammen, Gesprächen, Satyren und andern Schriften in lateinischer und teutscher Sprache, in welchen die Päpste und Cardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe, am meisten aber die Schulgelehrten und Bettelmönche mit einer bisher unerhörten Kühnheit in ihrer wahren Gestalt geschildert wurden." Im December 1517 besorgte Hutten auf einer von ihm angelegten Winkelpresse auf seinem Schlosse Steckelberg den Abdruck einer ältern Schmähschrift des Laurentius Valla (s. d. A.), und dedicirte sie mit einer giftigen Vorrede dem Papste Leo X. Hutten schrieb gut Latein und besaß Witz; seine Libelle waren populär. Trotzdem verschmähte es Hutten nicht, sich von den Brosamen der Kirche nähren zu lassen. Zu einer Reise nach Italien im J. 1516 (?) bewilligte ihm der Erzbischof Albrecht von Mainz eine Unterstützung von 200 Gulden, wovon die Bescheinigung vom 22. Juli 1516 (?) noch vorhanden ist („der Katholik" von 1852 I. S. 220). Ueberhaupt war Hutten der Schützling des Churfürsten Albrecht, welcher zu gleicher Zeit, als er diesen Kirchenfeind hegte, am 17. Mai 1517 eine Censur- und Inquisitionscommission gegen ketzerische

Schriften und Personen einsetzte („Katholik" S. 222). Im J. 1518 betrieb Hutten mit allem Eifer die Vereinigung aller Geister und Kräfte in Italien, Frankreich und Teutschland gegen die Kirche. „Diejenigen, schreibt Hutten an Pirkheimer (s. d. A.), die beim Kaiser das größte Gewicht haben, sind unserer Partei sehr zugethan. Eben dieses versprechen uns die Freunde der übrigen Fürsten und die Fürsten selbst. Dafür nennen wir die Fürsten Mäcene und Auguste. Eben daher ist es mein Rath, die Gunst dieser Gattung Menschen auf jede Art einzufangen, und wo es irgend angeht, Netze nach der Gunst der Fürsten auszustellen, deßhalb auch sich an sie zu hängen, und ohne Säumen öffentliche Aemter von ihnen anzunehmen." Im Sept. 1518 schreibt er nach Italien: „Ich habe mir in diesen Tagen viel damit zu schaffen gemacht, daß ich allenthalben herumgelaufen bin, und jeden Gutgesinnten aus dem Gefolge der Fürsten für Reuchlin zu gewinnen mich bemüht habe, obgleich sie mir freiwillig entgegenkamen. . . . Was macht ihr aber in Italien, und welches Feuer legt ihr dort an?" Die Partei Huttens beschloß nun auch einen äußern offenen Kampf zu wagen. Zu diesem Zwecke verband sich Hutten im J. 1519 mit Franz von Sickingen. Als Luther auftrat, hoffte Hutten, sich dessen bedienen zu können. Er schrieb u. a. an einen Freund: „die Anhänger beider Parteien sind Mönche, und beide schreien, heulen und klagen, so laut sie können. — Eben deßwegen hoffe ich, daß sie sich unter einander aufreiben werden. — Vernichtet nur, damit auch Ihr vernichtet werdet! Der Himmel gebe, daß unsre Feinde so heftig als möglich gegen einander kämpfen, und sich dadurch ein gemeinschaftliches Verderben bereiten. — Was suchen wir so sehr das Haus der Ottomannen, mit welchem wir bloß über die Herrschaft streiten, umzustürzen, während daß wir die Verderber der Wissenschaften, Religion und der guten Sitten in unserer Mitte dulden?" — Hutten verabscheut und verwünscht Luthern (s. d. A.), wie die Mönche. Als er aber sieht, wie sich Luthers Anhang mehrt, so affectirt er Freundschaft gegen ihn, und im J. 1520 trat er in schriftliche Verbindung mit ihm. Beide Männer wollten sich gegenseitig als Mittel zum Zwecke benützen. Als Luther auf dem Reichstage zu Worms war 1521, schrieb Hutten drohende Briefe an den päpstlichen Nuntius Caraccioli und die versammelte Geistlichkeit. An Luther aber, den er als unüberwindlichen Theologen, als seinen heiligen Freund begrüßte, schrieb er: „Von mir könnt ihr alles hoffen, wenn ihr standhaft bleibt, will ich bis an meinen letzten Odem bei euch halten... Ich will euch tapfer daran sein" („der Katholik" von 1852. I. S. 34). Als der Churfürst Albrecht endlich einsah, wohin ihn Schöngeister, wie Hutten, führen, suchte er denselben von sich abzuschütteln, nachdem ihm der Papst u. a. im Juli 1520 geschrieben, daß er zu seiner größten Verwunderung gehört, daß Hutten zu dem Hofe des Erzbischofs gehöre, und daß dessen Schandbücher in seiner Stadt Mainz gedruckt werden. Da Hutten seine Pasquille nicht einstellen wollte, sah sich Albrecht gezwungen, das Kaufen und Lesen derselben unter Strafe des Bannes zu verbieten. Von Mainz war Hutten nach Brüssel gegangen wo gleichfalls seines Bleibens nicht war, weil er, wie sein Gegner Erasmus (s. d. A.), sagt, sich vor dem Inquisitor Hoogstraten (s. d. A.) gar sehr gefürchtet habe. Von da ging er auf die Ebernburg zu Franz Sickingen, von wo er in guter Sicherheit seine Brandschriften in Prosa und Poesie zum Umsturze des Staates und der Kirche in die Welt hinausschleuderte. Von hier wollte er u. a. einen feigen Raubanfall auf die zwei vorbeireisenden päpstlichen Legaten machen. In der zweiten Hälfte des Jahres 1521 hielt sich Hutten ziemlich stille. In dem Pamphlet „der neue Karsthans" suchte er zum ersten Mal den Bauernstand zur Empörung zu treiben. Diese Schrift ist voll diabolischen Hasses. Dann rief er die Städte gegen die Fürsten auf. An Jacobi 1522 forderte er die Stadt Worms zum Abfalle von ihrem Bischofe auf. Als Franz von Sickingen den Krieg wagte, traf ihn und seine Angehörigen, auch Hutten, am 10. Oct. 1522 die Reichsacht

(s. Carl V.). Sickingen entfernte darauf den Hutten von sich. Franz I. von Frankreich (s. d. A.) soll ihm ein Jahrgeld geboten haben. Dann wandte er sich nach der Schweiz. Als auch die Obrigkeit von Basel ihn sich zu entfernen einlud, flüchtete er zu den Zwinglianern nach Zürich. Hier starb der Unselige den 29. August 1523 auf der Insel Ufnau im Zürichersee an seinem obenerwähnten Uebel. — In einem kurzen Leben von 35 Jahren hatte er mit erstaunlichem Erfolge an dem Umsturze der göttlichen und menschlichen Ordnung gewirkt. Alle Revolutionäre rufen ihn bis heute als ihren Heiland an. Seine Werke sind herausgegeben von Münch, Berlin 1821—27 in 6 Bden. Biographien von Burkhard, Weißlinger, Gleichmann, Herder, Schubart 1791, Meiners 1797, Panzer 1798, Tischer, Mohnike 1816, Wagenseil 1823, Münch, Bürck 1846; Brunnow in 3 Bden. 1842—1847 u. s. w. S. Histor. politische Blätter. Bd. V. (1839) über Ulrich von Hutten. S. 257. 321. 515. 577. 675. 725. Jörg, Teutschland in der Revolutionsperiode" rc. 1851. S. 54 ff. — „Der Katholik" von 1852 unter dem fortlaufenden Artikel „Albrecht von Brandenburg, Erzbischof von Mainz und von Magdeburg." [Gams.]

Ulrich, von Straßburg, Schüler Alberts des Großen und Dominicaner, welcher um 1280 blühte, und durch seine Wissenschaft zu Paris sich auszeichnete. Er starb, bevor er die Würde eines Lehrers der Theologie erlangt hatte. Das „Compendium Theologiae", das unter den Werken des Thomas von Aquin aufgeführt wird, schreiben viele unserm Ulrich zu. Er schrieb ferner: 2) De foro conscientiae; 3) De casibus juris; 4) Commentarius in IV. L. Sententiarum; 5) Summa Theologiae; 6) De Anima; 7) Comment. in Metaphysica et Meteora Aristotelis etc. Cf. über Ulrich: Altamura, Aub. Miräus, Simler S. 675 rc.

Ulrich, Herzog zu Würtemberg. Unter den teutschen Fürsten des 16. Jahrhunderts nimmt eine der hervorragendsten Stellen ein Ulrich, Herzog zu Würtemberg, sowohl wegen des vielbewegten Lebens, das er führte, als auch wegen des regen Antheils, den er an den kirchlichen und politischen Bestrebungen seiner Zeit nahm. Sein Vater war Graf Heinrich zu Würtemberg und Mömpelgart, welchen der Herzog Eberhard der Aeltere wegen dessen zerrütteten Geisteszustandes bis zu seinem Tode (1519) 29 Jahre lang auf der Festung Hohenurach gefangen halten ließ. Ulrich war den 8. Febr. 1487 in dem zu den überrheinischen Besitzungen des Hauses Würtemberg gehörigen Schloße Reichenweiher im Elsaß geboren. Vaterstelle vertrat an ihm sein Großoheim, Herzog Eberhard, welcher sich eine gute Erziehung seines künftigen Nachfolgers angelegen sein ließ. Nachdem Eberhard der Jüngere nach einer Regierung von zwei Jahren in dem Horbervertrag auf die Herrschaft verzichtet hatte (den 11. Juni 1498), wurde für dessen Neffen Ulrich eine Regentschaft eingesetzt. Doch wurde dieser schon in einem Alter von 16 Jahren, nach seiner Volljährigkeitserklärung, im Juni 1503 von Kaiser Maximilian auf dem Reichstage zu Freiburg mit seinen Landen und mit den Regalien belehnt. Der glückliche Kriegszug gegen die Pfalz, den er zu Gunsten Albrechts von Bayern unternahm, gab ihm Gelegenheit, seinem Gebiete einige bedeutende Erwerbungen zu verschaffen. Der jugendliche Herzog gab sich nun mannigfachen Vergnügungen hin. Besonders große Pracht wurde bei seiner Vermählung mit der bayerischen Herzogin Sabina entfaltet. Im J. 1513 zog er mit dem kaiserlichen Heere gegen Frankreich und betheiligte sich bei dem Sturme auf Dijon. Sonst war patriotischer Eifer für des Reiches Ehre und Wohlfahrt keineswegs ein Grundzug im Charakter Ulrichs. Im Gegentheile ging sein Streben schon frühzeitig auf Vergrößerung seiner Hausmacht, sowie auf Erweiterung der Souverainitätsrechte gegenüber von Kaiser und Reich. Daher auch seine Abneigung gegen den schwäbischen Bund. Dieser war in jener Zeit, da die Einheit des Reiches bereits sehr locker geworden war, das festeste Band, um die verschiedenen Stände Oberteutschlands zusammen und daselbst Ordnung und Recht auf-

recht zu erhalten. Eben deßwegen aber war er ein Hinderniß für das Streben eroberungslustiger Fürsten, in ihrer Umgebung befindliche minder mächtige Stände, reichsunmittelbare Städte und Klöster sich zu unterwerfen und dadurch ihre Territorialrechte zu vergrößern. Aus diesem Grunde hatte der Kaiser und das Haus Oestreich großes Interesse an dem Fortbestande und der Erweiterung des Bundes, welcher die zugroße Machtentfaltung einzelner Fürstenhäuser verhinderte. Die Würtembergische Regierung hatte während der Minderjährigkeit Ulrichs im J. 1500 mit dem Bunde eine Einigung auf zwölf Jahre abgeschlossen. Nach Ablauf derselben trat Ulrich ungeachtet der ernstlichen Bemühungen des Kaisers von demselben zurück. Dagegen schloß er, um sich einestheils gegen den Kaiser, welcher ihn mit Grund im Verdachte hatte, seine Feinde zu begünstigen, anderntheils gegen den in begreiflicher Weise ihm nun feindlichgesinnten schwäbischen Bund einen Rückhalt zu verschaffen, bereits im Jahre 1512 ein Bündniß mit dem Churfürsten von der Pfalz, mit dem Markgrafen von Baden und mit dem Bischofe von Würzburg. Da Ulrich außerdem den in Würtembergischer Dienstherrschaft stehenden Göz von Berlichingen, welcher sich damals einer großen Gewaltthätigkeit gegen einen churmainzischen Rath hatte zu Schulden kommen lassen, zu begünstigen schien, so wurde seine politische Stellung immer schwieriger. Dazu kam noch sein Streben, die unter seiner Schirmvogtei stehenden Prälaten immer mehr in das Unterthänigkeitsverhältniß zu bringen. Den Abt des sehr reichen und angesehenen Klosters Zwiefalten, seinen Taufpathen überfiel er unvermuthet aus unbekannter Veranlassung im J. 1512 mit 40 Bewaffneten, ließ ihn in seinen Hauskleidern auf ein Pferd setzen und nach Hohenneuffen abführen. Als er ihn auf die Drohung des Bischofs von Constanz nicht freigab, wurde er von demselben mit dem Kirchenbanne belegt, den jedoch der Papst unter der Bedingung wieder aufhob, daß der Abt dem Bischof zur gefänglichen Verwahrung übergeben werde. — Zwei Jahre später brach in Würtemberg der unter dem Namen „der arme Conrad" bekannte Bauernkrieg aus. „Der außerordentlich hohe Aufwand für die Kriege, Reichstage, Diener und Feste verschlimmerte die alten und vermehrte die neuen Schulden. Da das Kammergut bei weitem nicht mehr hinreichte, die enormen Bedürfnisse zu decken, sah sich Ulrich genöthigt, zu neuen Steuern zu greifen, welche um so drückender gefühlt wurden, als in den letzten Jahren ein Mißwachs eingetreten war. Die hieraus entstehende Unzufriedenheit gab zu den schon seit längerer Zeit in Oberteutschland sich zeigenden revolutionären Bewegungen des Bauernstandes, unter dem sich, besonders in Würtemberg viele ehemalige Söldner und Landesknechte befanden, neuen Anstoß. Ulrich suchte den zuerst im Remsthale ausbrechenden Aufstand zu unterdrücken; allein da derselbe sich bald nach allen Seiten verbreitete, so mußte er die Prälaten, Städte und berechtigten Flecken des Herzogthums zu dem sogenannten großen Landtage nach Tübingen berufen. Hier wurde ein Vertrag festgesetzt, welcher die „Ehrbarkeiten", den Adel und die Prälaten gegen die Willkür des Fürsten schützen sollte und daher 300 Jahre lang als die Magna Charta der Würtembergischen Freiheit galt, in welchem jedoch von Abhilfe der Beschwerden der aufrührerischen Bauern keine Rede war. Der Aufstand aber wurde jetzt mit Gewalt unterdrückt. Eine große Anzahl von Aufrührern wurden mit dem Tode, andere mit der Landesverweisung bestraft. Noch mehr entflohen zu den Eidgenossen, bei denen sie Aufenthalt und Verwendung fanden ungeachtet der Beschwerden Ulrichs, welcher sich sogar an den Kaiser wendete, durch seinen Gesandten die Schweiz von den „Ausgetretenen" abwendig zu machen. Uebrigens war der Herzog weit entfernt, den Tübingervertrag, welchem er hauptsächlich die Unterdrückung des gefährlichen Aufstandes zu verdanken hatte, nachdem das Land mit Waffengewalt beruhigt worden war, zu halten, schon deßhalb, weil es ganz gegen seine Natur war, irgend eine Schranke, mochte sie wo immerher sich entgegenstellen, zu berücksichtigen. — Bald wurde die Lage Ulrichs durch

eigene schwere Schuld noch viel schwieriger. Er hatte gegen seine Gemahlin von Anfang an eine Abneigung, welche zum Theil in der Verschiedenheit der beiden Charaktere ihren Grund haben mochte. Dagegen hatte er sein Herz schon frühzeitig der schönen Tochter seines Erbmarschalls Conrad von Thumm zugewendet, welche sich mit seinem vertrautesten Freunde, dem fränkischen Ritter, Hans von Hutten, der an dem Hofe als sein Stallmeister lebte, vermählte. Als Ulrich erfuhr, wie Hans von Hutten von seinem, zudem auf eine eines Fürsten unwürdige Weise geltend gemachten, ehebrecherischen Begehren gegen seine Frau verschiedenen hochgestellten Männern erzählt und dadurch seine Ehre im hohen Grade verletzt habe, so war der Racheplan gegen seinen bisherigen Vertrauten schnell gefaßt. Er ritt mit ihm bei Böblingen auf die Jagd, überfiel ihn im Walde und hängte ihn, nachdem er ihm sieben Wunden beigebracht, todt an einen Baum. Die That machte allenthalben großes Aufsehen. Kurz darauf entfloh die Herzogin Sabina aus Urach. Es bildete sich nun gegen Ulrich eine furchtbare Macht. An die Huttensche Familie schloß sich ein großer Theil des fränkischen Adels an, welcher den an einem seiner hervorragendsten Mitglieder verübten Mord zu rächen glühte. Die beiden Herzoge von Bayern machten mit ihm gemeinschaftliche Sache. Es wurden zuerst mehrere Anklage- und Rechtfertigungsschriften gewechselt: zum Widerwillen des Kaisers, dessen bedenkliche Lage in Italien damals den Ausbruch eines Kampfes in dem südwestlichen Teutschland unerwünscht machte. In seiner 16 Monate nach der That verfaßten Vertheidigungsschrift behauptete Ulrich, er habe den Ritter mit vollem Rechte entleibt und gehängt, weil ihm solches als einem Freischöffen des westphälischen Gerichts (Vehmgericht) zugestanden sei. Nun bekleidete Ulrich allerdings, wie sein Großvater und die meisten Fürsten jener Zeit dieses Amt; aber nie hatte ein Freischöffe das Recht, in eigener Sache zu richten und hinzurichten. Im Gegentheile ging einer Hinrichtung immer ein Urtheilsspruch des heimlichen Gerichts voraus. War der Beklagte anwesend, so wurde der Spruch sogleich an dem Gerichtsplatz durch das Aufknüpfen an den Baum vollzogen. War er abwesend, so wurde er für vogelfrei erklärt und allen Freischöffen die Vollstreckung des Urtheils, wo sie ihn finden würden, aufgetragen. Ulrich, welcher zudem im J. 1508 sich selbst und seine Unterthanen durch den Kaiser von diesem mit großen Mißbräuchen versetzten Gerichte hatte befreien lassen, mußte als Freischöffe mit den Gesetzen und Gebräuchen des Vehmgerichtes vertraut sein und konnte sich daher nicht verhehlen, daß die Entleibung Huttens unter den Begriff eines bloßen Meuchelmordes falle und mit einer gerichtlichen Hinrichtung nichts zu thun habe: wie denn auch die Hutten in ihrem Ausschreiben, in welchem sie die herzoglichen Schriften widerlegten, Ulrich immer nur einen Mörder und Tyrannen nannten und nicht mehr des Namens eines Fürsten würdigten. Der Streit wurde vor das kaiserliche Gericht gebracht. Die Berufung auf das westphälische Gericht wurde hier nicht anerkannt, da der Kaiser der oberste Richter sei. Den 11. October 1516 wurde die Acht über den Herzog ausgesprochen, weil er durch die Entleibung des Hans von Hutten in die Strafe des Landfriedensbruches und wegen seiner Gemahlin in die Strafe des Ungehorsams — Maximilian hatte sich alle Mühe gegeben, Ulrich mit seiner Nichte Sabina wieder auszusöhnen — verfallen sei. Doch wurde die Acht auf Vermittlung des dem Herzoge wohlgewogenen Cardinalerzbischofs Matthias Lang, nachdem den 22. October 1516 in dem Kloster zu Blaubeuren ein für ihn günstiger Vertrag, welchem zufolge das Regiment auf sechs Jahre großentheils in die Hände der Landschaft kommen und alle Irrung mit seinen Gegnern unter gewissen Bedingungen aufhören sollte, abgeschlossen worden war, wieder aufgehoben. Nun wäre es für Ulrich, welcher dem 30. Lebensjahr näher gerückt war, Zeit gewesen, nachdem er wider Erwarten aus der Schlinge, in die er sich durch seinen frevelhaften Leichtsinn verflochten, befreit worden war, eine ruhigere, besonnene, durch

die Lehren der Erfahrung gereifte Handlungsweise einzuhalten. Die Schritte, die er jetzt einschlug, bewiesen, daß sein Trotz und sein Muthwille nur noch zugenommen hatte. Er war erst auf der Rückreise aus Blaubeuren in seine Residenz begriffen, als er das Schloß des Grafen von Helfenstein zu Goßbach niederbrannte und einige andere Schlösser Helfensteins, sowie Dietrich Späts, den er für einen seiner gefährlichsten Gegner und für den Urheber der Entweichung Sabina's hielt, zum Theil östreichische Lehen, zu Neidlingen, Marchthal und Zwiefalten, ausplündern ließ. Auf diesen Bruch des Landfriedens und des Blaubeurer Vertrags folgte die Rache gegen alle wirklichen oder vermeintlichen Gegner seiner willkürlichen Herrschaft. Einen Monat nach dem Vertrage, wenige Tage, ehe der kaiserliche Befehl zur Besetzung des Regiments kam, ließ Ulrich diejenigen ergreifen, welche sich am meisten hatten angelegen sein lassen, das Steuerruder in die Hände der Landschaft zu bringen. Mit der ausgesuchtesten Grausamkeit wurden dieselben, zum Theil Männer, die sich um das Haus Würtemberg sehr verdient gemacht hatten, behandelt. Conrad Breuning, ein Beamter, welcher „den Herzog durch große Verdienste zum ewigen Danke verpflichtet hatte", wurde wiederholt gefoltert. „Man hat mich", sagte derselbe zu dem herzoglichen Richter; als er wieder gefoltert werden sollte, „gebunden auf eine Leiter, mich da gebraten und geröstet mit glühend heißen Kohlen, in einer großen Pfanne gehabt, und führte deßhalb eine Zange an meinen Leib, daß man an mir zu heilen gehabt bei zwölf Wochen ungefährlich. Ich bin gelegen wie ein unschuldiger Martyrer. Hab nicht können gehen, und noch auf heutigen Tag geh ich an meinen Krüken oder, daß man mich führ." Nichtsdesto weniger wurde der Unglückliche noch vor seiner völligen Heilung auf des Herzogs Befehl zu neuen Martern geführt und später zu Stuttgart enthauptet. Außerdem wurden die Schlösser und Dörfer Dietrich Späts niedergebrannt. Um sich wegen dieses dem Blaubeurer Vertrag schnurstraks zuwiderlaufenden Verfahrens rechtfertigen zu können, soll Ulrich viele Bewohner des Remsthals grausam habe martern lassen, um von ihnen die Aussage zu gewinnen, sie seien von Dietrich Spät zu Mordbrennern bestellt gewesen. — Begreiflicher Weise erhob sich nun die Gegenpartei mit neuer Kraft. Auch der Kaiser trat vor den Ständen des Reiches mit Klagen gegen Ulrich auf. Unter Anderm beschwerte er sich auch darüber, daß er selber sich anschicke, mit „dem armen Conzen" täglich die kaiserlichen Erblande, auch etliche seiner Anstößer zu überfallen, daß er den König von Frankreich um Hilfe wider den Kaiser strenglich angesucht und ihm angeboten, sich mit Leib, Land und Leuten ihm und der Krone Frankreich wider das heilig Reich ewig zu unterwerfen, und darneben in der gleichen Absicht mit den Eidgenossen in Handlung und Practica gestanden. Ulrich vertheidigte sich auf eine den Kaiser verletzende Weise gegen diese schweren Vorwürfe. So weit die urkundlichen Quellen reichen, hatte er damals mit Frankreich nur insoweit eine Verbindung gepflogen, als er um eine Bestellung für sich angesucht hatte, jedoch dabei, wie er sagte, die einem Reichsfürsten sich gebührenden Ausnahmen sich vorbehalten. Bei den Eidgenossen aber hatte er von jeher Theilnahme gefunden. Was man von Ulrich erwartete, geht daraus hervor, daß der Kaiser glaubte, er sei wegen desselben des Lebens nicht sicher, wenn er vor das Thor hinaus zum Waidwerk reite, und daß Herzog Wilhelm von Bayern nicht bloß Mörder, sondern auch Brandstifter seines Schwagers fürchtete. — Die Unterhandlungen des Kaisers wegen Ulrichs zogen sich eine Zeitlang hinaus. Bereits war Maximilian im Begriff, zu kriegerischen Maßregeln gegen den übermüthigen Fürsten zu greifen, als er im 59. Jahre seines Alters an der Ruhr starb. — Wie benützte Ulrich diese abermalige Gelegenheit, in die Bahn der Ordnung und des Friedens einzulenken? Von der Tafel, welche bei Veranlassung der Trauerfeierlichkeit für den verstorbenen Kaiser gehalten wurde, eilte Ulrich auf die Nachricht, daß die Reutlinger seinen Burgvogt von Achalm erstochen hätten,

hinweg, raffte schnell aus den umliegenden Ortschaften Mannschaft zusammen, legte sich, ohne seine Landschaft zu fragen und ohne der Stadt einen Fehdebrief zu schicken, vor Reutlingen, eroberte es nach einer achttägigen Belagerung und verwandelte es aus einer angesehenen Reichsstadt in eine Würtembergische Landstadt. Erschrocken fragten sich die benachbarten Städte, wessen sie sich vor dem eroberungssüchtigen, an kein Reichs- und Landesgesetz sich haltenden Herzog zu versehen hätten. Schon früher hatte einmal ein Würtembergischer Graf den aufstrebenden Geist der schwäbischen Reichsstädte niedergehalten. Der mächtigere Ulrich schien noch weiteres zu beabsichtigen. Der schwäbische Bund erließ gegen denselben eine förmliche Kriegserklärung, um die Friedensstörung innerhalb des Bundes zu bestrafen und das ihm angethanene Unrecht abzuwehren. Zu gleicher Zeit veröffentlichte Ulrich von Hutten seine vier lateinischen Reden „wider Ulrich den Tyrannen", in welchen er voll reger Theilnahme an dem Schicksale seines unglücklichen Vetters den Würtembergischen Herzog dem Abscheu der civilisirten Welt preis gab, da dieselben nicht bloß in Teutschland, sondern auch in Italien, Spanien und Frankreich begierig gelesen wurden. Wie östreichische Staatsmänner diese Lage betrachteten, geht aus einem Schreiben des einsichtsvollen und kräftigen Cardinals Matthias Sinner an Margaretha die Regentin der Niederlande hervor. Oestreich, äußerte derselbe im Vertrauen, soll durch Zusendung von Hilfstruppen die gegen den Herzog aufgebrachten Glieder des Bundes in ihrem Feuer erhalten und die gute Gelegenheit ja nicht vorübergehen lassen, den schlechten Fürsten hinwegzuschaffen und durch Begünstigung der Aufstellung eines großen Heeres den Franzosen und Andern, welche die Wahl eines östreichischen Prinzen zum teutschen Könige hindern wollten, Schrecken einzujagen. Ulrich habe Oestreich keinen größern Freundschaftsdienst erweisen können. Ulrich wandte sich vergeblich an einige befreundete Fürsten um Hilfe. Nur bei den Eidgenossen fand er Gehör. Schon waren in Blaubeuren 6000 Mann aus der Schweiz angekommen, als die Tagsatzung, durch den schwäbischen Bund und Oestreich bearbeitet, den Befehl ertheilte dieselben zurückzurufen. Der Abzug der kriegserfahrnen Schweizer entmuthigte die Würtembergischen Landleute, welche ohnehin von keinem großen Eifer entflammt sein mochten, für ihren Bedränger zu kämpfen. Der Feldzug der Bündischen glich einem Spaziergange. Unter Anführung des berühmten Georg von Frundsberg und des Truchses Georg von Waldburg wurde das ganze Land in wenig Wochen erobert, nirgends zeigte sich kräftiger Widerstand. Ulrich entfloh nach Germersheim, wo ihm der Pfalzgraf Aufenthalt gestattete. Von da aus machte er einen Einfall in Würtemberg und erschien vor Stuttgart, welches ihm Einlaß gewährte. Da das gemeine Volk den Tübingervertrag als Werk der Ehrbarkeit nicht liebte, so versprach Ulrich, denselben aufzuheben, froh dieser lästigen Fessel ledig zu werden. Wegen des mangelnden Geldes zur Wiedererlangung des Landes wurde auf den König von Frankreich verwiesen, das mangelnde Geschütz werde Straßburg liefern. Da auch dießmal die Eidgenossen seine Bitte, ihm zur Wiedererlangung seiner Herrschaft 8000 Mann zu schicken, ablehnten, so mußte Ulrich der auf's neue anrückenden Heeresmacht des schwäbischen Bundes abermals unterliegen. In den abgefallenen Städten wurde die Absetzung der Gerichte und Entwaffnung vorgenommen, für mehrere Orte eine Brandsteuer und für das ganze Land eine Kriegssteuer umgelegt. Im Herzogthum aber trat der Gegensatz zwischen der Ehrbarkeit und dem gemeinen Volke, welchem Ulrich Vieles erlaubt hatte, um gegen seine Feinde zu siegen, nun stärker hervor. — Das sehr verschuldete und ausgesogene Würtemberg wurde von dem Bunde „aus guten, redlichen und beweglichen Ursachen nach langer Handlung dem Kaiser als Erzherzog von Oestreich zugestellt, dasselbe zu besitzen und zu gebrauchen und damit nach Willen zu handeln wie es die Bundesstände vor dieser Zustellung hätten thun mögen: unbeschadet dessen, was der Kaiser über den Herzog wegen

seinen Missethaten gegen das Reich und Oestreich verfügen will." Außerdem wurde zwischen Oestreich und Bayern ein Nebenvertrag, die zwei Kinder des Vertriebenen betreffend, abgeschlossen. Es wurde nun in Stuttgart eine östreichische Regierung eingesetzt. Der Tübingervertrag wurde nicht bloß bestätigt, sondern auch erweitert. Auch kamen die in demselben garantirten Rechte zum ersten Male in volle Anwendung. — Ulrich hatte sich in die Schweiz geflüchtet und in dem befreundeten Solothurn, so wie in Luzern eine Zufluchtsstätte gefunden. Auf seine Bitte verwendeten sich die Eidgenossen, wiewohl vergeblich bei dem schwäbischen Bunde; dasselbe geschah nachher gegenüber dem Kaiser, welcher ihnen jedoch die gebührende Antwort ertheilen ließ. Längere Unterhandlungen mit Carl V. zerschlugen sich um so mehr, als Ulrich, obwohl er von dem Kaiser mit Geleit und Geld versehen worden war, bei dem ihm angetragenen Verhöre zu Colmar nicht erschien. Da wurde er von dem Kaiser im Juni 1521, nachdem er den Rechtsweg verschmäht hatte, feierlich in die Acht erklärt. Aber bereits war er mit Frankreich insgeheim in Unterhandlungen getreten und hatte sich (den 29. März 1521) dessen König als Diener selbst gegen Kaiser und Reich verpflichtet, um sich als Werkzeug einer antiteutschen und antihabsburgischen Politik gebrauchen zu lassen. Aus der Schweiz begab sich Ulrich nach dem ihm treuen Mömpelgart, der Hauptstadt seiner Burgundischen Besitzungen. Hier lebte er in großer Armuth. Viele Diener verließen ihn, um die üble Laune ihres Herrn nicht tragen zu müssen, oder weil sie die Unmöglichkeit einsahen, ihm länger nützen zu können. Bei einem Manne von Ulrichs Naturell und Lage kann nicht vorausgesetzt werden, daß er in der Wahl der Mittel zur Wiedererlangung seiner Herrschaft werde bedenklich gewesen sein. Wo sich ihm ein Weg zeigte, welcher nach seiner Meinung zum Umsturz der bestehenden Ordnung, in welchem er allein gewinnen konnte, führen mochte, war er stets sogleich bereit, ihn einzuschlagen. Als Pfalz, Trier und Hessen Franz von Sickingen bekriegten, wandte sich Ulrich an diese, ihm in mehrfacher Beziehung am nächsten stehende Fürsten mit der Bitte, ihr versammeltes Kriegsheer ihm zur Eroberung seines Landes zu überlassen. Sie versprachen bloß, ihm auf dem angesagten Reichstage zu Nürnberg hilfreiche Hand zu reichen. Da trat er in Verbindung mit der fehdelustigen, revolutionären Partei der Sickingen und Kronberg. Da die Sickingen vor einigen Jahren als Freunde der Hutten ihn hatten verjagen helfen, so mußte zuvor eine Aussöhnung mit ihnen vermittelt werden. Schon warf Ulrich auch sein Auge auf **Luther**, dem er einen Abdruck seiner bei dem Reichstage zu Nürnberg eingereichten Bittschrift übergeben und zu noch „weiterer und wahrer Erleuchtung zum Heil und Trost ganzer Christenheit Gnade von Gott wünschen" ließ. Bald darauf wurde der fanatische **Farel** mit Einwilligung des Herzogs als Prediger nach Mömpelgart berufen, um daselbst die kirchliche Ordnung zu zertrümmern. Ulrich schloß sich nun noch mehr an Frankreich an. Bereits war er auch mit der revolutionären Partei in Böhmen in Verbindung getreten. Eine Botschaft derselben mit einem Begleitungsschreiben an Franz I., dem er sagen ließ, er glaube ihm gute Dienste thun zu können „durch den bemelten Weg in Böhmen, mit Eidgenossen und Landesknechten, mit Reisigen aus Böhmen, aus niedern und hohen teutschen Landen, und so der König beliebe, hoffe er auch Franz von Sickingen zu gewinnen." Freilich konnte der verjagte Reichsfürst keine bedeutende Dienste leisten. Deßhalb wurde ihm vorläufig größere Unterstützung bloß in Aussicht gestellt. Zudem war Franz I. selbst sehr verschuldet und durch seine erschöpfenden Kriege mit dem übermächtigen Kaiser in Noth. Dessen ungeachtet hielt Ulrichs Verbindung mit Frankreich seine Gegner in Schrecken. Auch hatte er derselben die wichtige Erwerbung der Festung Hohentwiel zu verdanken. Mit französischem Gelde kaufte er von den Klingenbergen diesen für seine Zwecke äußerst günstig gelegenen Platz, welcher die Verbindung des zu erobernden Herzogthums mit den befreundeten Schweizern und mit den

aufrühreriſch gewordenen Bauern im Höhgau und auf dem Schwarzwald, ſowie mit Mömpelgart und Frankreich vermittelte. Ulrich benützte auch in der That alsbald das neue Beſitzthum. Er begab ſich wieder in die nördliche Schweiz, welche ihm bisher viele Verſprechungen, aber keine nachdrückliche Unterſtützung gegeben hatte. Seit er ſich für die kirchliche Neuerung entſchieden ausgeſprochen hatte, konnte er auf größere Theilnahme von Seite der proteſtantiſchen Cantone zählen. Auch wußte er zur Ausführung ſeines Entſchluſſes, einen bewaffneten Zug nach Würtemberg zu unternehmen, wenigſtens eine ziemlich große Geldſumme in der Schweiz zuſammenzubringen. Beſonders rechnete er hiebei auf die Mitwirkung der eben im vollen Aufruhre begriffenen Bauern, ohne ſich dem Bedenken zu überlaſſen, daß die Tendenzen dieſes Standes ſeinen ſtreng monarchiſchen Abſichten wenig entſprechen; denn, ſagte er, „wer ihm auch zum Vaterlande verhelfe, Stiefel oder Schuh, verhoffe er doch mit Ehren dazuzukommen.“ Ulrich unterhandelte perſönlich mit den Bauern im Klettgau und ſchickte Botſchaft zu den Höhgauern. Aber die Bauern, welche ihn von dem „armen Conrad“ her noch kannten, wollten zu ſeinen freiheitsliebenden Verſprechungen kein rechtes Vertrauen faſſen. Er verhieß ihnen, er wolle ſeiner Bauernſchaft der Leibeigenſchaft und aller Dienſtbarkeiten und Beſchwerden ganz frei laſſen, dagegen die Gotteshäuſer abthun, ihre Einkünfte zum Unterhalt ſeines Standes nehmen und keine Beſchwerden mehr auf die armen Leute legen. Die Bauern im Klettgau wollten ſich mit ihm nicht beladen, die ihm Höhgau aber ſchloſſen mit ihm insgeheim eine Verbindung und erhielten von ihm Geſchütz und Reiterei, während ſie ſeine Streitkräfte vermehrten. Mit dem Anfang des Jahres 1525 ſetzte ſich das Heer Ulrichs, welcher inzwiſchen ſeine Verbindung mit den Böhmen und mit den landesflüchtigen fränkiſchen Rittern eifrig fortgeſetzt hatte, in Bewegung. Eine Menge aufrühreriſcher Bauern aus dem Gebiete der Grafen von Sulz, Lupfen und Fürſtenberg, aus Waldshut, St. Blaſien, aus dem Höhgau und der Umgegend ſammelte ſich in der Nähe von Hohentwiel. Zu gleicher Zeit wurde das Geſchütz aus Mömpelgart mit Hilfe der Solothurner herbeigebracht. Mehrere Haufen von Schweizern ſtellten ſich im Lager ein. Sickingens Sohn erſchien mit 100 Pferden. Von Hohentwiel überſchaute Ulrich die Bewegungen. In ſeiner Umgebung befanden ſich der berüchtigte Fuchsſtein und ſein Hof- und Feldprediger Johannes Gayling. Schon war Ulrich bis in das Herz Würtembergs vorgedrungen, als die Tagſatzung von Luzern, erſchreckt durch die Nachricht von dem großen Siege Carls V. über ihren Gönner und Freund Franz I. bei Pavia, des Kaiſers Ungnade neu fürchtend, die ſchweizeriſchen Freiſchaaren, bei Strafe der Landesverweiſung zurückrufen ließ. Ulrich mußte ſeinen Plan nun aufgeben. Sein und der Schweizer Abzug glich einer Flucht. In Rottweil mußte er ſein Geſchütz verpfänden, um nur einiges Geld zur Begütigung ſeiner unzufriedenen Leute zu erhalten. Den Eidgenoſſen wurde ein übler Empfang zu Theil nach „dieſer kriegeriſchen Faſtnacht.“ Ulrich reiſte zuerſt nach Hohentwiel, dann nach Schaffhauſen, Solothurn, Pruntrut und an andere Orte und ſuchte vor den getäuſchten Knechten und unbefriedigten Gläubigern die Grenze. Wie und wann die aufrühreriſchen Waldbauernhaufen ſich von ihm verlaufen, wird nicht gemeldet. Nichts deſto weniger machte er einige Monate ſpäter einen neuen Verſuch, die aufrühreriſchen Bauern für ſeinen Zweck zu benützen. Er ſchickte von Mömpelgart aus einen Boten an die Würtembergiſchen Bauern ab, um ihre Umtriebe und Bewegungen beobachten zu laſſen. Als er zu den Bauern im Höhgau, in der Baar und Umgegend ritt und ſie bat, ihn in ihre Bruderſchaft aufzunehmen, nach Ablegung des Verſprechens, ſeinen Unterthanen Alles was die Bauern wollten, zuzulaſſen, erwiederte man ihm die Bauern wären nicht auf, Herren ein-, ſondern auszuſetzen. Als er jedoch abermals bei ihnen in dem Lager zu Hilzingen erſchien und ſein Begehren wiederholte, erwiederten ſie ihm, ſofern er möge recht ehrlich um ſeiner Sache willen ziehen und ein Bruder

sein in ihrer Bruderschaft, wie ein anderer Bruder und ihre Artikel halten, und wo sie ihm wieder einhülfen, sein Armleut wolle lassen bleiben und keine alte Schaden machen, so wollen sie ihn annehmen. Er schwur ihnen nun zu, vereinigte sich zu Möhringen mit den Bauern, brachte ihnen sein Geschütz und einige Reisige bei und wandte sich jetzt an die aufrührerischen Bauern in Würtemberg. Der Ausgang des schwäbischen Bauernkrieges ist bekannt (s. d. Art. Bauernkrieg). Ulrich aber zog sich von Hohentwiel wieder nach Mömpelgart zurück, von wo aus er seiner Nachbarin, der Königin von Frankreich, den Vorschlag machte, durch eine Druckschrift den teutschen Fürsten die Augen über Oestreichs herrschsüchtige Pläne zu öffnen; man solle ihm nur 6000 Landesknechte auf einen Monat auf die Beine bringen, gewiß würden in Monatsfrist 4000 andere sich zu diesen gesellen: ferner 1200 gerüstete teutsche Pferde und grobes Geschütz und 20,000 Kronen für die Böhmen, die sich etliche Monate verpflichten würden, in das teutsche Land zu ziehen: dann würde er gewiß tüchtige Dienste leisten. Zwar mußte Franz I. im madrider Frieden versprechen, Ulrich aus seinem Dienste zu thun und ihm auf keine Weise Unterstützung zu gewähren. Aber kaum hatte der König die Freiheit wieder erlangt, als er die alten Verbindungen mit Ulrich wieder anknüpfte und ihn namentlich um Darlegung der Mittel bat, durch welche er und seine Freunde zu verhindern wüßten, daß Ferdinand seinem Bruder nach Mailand Hilfe zuschicke. Ulrich betrieb nun auf dem Speierer Reichstag abermals seine Wiedereinsetzung. Mehrere Fürsten legten daselbst Fürsprache für ihn ein. Am eifrigsten zeigte sich für ihn Philipp von Hessen (s. d. A.). Dem Ulmer Gesandten gegenüber ließ er die bedeutungsvollen Worte fallen: „Lieber! könnten wir zu Wege bringen, daß er einkäme — er ist gut auf dem Evangely." Nachher gewährte er Ulrich eine Zuflucht in seinem Lande. In Marburg (s. d. A.) wohnte er dem bekannten Colloquium zwischen den sächsischen und schweizerischen Theologen über den Sacramentstreit (s. d. A.) bei. War er schon wegen seiner langjährigen Verbindungen den schweizerischen Theologen mehr zugeneigt, so wurde er gegen die sächsischen noch durch eine Schrift des Johannes Agricola, in welcher er als Tyrann geschildert wurde, eingenommen. Auch betrachtete die zwinglische Partei Würtemberg bereits als ein ihr zugehöriges Gebiet, sobald Ulrich wieder zur Herrschaft käme. In Marburg wurde zwischen Zwingli, Philipp und Ulrich über des letzteren Wiedereinsetzung verhandelt, und eine Einladung an den König von Frankreich, sowie an die Republik von Venedig zur Theilnahme an dem christlichen Bürgerrechte beschlossen. Auch an den Herzog von Braunschweig-Wolfenbüttel wandte sich Ulrich auf Philipps Rath um Hilfe. Dieser versprach ihm jedoch bloß seine persönliche Verwendung bei dem Kaiser. Auf dem Reichstage zu Augsburg wurde Ferdinand von dem Kaiser feierlich mit dem Herzogthum Würtemberg belehnt. Würtemberg wurde jetzt zur Unzufriedenheit der benachbarten Reichsstädte gleich den übrigen östreichischen Erbstaaten von der Gerichtsbarkeit des Reichskammergerichtes befreit. Für Ulrichs Schicksal trat damals eine Wendung ein. Die kirchliche Neuerung brachte auch in den politischen Verhältnissen Teutschlands eine Veränderung hervor, indem sie alte Vereine löste und auf der andern Seite bisherige Befreundete in Feinde verwandelte. Außerdem griff die Furcht vor zu großem Wachsthume des ländergierigen Hauses Habsburg unter den teutschen Fürsten um sich und erhielt von Frankreich aus nicht geringe Nahrung. Daher bildete sich unter den teutschen Ständen eine der Sache Ulrichs günstigere Stimmung, besonders bei denen, welche hofften, die Sache des „Evangeliums" werde durch ihn einen mächtigen Zuwachs erhalten. Selbst das sonst gut katholische Bayern, welches damals wegen der beabsichtigten Königswahl Ferdinands gegen Oestreich aufgebracht war, zeigte sich jetzt geneigt, den Plan wegen Wiedereinsetzung Ulrichs zu unterstützen. Philipp von Hessen hatte sich des bayrischen Kanzlers Dr. Eck bedient und ihm für seine Mühe 4000 fl., so wie auch

für Ulrichs Person die gleiche Summe, zu Gunsten des Herzogs Wilhelm aber Unterstützung bei der Bewerbung um die teutsche Königskrone versprochen, wenn die Wiedereinsetzung des Herzogs Ulrich ausgeführt würde. Da die von Bayern gestellten Bedingungen zu hart gefunden wurden, so fanden durch die Vermittlung des der Bestechung sehr zugänglichen Dr. Eck lebhafte Unterhandlungen statt. Als Herzog Wilhelm von seinen Artikeln immer noch nicht abstehen wollte, fand Philipps weites Gewissen bald einen genügenden Rath: „Es haben schon Kaiser, Könige und Fürsten noch viel beschwerlichere Verträge eingehen müssen und seien erst halb so groß in Armuth versessen und aller Hilf bloß gestanden als er, und haben dabei das Sprichwort erfüllt, gezwungener Eid ist Gott leid. Er solle die Zusicherung geben, daß alle Personen — seine in Würtemberg am Ruder sitzenden Gegner vor ihm sicher seien; er solle thun wie Simson, der so lange verziehen mußte, bis ihm die Haare wieder wuchsen; dann konnte er an die Philister mit aller Kraft." Aehnlichen Rath wußte er, wie es Anfangs hinsichtlich der Religion zu halten sei. Nur durch Bayerns Hilfe könne Ulrich wieder zu Land und Leuten kommen; bei Frankreich sei es umsonst. Der Woyda (König von Ungarn) habe kein Geld, auf den Herzog von Braunschweig und die Eidgenossen könne er sich wenig verlassen. Schon war ein Vertrag mit Wilhelm von Bayern abgeschlossen, als dieser auf ein Mal die Verhandlungen abbrach, wahrscheinlich in der Hoffnung, von dem Kaiser auf diplomatischem Wege die Herausgabe des Herzogthums für Ulrichs Sohn Christoph zu erlangen. Während die bayrischen Herzoge mit Carl V. in der genannten Absicht unterhandelten, schlossen sie mit dem französischen Gesandten einen Vertrag ab, daß sein König dem 17jährigen Prinzen Christoph 10,000 Fußknechte und 2000 Reiter stelle, um Würtemberg, welches sie lieber in dem Besitze des alten Fürstenhauses, als des mächtigen Hauses Habsburg sahen, Ferdinand zu entreißen. Obwohl in diesem Vertrage Ulrichs mit keinem Worte Erwähnung geschah, ließen sie doch gleich darauf wegen der Wiedereinsetzung desselben auf dem Reichstage zu Nürnberg durch Philipp Unterhandlungen anknüpfen. Da Bayern eine so zweideutige Haltung an den Tag legte, wandte sich Ulrich auf Betreiben Philipps an den Churfürsten von Sachsen. In der ihm von dem Landgrafen mitgegebenen Instruction wurde unter Anderm hervorgehoben, daß die Protestanten an Ulrich, wenn er eingesetzt würde, einen großen Trost hätten; wollte er an dem Fürsten ein Werk der Barmherzigkeit thun und ihn helfen einsetzen, so müsse man jetzt die Noth Oestreichs wegen des Türken benützen. Das letztere hielt der Churfürst mit Recht für unchristlich. Zugleich erwiederte er, daß der Landgraf sich den Schweizern, mit denen doch wegen des Sacraments des Leibes und Blutes Christi noch keine Einigung bestehe, durch die mit ihnen gemachte politische Einigung zu sehr genähert habe. Der Churfürst lehnte es ab, zu den Waffen zu greifen, sagte jedoch zu, ihm ohne Krieg beizustehen. Um so mehr Hoffnung könnte man auf Frankreich setzen, mit dem damals nicht bloß Ulrich und Philipp, sondern auch die bayrischen Herzöge in den innigsten Beziehungen standen. Die letzteren baten hauptsächlich auch darum, durch einen Gesandten beim schwäbischen Bunde öffentlich auf die Zurückgabe des Herzogthums an Ulrich zu dringen. Franz I. ließ die Herzöge und durch sie Christoph insgeheim wissen, daß es ihm ernstlich darum zu thun sei, sich vermittelst der Würtembergischen Sache neue Freunde zu machen, die alten aber noch mehr an sich und überhaupt dem östreichischen Hause seine Verbündeten zu entziehen; nur wünsche er es auf eine Art zu thun, durch welche die Verträge nicht verletzt würden. Bald darauf sandte er einen Bevollmächtigten ab, mit dem Auftrage die schon früher versprochenen 10,000 Sonnenkronen den bayrischen Herzögen, jedoch nur zur Vertheidigung der Rechte der Reichsstädte zu verwenden, die Wiedereinsetzung der Herzöge von Würtemberg zu unterstützen und die Auflösung des schwäbischen Bundes mit allen möglichen Mitteln zu befördern. Die bayrischen Herzöge waren

gegen ihren Verwandten, den jungen Christoph, den man immer noch für katholisch gesinnt hielt, sehr geneigt, und beförderten seine Sache mit so viel Eifer, als möglich war ohne mit dem Hause Habsburg zu brechen. Christoph wandte sich an den schwäbischen Bund mit der Bitte, ihm zu seinen Rechten zu verhelfen, suchte dann die Unterstützung der Eidgenossen nach und veröffentlichte zur Begründung seiner Ansprüche eine Schrift, welche in- und außerhalb Teutschlands Aufsehen erregte. Außerdem sandte er besondere Bittschreiben an die Höfe von Frankreich, England, Dänemark, an den Gegenkönig in Ungarn und an eine Menge teutscher Fürsten. Bald darauf erschien er persönlich auf dem schwäbischen Bundestage zu Augsburg, dem auch der französische Gesandte beiwohnte. Der letztere trat mit großem Eifer für seinen Schützling auf und ermahnte die Bundesmitglieder nachdrücklich, den Bund nicht zu erneuern, welcher ihrer eigenen Freiheit verderblich sei. Auch versicherte er dem Prinzen, daß sein Herr ihm reichlich mit Geld und Gut zu Hilfe kommen werde; denn Frankrech sei allezeit und noch nie mehr als unter dem gegenwärtigen Könige eine Zuflucht vertriebener und benötheter Fürsten gewesen. Zwar brachte es der Bund in der Angelegenheit von Würtemberg zu keiner Entscheidung; doch konnte von einer Erneuerung desselben um so weniger die Rede sein, als die benachbarten protestantischen Reichsstädte einen protestantischen Fürsten in ihrer Nähe wünschten. So standen die Zeitumstände für die Würtembergische Sache sehr günstig. Zwar wollte Bayern sich nicht directe an dem Kriege betheiligen, sondern machte den Antrag, daß es und Hessen nur die Heere und Kriegsmittel liefern sollte. Allein Philipp wandte sich nun, um schnell zu seinem Ziele zu gelangen, an den König von Frankreich, ließ sich von Ulrich die Vollmacht zum Verkaufe seiner überrheinischen Besitzungen ausstellen und traf mit Franz I. zu Bar le duc zusammen, um mit ihm über die teutschen Angelegenheiten im antiteutschen Sinne und besonders über die Würtembergischen zu verhandeln. Leicht sah der König von Frankreich die Wichtigkeit der Wiedereinsetzung Ulrichs für die Schwächung Oestreichs ein und erbot sich, die überrheinischen Besitzungen des Hauses Würtemberg um den Preis für 120,000 Sonnenkronen unter der Bedingung des Wiederverkaufs an Würtemberg an sich zu ziehen. Doch sprach er das Verlangen aus, daß auch Bayern an dem Unternehmen sich betheiligen sollte. Dieses zögerte jedoch, da es unter den damaligen kirchlich-politischen Verhältnissen bei aller Geneigtheit nicht offen hervor treten mochte, auch jetzt noch und erklärte, daß es keine Hilfe leisten könne aber auch nicht gegen die Fürsten sein wolle. Während die östreichische Regierung in Würtemberg an dem nun mehr zu Ende gehenden Bunde eine Stütze verlor und ungeachtet sie die Gewitterwolken immer näher rücken sah, von Seite ihres Hofes keine Unterstützung zur Anwerbung von Truppen erhielt, auch Ferdinand von dem künftigen Kriegsschauplaze sich ferne hielt, vollendeten der Landgraf und Ulrich ihre Rüstungen und brachen den 23. April 1534 von Cassel auf, um zu dem an der südlichen Grenze Hessens gesammelten Heere zu stoßen. Die Soldaten wurden im protestantischen Sinne begeistert: die Fahnen trugen protestantische Sinnsprüche und Merkzeichen. Es war wie Ranke sagt, „das erste Heer religiös-politischer, europäisch-teutscher Opposition gegen das Haus Oestreich, das im Felde erschien.“ Die siegreiche Schlacht bei Laufen hatte die schnelle Eroberung des ganzen Landes zur Folge. Obwohl es in ganz Teutschland bekannt war, daß die Ausbreitung des Protestantismus einer der Zwecke des Feldzuges sei, so vermochte Ferdinand bei der weitgehenden Abneigung gegen das Haus Oestreich nicht einmal bei den geistlichen Fürsten Unterstützung zu erhalten. Bayern aber hatte das in seinen Händen befindliche französische Geld dazu geliefert. Sogar in Rom stellte man unter dem anti-habsburgisch-gesinnten Clemens VII. in dieser Frage den politischen Gesichtspunct über den kirchlichen. Unter den damaligen Umständen mußte Ferdinand noch

zufrieden sein in dem zu Cadan in Böhmen abgeschlossenen Vertrage die Bestimmung zu erhalten, daß ihm der Titel Herzog zu Würtemberg bleibe und daß das Fürstenthum des Hauses Oestreich Afterlehen sei, sowie daß Ulrich dasselbe von dem Könige als regierendem Erzherzoge von Oestreich zu Lehen empfange, doch in der Weise, daß in dem hl. römischen Reiche seine Obrigkeit und Gerechtigkeit, auch dem von Würtemberg sein Stand und Stimme im Reiche wie von Alters her vorbehalten bleibe. Kaum war Ulrich im Besitze seines Landes, als zwischen ihm und seinem Befreier Philipp von Hessen wegen der Kriegskosten ein Zwiespalt ausbrach. Auch Bayern zeigte sich wieder kälter gegen Ulrich und schloß sich näher an Oestreich an, nachdem die Frage wegen der Königswahl zu Gunsten Ferdinands entschieden worden war. Ulrich suchte nun so ganz allein auf sich gestellt, das Wohlwollen seines alten Freundes, des Königs von Frankreich nach. Während Philipp von Hessen dem letztern gegenüber nachwies, daß es nicht möglich gewesen sei, unter den gegebenen Umständen mit dem gesandten Gelde dem Hause Oestreich noch größern Schaden zuzufügen, klagte Ulrich durch seinen Bruder Georg, den Stammvater des gegenwärtigen königlichen Hauses von Würtemberg, an dem französischen Hofe, daß Philipp zu frühe Frieden gemacht und das Heer entlassen und den widerwärtigen Artikel wegen der Afterlehenschaft verschuldet habe. Im August 1538 leistete Ulrich wirklich zu Wien den Lehenseid. Nun handelte es sich darum, auch den zweiten Zweck des glücklich vollendeten Feldzuges, die Protestantisirung des Landes zu bewerkstelligen. Aber hier boten sich große Schwierigkeiten dar, welchen mit Vorsicht begegnet werden mußte. Ulrich war persönlich den Schweizertheologen befreundet. Der Lehre derselben pflichteten im Allgemeinen auch die oberländischen Reichsstädte bei. Schon längere Zeit war es Ulrichs Gedanke gewesen, an die Spitze eines südwestlichen Staatenbundes zu treten, welchen er wohl nach und nach von sich abhängig zu machen hoffen mochte. Auf der andern Seite jedoch entging es ihm nicht, daß die größeren protestantischen Staaten dem lutherischen Bekenntnisse anhingen, welches dem noch in Würtemberg bestehenden katholischen Glauben viel näher stand. Mußte er auf die mächtigen lutherischen Fürsten aus politischen Gründen Rücksicht nehmen, so konnte er sich dem Lehrbegriffe der schweizerischen Sacramentirer auch schon deßhalb nicht entschieden anschließen, weil derselbe von dem Reichsoberhaupte verworfen worden war. So wurde Ulrich, dem es ohnehin wie dem Landgrafen Philipp, mit welchem er sich inzwischen wieder ausgesöhnt hatte, nicht so fast um das Dogma zu thun war, darauf hingewiesen, eine vermittelnde Richtung einzuschlagen. Deßhalb wurden von Seite der oberländer Theologen, Ambrosius Blaarer aus Constanz (s. d. A.), früher Mönch in dem Kloster zu Alpirsbach, welcher sich an der Reformation in Ulm und Eßlingen betheiligt hatte, von Seite des Lutherthums aber der Prediger und Professor der Theologie zu Marburg, Erhard Schnepf, ein bei seiner Partei sehr angesehener Mann, welcher sich durch großen, manchmal blinden Eifer für sein Glaubensbekenntniß auszeichnete, berufen. Beide Männer verklagten sich schon bei ihrem Amtsantritte bei dem Herzoge, den jeder für seine Ansicht zu gewinnen suchte. Aber Schnepf war entschiedener und standhafter und brachte seinen Collegen hinsichtlich der Lehre vom Abendmahl zur Annahme einer Concordienformel, in welcher die Lutherischen in und außerhalb des Landes mit großer Freude den Triumph ihrer Sache erkannten, während viele Schweizertheologen in derselben zum Mindesten eine künstliche Mischung sahen. Der elastische Bucer (s. d. A.) zeigte sich mit der Formel zufrieden. Da die Strengeren unter den Schweizern aber annahmen, daß Blaarer einen Widerruf geleistet und seine Partei verläugnet habe, so reiste Bucer als Haupt der Straßburger Theologen umher, um zwischen Blaarer und den Lutheranern zu vermitteln. Während so beide neugläubige Religionsparteien sich herumzankten, griff unter den von jeher seperationssüchtigen

Schwaben Würtembergs das Wiedertäuferthum um sich. Die Würtembergischen Theologen welche 1536 dem Herzoge ein Gutachten über die Behandlung dieser Art von Sectirer übersandten, gestanden selbst mit aller Offenherzigkeit, daß man bei den Rottengeistern einen solchen feinen Schein des Lebens sehe und dagegen bei ihnen und dem großen Haufen der Ihrigen leider ein so ganz wildes, freches und verruchtes Wesen. Daher kam es, daß im April 1535 ein allgemeiner Befehl durch das Land erging gegen alle heimlichen Versammlungen und Winkelpredigten. Die Regierung hatte hiebei außer den Wiedertäufern den bekannten Schwenckfeld (s. d. A.) im Auge, welcher sich bereits 2 Jahre lang in Schwaben, wo er bei dem Adel mehrere Verwandte zählte, bei einem Herrn von Thumm aufhielt. Auf Ansuchen Schwenckfelds fand den 28. Mai 1535 zwischen ihm, Bucer, Blaarer und dem Ulmer Theologen Frecht zu Tübingen ein Religionsgespräch statt, welches die sogenannte Tübinger-Concordie herbei führte. Bald jedoch traten die Würtembergischen Theologen wieder gegen Schwenckfeld auf, welcher bis zu seinem Tode in Schwaben blieb und besonders unter dem Adel fortwährend viele Freunde zählte. — Da Blaarer, welcher allgemein als Zwinglianer galt und Schnepf sich nicht miteinander vertragen hatten, so wurde jedem ein eigenes Feld der Wirksamkeit zugetheilt. Blaarer sollte das der Schweiz und den oberländischen Städten benachbarte Land ob der Staig mit dem Sitz in Tübingen, Schnepf das Unterland mit dem Sitz in Stuttgart reformiren. Das Reformiren begann mit den Pfarrstellen, welche größtentheils Lehen des Fürstenthums waren. Da jedoch viele Inhaber der Pfründen katholisch bleiben wollten, so war es schwierig, die nothwendige Anzahl von neugläubigen Seelsorgern zu erhalten. Daß man irgend eine Gemeinde um ihre Willensmeinung bei der Glaubensveränderung überhaupt, oder eine Ansicht über die von dem Herzoge zugesandten neuen Pfarrer vernommen hätte, davon war gar keine Rede. Der Fürst benahm sich als souveräner Herr nicht bloß des Leibes und Gutes sondern mehr noch der Seele und deren kostbarsten Vorrechtes, der Religion. Um aber das Volk, welches seinem alten Glauben anhing, nicht zu sehr zu erbittern und es erst allmählig an das volle Licht des „Evangeliums" zu gewöhnen, wurde noch eine Zeit lang, selbst in Stuttgart und Tübingen, Messe gelesen, wo sich noch ein Geistlicher dazu vorfand. Ueberhaupt herrschte anfänglich große Ungleichheit im Gottesdienste. Ehe Ulrich im Reformiren weiter fortschritt, unternahm er eine Reise nach Wien, um die Aeußerungen seines Lehensherrn des Königs Ferdinand über seine bisherigen kirchlichen Neuerungen zu vernehmen. Als er im Allgemeinen die Zusage erhielt, daß gegen ihn, sofern er nicht andere Neuerungen, sonderlich nicht die zwinglischen, wiedertäuferischen u. s. w. anfange, Nichts in Ungnade gehandelt werde, auch nicht rücksichtlich der geistlichen Güter, weil auf ihn wie auf die andern evangelischen Stände der Nürnberger Friede (im J. 1531) Anwendung finde, kehrte er voll Freude wieder nach Haus zurück, entschlossen, nun auch an die Reformirung der Klöster und Stifte, an welcher ihm am meisten gelegen war, zu gehen. Den Klöstern wurden zuerst protestantische Docenten als sogenannte Lehrmeister zugesandt, welche die Mönche mit der neuen Lehre bekannt machen mußten. Nach Ablauf einiger Zeit machte man den Versuch, sich mit den Conventualen abzufinden. Diejenigen, welche zur neuen Lehre übertraten, erhielten eine Anstellung oder ein Leibgedinge. Viele, welche katholisch bleiben wollten, wie z. B. im Kloster zu Bebenhausen, zogen außer Landes. Dem reichen Kloster Zwiefalten gelang es, sich von dem Würtembergischen Verbande loszureißen und unter den Schutz Oestreichs seines frühern Schirmherrn zu stellen. Die verschiedenen Stifte wurden mit großer Eile säcularisirt, deßgleichen die Frauenklöster und zahlreichen Beguinenhäuser. Ungeachtet der eindringlichen Predigten der protestantischen Geistlichen blieben dennoch die meisten Nonnen ihren Gelübden getreu. Ueberall in den protestantischen Ländern erlagen die alten kirchlichen

Institutionen der weltlichen Gewalt. Der Grundsatz der freien Forschung wurde selbst auf den Rath der ersten Reformatoren verläugnet, und wo die Ueberredung nicht ausreichte, mit Zwang eingeschritten. „Aber kein protestantischer Fürst," sagt der gut protestantische Biograph Ulrichs, „ließ gegen einzelne Widerspenstige so gewaltthätig verfahren, und keiner ergriff mit solcher Hast das zeitliche Gut der Kirche, als der Herzog zu Würtemberg; allein bei keinem andern war auch die Noth so hoch gestiegen, sich selbst Geld verschaffen zu müssen, als bei diesem; bei keinem Lande ein so schneller und gewaltsamer Wechsel eines katholischen Regenten mit einem protestantischen, eines usurpirten, aber von Aebten und Mönchen begünstigten Herrn mit dem rechtmäßigen, von ihnen nur gefürchteten." Ferdinand, auf dessen Rechnung diese Schritte Ulrichs gesetzt wurden, nahm sich der vertriebenen oder auch beschädigten Klosterleute einigermaßen an. Auch wurden der Würtembergischen Regierung über ihr gewaltsames und ungerechtes Verfahren hinsichtlich des Kirchenguts nicht blos von katholischer Seite Vorwürfe gemacht. Die Umgestaltung der Universität Tübingen sollte Melanchthon übernehmen, welcher jedoch den Ruf ablehnte. Statt seiner wurde der aus Vöhringen-Stadt gebürtige Basler Gelehrte Grynäus gewählt, für dessen Berufung besonders der geistesverwandte Blaarer thätig gewesen war. Es wurde eine Universitätsordnung entworfen. An die Stellen der entlassenen katholischen Professoren wurden an den verschiedenen Facultäten protestantische Gelehrte berufen, welche jedoch die Universität, obwohl statt des Grynäus Brenz und später Schnepf eine Zeit lang für dieselbe wirkten, zu dem früheren Glanze zu erheben nicht im Stande waren. Mißlich war es schon, daß der Kanzler und Propst der St. Georgenkirche mit dem Siegel nach dem benachbarten Rottenburg entflohen war. — Im März 1536 ging „die gemeine Kirchenordnung" aus, welche die Vorschriften enthielt, in welcher Form und Weise die Ceremonien im Fürstenthume gehalten werden sollten. Auf Blaarers Vorschlag war manches der alten Kirche sich Annähernde, das nach Brenz Gutachten beibehalten werden sollte, verworfen worden. Um dieselbe Zeit wurden Verordnungen, die öffentliche Kirchen- und Sittenpolizei betreffend, verkündet, durch welche der vorbereitende Zustand aufgehoben, die protestantische Religion allgemein eingeführt, jeder Zuwiderhandelnde aber mit Strafe belegt wurde. Bei dieser Gelegenheit entspann sich ein Streit zwischen Blaarer und Schnepf, da der erstere für völlige Abschaffung der Bilder war, während Schnepf „unärgerliche" Bilder beibehalten wissen wollte. Da demgemäß in einigen Landestheilen Bilder und Altäre geblieben waren, vor welchen die Leute immer noch wie in der guten katholischen Zeit öffentlich und heimlich niederknieten und beteten, so wurden auch diese auf Befehl des Herzogs einige Jahre später abgeschafft. Weil übrigens die Spaltung zwischen Schnepf und Blaarer immer stärker hervortrat, so nahm der Letztere wahrscheinlich im Anfang des Jahres 1538 den Abschied. — Ueberhaupt trat Ulrich von nun an in nähere Verbindung mit den lutherischen Fürsten. Schon im April 1536 ließ er sich zu Frankfurt in den Schmalkaldischen Bund (s. d. A.) aufnehmen. Auf dem zweiten Bundestage zu Schmalkalden im J. 1537 übergaben die anwesenden Prädicanten den Fürsten eine hauptsächlich auf Ulrich abzielende wohlmotivirte Bitte, die Stände möchten ermahnt werden, daß die Kirchen- und Klostergüter vornehmlich zur Bestellung der Kirchen und Schulen verwendet und erhalten werden sollten. Zu gleicher Zeit trat der kaiserliche Bevollmächtigte Vicekanzler Dr. Held daselbst mit der Klage auf, daß Ulrich in Religionssachen und besonders der geistlichen Güter halber geschwinder gehandelt und mehr Neuerung sich erlaubt habe, als weder von dem Churfürsten von Sachsen noch von dem Landgrafen geschehen wäre. Der Herzog suchte sich zu vertheidigen, äußerte unter Anderm: Er habe nur das, was ärgerlich und dem Worte Gottes zuwider sei, abgeschafft; darunter aber sei fürnehmlich die gotteslästerliche papistische Messe und andere Mißbräuche der

Ceremonien mit den Abgestorbenen gehalten &c. Er verließ jedoch bald den Bundestag. — In große Verlegenheit gerieth Ulrich, als Philipp ihn um seinen Beistand in der Angelegenheit seiner bekannten Doppelehe ersuchte. Er wüßte keine Sache, erwiederte er, so ihm in allen seinen Widerwärtigkeiten je begegnet, die ihn härter erschreckt und zu Gemüth gegangen, als die, da er sie erstmals gehört. Auch vermied er, mit den Jahren immer ängstlicher werdend, alle Zusagen und Verbindungen mit Philipp, durch welche er in Verlegenheit gebracht werden konnte, obwohl er diesem die Wiedereinsetzung in sein Land zu verdanken hatte. — Nichtsdestoweniger wurde Ulrich bei all' seiner nunmehrigen Vorsicht in den Schmalkaldischen Krieg (s. d. A.) hineingezogen, von dem er freilich einen günstigen Erfolg für seine eigene Angelegenheit erwartete. Ja es wuchs ihm hier so sehr der Muth, daß er mit Beistimmung des Churfürsten von Sachsen und des Landgrafen von Hessen sogar dem Kaiser sein Lehen aufkünden wollte; ein sehr unüberlegtes Vorhaben, von welchem ihn seine Räthe zu seinem Glück mit aller Macht abmahnten. — Der unglückliche Ausgang dieses Krieges brachte über Ulrich und sein Land schwere Folgen. Noch einmal mußte der Herzog entfliehen auf die Bergfeste Hohentwiel. Das ganze Land unterwarf sich dem Herzog Alba. Zwar wandte sich Ulrich an den Kaiser um Gnade. Dieser aber erließ, besonders auch um die andern protestantischen Stände einzuschüchtern, ein Schreiben an alle Stände und Unterthanen des Fürstenthums Würtemberg und gebot ihnen, sich des Herzogs nicht weiter anzunehmen, ihm weder Dienst noch Hilfe oder Beistand zu erzeigen, sondern sich ungesäumt an ihn zu ergeben. Zugleich erklärte er sie ihrer Erbhuldigung, Pflichten und Eide gegen den Herzog für entbunden und stellte ihnen seinen Schutz, wenn sie ihm gehorchten, dagegen schwere Strafe für den Fall des Ungehorsams in Aussicht. Der Herzog mußte sich trotz der schweren Geldsummen, die er den kaiserlichen Ministern anbieten ließ, unbedingt unterwerfen. So harte Bedingungen der sogenannte Heilbronner-Vertrag ihm auferlegte, so mußte er doch froh sein, daß er wieder in sein Land eingesetzt wurde. Im März 1547 mußte er zu Ulm persönlich den Fußfall leisten. Unter einem großen Zulaufe von Neugierigen wurde der Herzog, welcher heftig am Podagra litt, in den Audienzsaal getragen. Der Kaiser ging an ihm vorüber und setzte sich auf den Thron. Vor ihm stand der Reichsmarschall mit gezücktem Schwerte. Doch durften statt Ulrichs, welcher mit bloßem Haupte dasaß, zwei Bevollmächtigte vor den Kaiser knieen und die Abbitte leisten. Freilich war mit dieser Demüthigung für den übermüthigen Fürsten die Ruhe noch nicht gekommen. Längere Zeit blieb das Land mit fremden Truppen besetzt, welche dasselbe hart bedrängten und aussogen. Noch mehr Bitterkeit brachte es ihm, daß jetzt Ferdinand auf's neue mit seinen Ansprüchen auf Würtemberg auftrat. Der Proceß wurde vor das Reichsgericht gebracht, und es eröffnete sich für Ulrich die schlimme Aussicht, daß er denselben und damit sein Fürstenthum abermals verlieren würde. Erst nach seinem Tode wurde der Streit nach einem zu Passau mit Christoph, mit welchem sein Vater bis zu seinem Tode in einem gespannten, eifersüchtigen Verhältnisse lebte, abgeschlossenen Vergleich geschlichtet. Unter solchen Umständen konnte sich Ulrich der Nothwendigkeit nicht entziehen, die Einführung des Interims (s. d. A.) sowohl in Würtemberg, als auch in der auf schweizerischem Fuße reformirten Grafschaft Mömpelgart zu versprechen. Nichtsdestoweniger war der Kaiser über ihn ungehalten, daß er das Interim schlecht beobachte, den Predigern gestatte auf dasselbe zu schmähen und erklärte Gegner desselben in Schutz nehme. So war unter Anderm bekannt geworden, daß er dem eifrigen Brenz irgendwo in seinem Lande eine Zufluchtstätte eingeräumt habe. Daher mußte zuletzt in dem fürstlichen Rathe beschlossen werden, das Interim allenthalben dem Buchstaben nach verkünden zu lassen. Auf Sonntag den 11. November 1548 wurde die allgemeine Feier der Messe, welche in der Stiftskirche zu Stuttgart den 15. August

zum ersten Mal wieder gehalten worden war, angeordnet. 52 Pfarrer wurden beurlaubt. Zur Abhaltung der Messe wurden katholische Priester angestellt. Da diejenigen Prediger, welche sich verpflichteten, auf den katholischen Gottesdienst und das Interim nicht zu schmähen, sondern bloß das Evangelium zu verkünden beibehalten wurden, so entstand ein merkwürdiges Gemisch von katholischem und protestantischem Gottesdienste, da in derselben Kirche der katholische Priester das Hochamt, der protestantische Interimsprediger aber die Predigt hielt und das Abendmahl unter beiderlei Gestalten austheilte. Nun erschienen auch die katholischen Prälaten vor der herzoglichen Regierung um ihre Klöster sammt Zugehör herauszufordern. So schwer es dem besonders damals geldbedürftigen Herzog fiel, er mußte, wie auch das Gutachten seiner Räthe aussprach, dem durch den Reichstagsabschied und das Interim begründeten Verlangen nachgeben. Doch vermochte er die Prälaten zu dem Versprechen, ihn und seine Nachkommen als ihre Erbschirmherrn und Kastenvögte, wie von Alters her, zu erkennen, ihre Gesandten jedoch ohne Stimmrecht zur Abtswahl zu berufen, ihre Rathspflicht zu thun, ihr Hofgericht als Appellationsinstanz anzuerkennen, ihnen die peinliche Gerichtsbarkeit zu gestatten und auf den Landtagen zu erscheinen. — So folgte auf die stürmische Jugendzeit und auf das bewegte Mannesalter ein höchst unfreundlicher Lebensabend voll Demüthigung, Bitterkeit und Mühseligkeit. Mehr dem Kummer als der Last der Jahre erliegend, starb Ulrich den 6. November 1550 in einem Alter von 63. Jahren nach einer Regierung von 32 Jahren 5 Monaten. Seine Thätigkeit sowie sein Charakter liegt nach der bisherigen Darstellung vor uns. Wie er sich gegen Kaiser und Reich, gegen seine Mitstände im Kirchlichen und Politischen, im Glück und Unglücke benommen, ist gezeigt worden. Je nach der kirchlichen und politischen Anschauung, welcher der Geschichtsschreiber folgt, wird das Urtheil über seine Regierung gefällt werden. Seine großen Fehler und Mißgriffe können selbst seine Lobredner nicht leugnen. Aber der eine Umstand, daß er das „Licht des Evangeliums" seinem Lande gebracht, ist in ihren Augen hinreichend ihm unter den Fürsten seines Hauses in seiner Zeit eine glänzende Stelle anzuweisen. — Sattler, Geschichte des Herzogthums Würtemberg unter der Regierung der Herzoge. 1—4. Bd. Ulrich, Herzog zu Würtemberg, ein Beitrag zur Geschichte Würtembergs und des teutschen Reichs im Zeitalter der Reformation, von L. Fr. Heyd. 3 Bde. 1841—44. [Brischar.]

Umschreibungsbullen, s. Circumscriptionsbullen.

Unanimis Consensus patrum, s. Exegese.

Unauflösbarkeit der Ehe, s. Ehe.

Unbegreiflichkeit, s. Gott, Mysterien, Scholastik (S. 742) und Thomas von Aquino.

Unbewegliche Feste, s. Dies fixa.

Unbußfertigkeit, s. Sünde.

Unduldsamkeit, s. Toleranz.

Unehelich, s. Ehelich.

Unfehlbarkeit, s. Kirche und Papst.

Ungarn, Bekehrung. Ungarn das größte Kronland des östreichischen Kaiserstaates ist von jeher als das Marianische Reich (Regnum Marianum) in der Kirchengeschichte bekannt. Die erste Bekehrung zum Christenthume erfolgte schon in der anderen Hälfte des zehnten Jahrhunderts, zu welcher mehrere Ereignisse Gelegenheit darboten. Um das J. 971 n. Chr. kam der hl. Wolfgang, Benedictiner, später Bischof zu Regensburg, mit mehreren Ordensgenossen nach Ungarn, deren Wirken jedoch von geringem Erfolge war. Mit größerem Erfolge wirkten Bruno, Bischof von Werden, und Piligrin, Bischof von Passau, welche um das J. 973 fünfhundert Ungarn tauften. Den freien Verkehr dieser ersten Bekehrer muß man dem zwischen Kaiser Otto I. und dem

ungarischen Herzoge Geyza geschlossenen Friedensbunde verdanken. Allein der glückliche Beginn der Bekehrung wurde bald durch den mit den Teutschen erfolgten Krieg gehindert, während dessen die meisten der Bekehrten wieder den Göttern opferten. Nachdem aber die Ungarn von der Melkfestung weggetrieben, ja ganz bis Kahlenberg zurückgedrängt waren (985) hatten sie mehr Neigung zur christlichen Religion; christliche Kaufleute, Handwerker und Sclaven wurden eben so viele Missionäre in Ungarn. Herzog Geyza erlaubte den Geistlichen freien Eintritt in's Land, in Folge dessen dann mehrere Mönche, ja selbst der hl. Adalbert herbeikamen. Ein entscheidender Schritt zur Pflanzung der christlichen Kirche geschah aber erst als Herzog Geyza für seinen Sohn Voik, Gisela, die Schwester des H. Heinrichs, zur Gemahlin bat, und diese Bitte wurde nur dann und unter der Bedingung gewährt, wenn Geyza sammt seiner Familie sich taufen lassen wolle. Geyza, dessen Gemahlin Sarolta, die Tochter des Fürsten von Siebenbürgen, angeblich schon eine Christin gewesen, wurde dann theils in Folge der Vermittlung Sarolta's, theils aber in Folge der bereits angeführten Bedingung mit seinem ganzen Hause, durch den hl. Adalbert, Bischof von Prag, in Gran getauft, und ließ mehrere christliche Kirchen in Ungarn bauen. Noch mehr erblühte das Christenthum nach dem Tode Geyza's (997), als sein Sohn Voik nunmehr nach der empfangenen hl. Taufe Stephan genannt, die Regierung Ungarns antrat. Er hat den Kupa von Sümegh, wie auch etwas später Gyula, den Fürsten von Siebenbürgen, die sich empörend das Christenthum verwarfen, überwunden, und somit das Hinderniß der weiteren Verbreitung des Christenthumes abgewandt. Der hl. Stephan, mit dem in seinem Zeitalter Niemand zu vergleichen war (non est inventus similis illi) verbreitete mit unaussprechlichem Eifer die christliche Religion. Er vollendete die Benedictinerabtei zu Martinsberg, welche schon sein Vater Geyza begonnen; stiftete Benedictinerabteien in Pesvarad, auf dem Berge Zobor nächst Neutra, dann in Bakonybel und Szala; errichtete das Erzbisthum Gran, dem auch die von ihm gestifteten 10 Bisthümer untergeordnet wurden. Hierauf schickte er Astricus, den Abt von Martinsberg zu Papst Silvester II. mit der Bitte, damit dieser die von ihm getroffenen kirchlichen Einrichtungen genehmige. Der Papst billigte nicht nur die errichteten Bisthümer, sondern übersandte noch dem hl. Stephan eine goldene Krone und ein Duplicatkreuz mit dem Titel eines apostolischen Königs, verlieh ihm auch verschiedene Rechte in kirchlichen Angelegenheiten, woher dann das Recht der ungarischen Könige circa sacra entsprang. Das Kloster zu Martinsberg war ein Seminar für den Clerus von Ungarn. Die ersten Ordenspriester waren größtentheils Italiener und Teutsche, von denen der hl. König mit dem richtigsten Blicke Oberhirten für das Land wählte, wie Chartuitius, Geschichtsschreiber im eilften Jahrhunderte bemerkt, nach dem Grundsatze: „je frommer jemand gewesen, desto lieber war er ihm" (quanto quis esset religiosior, tanto ipsi erat charior.). Unter den ersten Oberhirten des Landes prangten der selige Sebastian, der zweite Erzbischof von Gran, der sel. Maurus, Bischof von Fünfkirchen und der sel. Astrik, erster Bischof zu Colozsa (alle aus Martinsberg), alle diese haben durch Wort, Schrift und That das Evangelium verkündet; diesen schloß sich dann auch der hl. Gerard, desgleichen Benedictiner, Lehrer und Erzieher des hl. Kronprinzen Emerich, später Bischof zu Csanad an. Ja selbst der hl. König predigte mit wahrem apostolischen Eifer das Evangelium dem Volke Ungarns, womit er sich den Namen „Apostel der Ungarn" erwarb; wie ihn auch der Papst Silvester II. in seinem Briefe nannte: „Ich bin, so schreibt der Papst, apostolisch, Er aber mit der Gnade Christi Apostel" (Ego sum apostolicus; ille verò merito Christi apostolus.) (Chartuitius). Außer den herrlich erbauten Cathedralkirchen ließ er auch noch in so manchen Dörfern Kirchen bauen, versah dann diese mit den nothwendigen hl. Gefäßen und Büchern. Er errichtete ferner mehrere Domcapitel und

Schulen. Bezüglich der Befestigung der christlichen Religion hinterließ er viele Gesetze, namentlich über die Vorrechte und die Gerichtsbarkeit der Bischöfe und Prälaten, über den Zehent, die Feier der Sonn- und Festtage, die Aufrechthaltung der Fasten und kirchlichen Begräbnisse u. s. w. Der hl. Stephan regierte vom J. 997 bis 1000 als Herzog, dann bis 1038 als gekrönter König von Ungarn. Vor seinem Tode berief er die Bischöfe und Magnaten des Landes und noch am Sterbebette legte er ihnen ans Herz die strenge Ueberwachung der Aufrechthaltung der christlichen Religion; empfahl dann das Reich dem Schutze der hl. Jungfrau Maria und entschlief in dem Herrn am Feste der Himmelfahrt Mariä. Drei Jahre lang (während welcher Zeit alle Lustbarkeiten, Musik, Tanz 2c. verboten war) trauerte Ungarn über den Tod seines ersten und besten Königs und seit der Zeit bis zum heutigen Tage wird die hl. Jungfrau Maria von den Ungarn als die Schutzpatronin und Königin des Reiches, mit der andachtvollsten Inbrunst verehrt. — Nach dem Tode des hl. Stephan sollte das Heidenthum wieder zur Herrschaft gelangen in Ungarn, denn der heidnische Ungar Batha empörte sich mit mehreren andern, welche christliche Priester marterten und Tempel zerstörten (1046), unter vielen andern litt auch der hl. Gerard, Bischof von Csanad, der hl. Buldus, Bischof von Erlau und der hl. Bestertus, Bischof von Neutra den Martyrertod. Allein Andreas I. (1046—1061) unterdrückte bald die Empörung, befahl die strengste Beobachtung der Gesetze des hl. Stephan und verbot unter der Strafe der Habe und des Lebensverlustes den Rücktritt zum Heidenthume. Auch unter Bela I. (1061—1063) würde eine solche Empörung, an deren Spitze Janus Batha's Sohn stand, der Festigkeit der christlichen Religion nachtheilig geworden sein, wenn sie nicht sogleich beim Beginne unterdrückt worden wäre. Das Werk der Bekehrung vollendete jedoch erst der hl. Ladislaw, König von Ungarn (1077—1095), der die letzten Reste des Heidenthumes vernichtete, indem er die noch hier und dort auf Bergen, an Quellen und in Hainen Opfercultus übenden Ungarn stets mit Abnahme eines Ochsen bestrafte, an solche Opferorte Kreuze und hl. Bilder errichten ließ und für die strenge Befolgung der Gesetze des hl. Stephan sorgte. — Gegenwärtig gehören zu den Ungarn auch die Kumanen, deren Bekehrung auf eine von den Ungarn abweichende Zeit fällt. Die Kumanen sind ein starker, orientalischer mit den Ungarn verwandter Volksstamm, sie wohnten an den südöstlichen Grenzen Siebenbürgens, mit den christlichen Königen Ungarns mehrmals in Berührung kommend ließen sie sich allmählig taufen. Um das J. 1089 drangen sie gegen Ungarn vor unter ihrem Anführer Kapolcs, wurden jedoch von dem hl. Ladislaw geschlagen, die Gefangenen aber nahmen die christliche Religion an; — später hat ihnen der hl. Ladislaw der Theiß entlang schöne Ländereien angewiesen, wo auch diese sich niederließen. 1122 unter der Regierung Stephan II. haben die von Johann Comnen unter ihrem Anführer Tatar geschlagenen und zu der Zeit getauften Kumanen in Ungarn Asyl gefunden. Um das J. 1122 ging der durch Gelehrsamkeit und Glaubenseifer weit berühmte Doctor und Lehrer zu Bologna, der sel. Paulus Magyar (Beatus Paulus Hungarus) aus dem Orden des hl. Dominicus mit mehreren anderen zu den Kumanen um sie zu bekehren; in Folge dieser Mission wurden im J. 1227 durch den Graner Erzbischof Robert, der eigens durch eine Botschaft darum angesucht war, 15,000 Kumanen sammt ihrem Fürsten Boriz getauft. Im J. 1238 kamen unter der Anführung Kuthens gleichfalls Kumanen nach Ungarn; Bela IV. hatte Kuthen freundlich aufgenommen, und war sogar sein Taufpathe geworden; allein erst unter Ludwig dem Großen (1342—1382) wurden sie gänzlich bekehrt. — Der fromme Ungar, wie es seine alten heiligen Lieder beweisen, pflegte sein heißgeliebtes Vaterland einem Blumengarten zu vergleichen, dessen Gärtner der hl. Stephan gewesen und den die hl. Jungfrau Maria, die Schutzpatronin der Ungarn, begoß. Und wirklich wie blühend die christliche Religion

in Ungarn vor der Reformation und dem Eindringen der Türken gewesen sein mag, wird aus dem sichtbar, daß Ungarn dazumal schon 500 Ordenshäuser hatte (Benedictiner waren in 60 Klöstern, Cistercienser in 50, Prämonstratenser in 60, Dominicaner in 60, Franciscaner in 140, die im 13. Jahrhunderte von dem sel. Eusebius, Graner Domherrn gestifteten Pauliner in 80, Hospitäler des hl. Johannes in 24, nebst diesen waren die sogenannten Chorherrn des hl. Augustinus, Carthäuser und andere in mehr oder weniger Klöstern.) — Reformation. Die zu Wittenberg studierenden Jünglinge Siklosy, Azaray, Linczy, Szalay, Gleba und andere hatten in ihre Heimath 1522 rückkehrend die neue Lehre zuerst verbreitet. Der König Ludwig II. wie auch der Reichsprimas Georg von Szakmar haben alles aufgeboten um die Verbreitung des Lutherthums zu hemmen. Im J. 1523 wurden die strengen Gesetze des Königs Matthias, womit die Ketzerei unter Todesstrafe verboten ward, erneuert, allein diese Maßregeln wurden nie durchgeführt. Im J. 1525 wurden sie abermals erneuert, jedoch fruchtlos, denn die Gesetze waren damals in Ungarn gar nicht geachtet. Ladislaw von Zalka, Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn hatte zu diesem Behufe sogar Hausuntersuchungen, und die Ketzerbücher zu verbrennen angeordnet. Der fortwährende Krieg mit den Türken hatte die rastlose Thätigkeit der im Trüben fischenden Reformatoren unterstützt, und die Gefahr für die katholische Kirche in Ungarn war um so größer als in der unglücklichen Schlacht bei Mohacs 1526 selbst der König Ludwig II. und die Engel der Kirche Ladislaw von Zalka, Reichsprimas und die Bischöfe von Colocza, Großwardein, Csanad, Fünfkirchen, Raab und Bosnien gefallen waren, und nach der Schlacht die Bisthümer, deren Bischöfe gefallen waren, von mehreren weltlichen Männern begierig eingezogen wurden, welche dann um sie behalten zu können die neue Lehre beschützten und allmählig verbreiteten. (Petrus Pereny bemächtigte sich des Bisthums Erlau, Valentin Török des Bisthums Neutra, Emerich Czibak des Bisthumes Großwardein, Caspar Perusics des Bisthums Csanad, Szerecseny des Bisthums Fünfkirchen, Paulus Bakics des Bisthums Raab u. s. w.). — Während der Fehden Ferdinands von Oestreich und des Gegenkönigs Johann von Zapolya, traten diese, damit sie ihre Anhänger nicht beleidigen und noch mehrere gewinnen möchten, nie gegen diese Usurpation auf. Die Führer der Reformation, Luther und Melanchthon, hatten unmittelbar für die Verbreitung ihrer Lehre in Ungarn gewirkt; jener der verwittweten Königin Maria die von ihm geschriebenen Commentare zum 37., 62., 94. und 109. Psalm gewidmet, dieser aber gab, obwohl später, in Wittenberg 93 ungarischen Jünglingen den Unterricht in der Ketzerlehre. Nebstdem waren Zeiten, daß in Ungarn und Siebenbürgen zusammen genommen bloß zwei, in Gran und Waitzen, geweihte Bischöfe waren und so verfiel wegen Mangels an Geistlichen das katholische Volk an vielen Orten dem Raube der begierigen Wölfe, um so mehr da auch viele protestantisch gesinnte Magnaten und Edelleute ihre Untergebenen die neue Lehre zu bekennen zwangen und ihnen aus Wittenberg Geistliche, die man schon in Teutschland vertrieben hatte, schickten. Für das Lutherthum war besonders thätig der bei Luther in Wittenberg sich längere Zeit aufhaltende Matthias Biro von Dewa, unter dem Namen „der ungarische Luther" bekannt; ihm schloßen sich dann Sztaray, Kopacsy und andere an. In den dem türkischen Joche untergebenen Landestheilen wurde das Lutherthum noch schneller verbreitet. Am Preßburger Landtage (1548) bemühte sich Ferdinand auch in Ungarn einige Artikel des Interims ins Leben treten zu lassen, fand aber Widerstand. Aus den Gesetzen dieses Landtages leuchtet hervor, daß schon damals Sacramentarier und Wiedertäufer in Ungarn waren, und diese, nicht aber auch die Lutheraner mußten das Land räumen. Im J. 1554 ging Martin Kalmanczy, lutherischer Prediger zu Bereghszasz, nachher zu Debreczin, zur Lehre Calvins über, welche er den ungarischen Glauben nannte, um so das wankende

ungarische Volk bei seinem Nationalnamen um so leichter und listiger verführen zu können (s. d. Art. Siebenbürgen) was ihm auch gelang, indem nicht nur die Siebenbürger, sondern auch fast zwei Drittel ungarischer Protestanten, die größtentheils magyarischer Zunge waren, sich für den sogenannten ungarischen Glauben, den Calvinismus nämlich, erklärten, wogegen sie das Lutherthum oder den teutschen Glauben den Teutschen und Slawen überließen. Nun wurde der Protestantismus in Ungarn in zwei Zweige gesprengt, welche mit einander zwar stets in Kampf und Feindseligkeiten lagen, aber im Haß gegen die Katholiken übereinstimmten. Der noch weiteren Verbreitung dieser Religionsneuerung hatten diese gegenseitige Zwietracht, der Eifer des Kaisers Ferdinand I. und vorzüglich die apostolische Thätigkeit des Graner Erzbischofes Nicolaus Olah (1553—1569), welcher mehrere Synoden und canonische Visitationen hielt, ein Seminar gründete und die Jesuiten einführte, dem Protestantismus zwar entgegengewirkt, doch wurde ihm durch die fortwährenden Kriege mit den Türken, wie auch durch die Streitigkeiten mit Sigmund von Zapolya, Fürsten von Siebenbürgen, ein weites Feld eröffnet. Nach dem Tode des Primas Anton von Werancz, (welcher Nachfolger des Erzbischofes Olah gewesen) war 23 Jahre lang die Primaswürde in Ungarn vacant geblieben, während dieser langen Sedisvacanz aber hatten sich in der damaligen sehr großen Graner Erzdiöcese achthundert katholischer Pfarreien eben so viele lutherische Prediger bemächtigt. Im 17. Jahrhunderte haben die Empörungshäupter Bocskay, später Bethlen, dann Rakoczy und Tököly vereinigt mit den teutschen Protestanten, den Katholiken einen unermeßlichen Schaden zugefügt, allein der Herr hat eben zu dieser bedrängten Zeit der Kirche Ungarns die kräftigsten und größten Bischöfe erweckt, die durch ihren strengen Lebenswandel und hohe theologische Wissenschaft ausgezeichnet den katholischen Glauben schützten und zu neuem Leben brachten. Die 6 Reichsprimates des 17. Jahrhunderts als: Forgach, der große Pazmany (s. d. A.), Losy, Lippai, Szelepcseny, Szecseny (s. Gran) unterstützt von ihren frommen Königen waren eben so viele Lichter die in dem Tempel Gottes leuchtend strahlten und den katholischen Glauben auf das äußerste vertheidigten. Unterdessen bewilligte der Wiener, nachher der Linzer Friedensschluß und der Landtag von 1647 vollkommene Religionsfreiheit, jedoch unbeschadet der katholischen Religion (absque tamen Catholicae religionis praeiudicio). Die Begierde der Protestanten war jedoch damit nicht zufrieden; sie führten bis 1848 an allen Landtagen gegen die Intoleranz der Katholiken Klage, bis sie immer mehr und mehr Rechte erzwingend den Katholiken gänzlich gleichgestellt worden sind. — Was die kleineren Secten der Protestanten anbelangt, so befanden sich hier in den nordöstlichen Theilen: Wiedertäufer, welche jedoch unter Maria Theresia zum katholischen Glauben zurückkehrten; Piccarden, welche im J. 1647 Anhänger des Calvinismus wurden und Pietisten, wie es aus der lutherischen Synode zu Rosenberg im J. 1707 hervorleuchtet. Die aus den durch die großen Bischöfe des 17. Jahrhunderts gestifteten Seminarien hervorgegangenen Priester, die von ihnen erbauten Schulen, wo fast überall die thätigen Jesuiten lehrten, die Jesuitenmissionen, die zu Tyrnau vom Cardinal und Reichsprimas Petrus von Pazmany gestiftete nachher nach Buda-Pesth versetzte katholische Universität, die Schulen der Benedictiner, Piaristen, Prämonstratenser und Cistercienser wie auch der Franciscaner, die gänzliche Vertreibung der Türken, die Befestigung und Solidirung der katholischen Mächte, die unter Maria Theresia gestifteten Bisthümer zu Stein am Anger, Stuhlweissenburg, Zipsen, Neusohl und Rosenau, wie auch die von Kaiser Franz I. gestifteten Kaschauer und Szathmarer Bisthümer waren eben so viele Mittel, welche den katholischen Glauben in Ungarn emporhoben. — Die Brüder des morgenländischen Ritus theils Ruthenen, theils Walachen, hatten den Katholiken durch ihre Wiedervereinigung viele Freude verursacht. — Des Munkacser

Bisthums wird schon mit Ende des 15. Jahrhunderts erwähnt, allein zur hl. Union wird es ununterbrochen erst vom Ende des 17. Jahrhunderts gezählt. Im Anfange wurde das Bisthum durch apostolische Vicare versehen, seit 1771 aber hat es seine eigenen Bischöfe. — Das griechische Bisthum zu Großwardein wurde bis 1776 durch den Vicar des lateinischen Bischofs zu Großwardein verwaltet, sodann von eigenen Bischöfen regiert. — Das griechische Fogaraser Episcopat in Siebenbürgen gehörte früher zur Gerichtsbarkeit des Bischofs von Siebenbürgen, später unter Carl VI. bekam es auch eigene Bischöfe. — Das Bisthum zu Kreuz (Crisium) in Kroatien hatten früher apostolische Vicare verwaltet; im J. 1776 aber erlangte es gleichfalls einen eigenen Bischof. — Das Bisthum zu Eperjes wurde unter Franz I., Kaiser von Oestreich, errichtet. — Alle diese griechisch-katholischen Bisthümer waren bis zum J. 1852 unmittelbar der Gerichtsbarkeit des Primas von Ungarn untergeordnet; nachdem aber im J. 1852 die Agramer Kirchenprovinz errichtet wurde, gehört das Bisthum zur Gerichtsbarkeit des Agramer Erzbischofes; die übrigen Bisthümer jedoch bleiben auch ferner noch der Jurisdiction des Graner Metropoliten untergeordnet. — Bis zum J. 1852 gehörte zur Jurisdiction des ungarischen Reichsprimas: 1) die Graner Kirchenprovinz; das Erzbisthum Gran, dann die Bisthümer Neutra, Fünfkirchen, Steinamanger, Raab, Weszprim, Waitzen, Stuhlweissenburg, Neusohl; und die griechischen Bisthümer Munkacs, Großwardein, Fogaras, Kreuz und Eperjes. — 2) Die Koloczer Kirchenprovinz, das Erzbisthum Kolocza, das lateinische Bisthum Großwardein, Siebenbürgen, Csanad, Agram, Diakovar und Syrmium und Zeng. — 3) Die Erlauer Kirchenprovinz, das Erlauer Erzbisthum, dann die Bisthümer Rosenau, Zipsen, Kassau und Szathmar. — Nachdem aber 1852 die Agramer Kirchenprovinz errichtet wurde, wurden dieser das neue Agramer Erzbisthum und die Bisthümer Diakowar und Szirmium, wie auch Zeng (welche früher zur Koloczer Kirchenprovinz gehörten) und das griechische Kreuzer Bisthum (bisher zur Graner Kirchenprovinz gehörig) untergeordnet. — So steht die kirchliche Eintheilung Ungarns. — Wenn man aber die politische Eintheilung vom J. 1849 betrachtet, in Folge deren Siebenbürgen, die Woiwodschaft, Croatien und Slavonien als neubestimmte Kronländer nicht mehr zum Kronlande Ungarn zu rechnen sind, so gehören nur die Bisthümer Gran, Neutra, Fünfkirchen, Steinamanger, Raab, Weszprim, Waitzen, Stuhlweissenburg, Neusohl, Munkacs, Eperjes und das griechische Großwardeiner Bisthum; — dann Kolocza, das lateinische Bisthum zu Großwardein; — Erlau, Rosenau, Zipsen, Kassau und Szathmar zum Gebiete des Kronlandes Ungarn. — Hieher gehört noch das Separatterritorium des Martinsberger Erzabtes, welcher als Abbas nullius Dioeceseos bloß und unmittelbar der päpstlichen Jurisdiction untergeordnet ist, wie auch 163 Mönchsklöster (die Basiliten nämlich bewohnen 9 Klöster, die Benedictiner 11, Cistercienser 5, Carmeliter 1, Dominicaner 4, Franciscaner Salvatorianer 25, Marianer 20, Capuciner 7, Ladislaiten 7, Capistraner 8, Minoriten 11, Prämonstratenser 11, Piaristen 27, die barmherzigen Brüder 13, Serviten 3, und die im J. 1853 am 22. Mai in Tyrnau wieder eingeführten Jesuiten 1 Collegium) nebstdem haben auch Nonnen ungefähr 16 Klöster. — Die Bevölkerung des so begrenzten Kronlandes war im J. 1852 nach der Statistik des Vincenz Prasch auf 312,116 □Meilen, in 95 Städten, 595 Marktflecken, 8385 Dörfern, 2252 Prädien auf 7,864,262 Seelen geschätzt, worunter man in Bezug auf den Religionsunterschied 4,122,700 Römischkatholiken, 676,000 griechisch Unirte; 397,000 nicht Unirte, 1,415,000 Calviner, 724,000 Lutheraner und viele Juden zählt. — (Pray, Specim. Hier. Hungar. Posonii 1784. Peterfy, Histor. Conc. Hung. Posonii 1741. Spanyik, Hist. Pragm. Regni Hung. Pestini 1844. Lanyi, Magyarföld Egyhaz törtenete Pest 1844. Prasch, Handbuch der Statistik des östreichischen Kaiserstaates, Brünn 1852. Majlath, Vallas-mozgalmak

Pest 1844.). Vergl. die Artikel Gran, Erlau, Kolocza, Fünfkirchen, Siebenbürgen, Honter, Devai, Kumanen, Magyaren. [Zalka.]

Ungehorsam ist der Gegensatz zu Gehorsam, unter welchem man die Unterwerfung des eigenen Willens unter einen andern Willen versteht. Diese Unterwerfung kann entweder bloß berechtigt oder pflichtmäßig sein. Ersteres ist sie, wenn man um höhere Vollkommenheit zu erlangen, seinen Willen den Befehlen eines geistlichen Obern unterwirft, zu denen dieser ohne eine solche vorausgegangene Unterwerfung nicht berechtigt wäre; letzteres, wenn der Andere das Recht zu befehlen hat. Unberechtigt ist jeder Gehorsam, wenn der, welcher ihn in Anspruch nimmt, eine unsittliche, dem göttlichen Willen widersprechende Handlung verlangt. Daher ist auch die Verweigerung des Gehorsams in solchen Fällen selbst solchen gegenüber, die sonst das Recht zu befehlen haben, nicht Ungehorsam, sondern pflichtmäßiges Zurückweisen eines absolut unberechtigten Eingriffs in die sittliche Freiheit, auf die jeder Mensch Anspruch hat. Die Pflichtmäßigkeit des Gehorsams ist nicht eine gleiche, sondern eine mehr oder weniger schwer verbindliche je nach dem Recht zu befehlen das ein Anderer hat und deßwegen ist die Sünde des Ungehorsams bald eine leichtere bald eine schwerere. Absoluten Gehorsam zu fordern hat nur Gott ein Recht, weil er auch ein absolutes Recht zu befehlen hat und nichts Unsittliches befehlen kann. Daher ist jede Sünde zugleich ein Act des Ungehorsams gegen Gott. Indeß verlangt Gott von dem Menschen nicht Alles in der Form eines Befehles, was er auf diese Weise verlangen könnte, sondern legt ihm Vieles bloß in der Form des Rathes oder der Einladung nahe. Wo dieses der Fall ist, da entsteht, auch wenn dem göttlichen Willen entgegen gehandelt wird, kein Ungehorsam und somit keine Sünde. Menschliche Authoritäten, welche Gehorsam zu fordern berechtigt sind, sind die Träger der väterlichen Gewalt, die kirchliche und staatliche Obrigkeit und endlich solche Personen, denen gegenüber man sich freiwillig zum Gehorsam sei's durch Gelübde oder Vertrag verpflichtet hat. Wo letzteres stattgefunden, bestimmt der Inhalt des Gelübdes oder des Vertrages den Umfang des zu leistenden Gehorsams, sowie die Schwere der Verbindlichkeit zu gehorchen und darnach ist im einzelnen Falle die Größe der Sünde des Ungehorsams zu bemessen. Das Recht der kirchlichen Obrigkeit zu befehlen ist durch die Canonen, das der staatlichen durch die Gesetze geregelt und daher hat erstere nur den canonischen, letztere nur den gesetzlichen Gehorsam zu fordern. Die Pflicht des canonischen wie des gesetzlichen Gehorsams ist eine schwerverbindliche und daher auch der bezügliche Ungehorsam schwere Sünde, es sei denn daß der Gesetzgeber nur leicht habe verpflichten wollen, was bei einer wichtigen Materie in der Regel nicht anzunehmen ist. Der Gehorsam, den man den Trägern der väterlichen Gewalt, also den Eltern und denen, die ihre Stelle vertreten, schuldig ist, ist im Allgemeinen für den, der unter dieser Gewalt steht, eine schwerverbindliche Pflicht. Doch ist darum noch nicht jeder Ungehorsam in dieser Richtung eine Todsünde, weil Unverstand, kindischer Leichtsinn und Unbedachtsamkeit sowie auch die Geringfügigkeit des Gegenstandes, auf den sich der Befehl bezieht, vielfach entschuldigende und mildernde Momente bilden. — Der Ungehorsam ist einer Steigerung in sich selbst fähig, deren Grade in den verschiedenen Sprachen verschieden bezeichnet werden. Im Teutschen haben wir dafür die Ausdrücke: Unbotmäßigkeit, Widerspenstigkeit, Widersetzlichkeit u. s. w. — Die staatliche wie die kirchliche Gesetzgebung enthält besondere Bestimmungen in Betreff solcher, welche gegen gerichtliche Erkenntnisse oder gerichtliche Vorladungen Widerspenstigkeit (contumacia) zeigen, auf welche wir hier nicht näher einzugehen haben. Vgl. d. Art. Proceß. [Aberle.]

Ungesäuertes Brod, s. Azymiten, Abendmahlsfeier, Osterkuchen, Ferrara, Florenz und hochwürdigstes Gut.

Ungetaufte Kinder, s. Kirchhof Bd. VI. S. 202 und Limbus.

Unglaube. — Der Unglaube, als rein negativer Begriff, hat den positiven Begriff, dessen Negation er ist, zur Voraussetzung für die Begriffsbestimmung. Demnach ist zur Erkenntniß des Unglaubens vom Begriffe des Glaubens auszugehen. Im Glauben ist ein Zweifaches zu unterscheiden: der objective, von der Kirche normirte und in concreten Begriffen ausgesprochene Inhalt (die Dogmen) und der subjective Glaubensact, welcher als freier zugleich ein Act des Denkens und des Wollens ist. Der Glaube ist demnach die Verbindung des subjectiven Bewußtseins mit dem objectiven Bewußtsein der Kirche, sein Resultat die Identität des beiderseitigen Bewußtseins. Der Unglaube besteht nun zunächst in der Unterlassung oder Aufhebung des Glaubensactes. Es versteht sich von selbst, daß dabei der Glaubensinhalt als solcher intact bleibt. So gleichgültig es für die Existenz der Welt ist, ob mein Denken sie anerkennt oder leugnet, so gleichgültig ist es auch für die Existenz des Glaubensinhaltes, ob ein Einzelner denselben annimmt oder verwirft. Denn der Glaube hat sein objectives Princip im Wesen der Kirche, ist nichts andres, als das in Begriffen ausgedrückte Bewußtsein der Kirche um sich selbst nach ihrem Ursprunge, ihrer actuellen Wirklichkeit und ihrem Ziele. Dieses Bewußtsein aber hat die Kirche nicht lediglich aus und durch sich selbst gebildet, sondern ist und wird ihr für und für vom hl. Geiste vermittelt. Diese Vermittlung besteht darin, daß die Kirche, als Organ des hl. Geistes, auf Grund der von ihm ohne Unterlaß ausgehenden Mittheilung in concreten Begriffen mit organischer Aufeinanderfolge das Verhältniß der Menschheit zu Gott ausspricht, wie es von Gott ursprünglich gesetzt, vom Menschen zerstört, von Christus wieder hergestellt worden ist, und vom hl. Geiste vollendet wird. Die kirchliche Dogmenbildung beruht demnach auf einer vom hl. Geiste ausgehenden Vermittlung, durch welche die göttlichen Gedanken als menschliche Gedanken gesetzt werden, und sofort durch subjectives Denken des Einzelnen zum Wissen um den Inhalt, zum Bewußtsein gebracht werden können. Es ist nun aber die Verbindung des hl. Geistes mit den Organen der Dogmenbildung nicht so zu trennen, daß jenem lediglich die principielle und potentielle Setzung des christlichen Bewußtseins, diesen dagegen die concrete Organisirung desselben zukäme; vielmehr ist jenes Verhältniß ein durchgehendes, das Ineinanderdenken beider ein permanentes, so zwar, das jeder kirchliche Act zugleich ein Act des hl. Geistes ist. Das Wesen des objectiven Glaubens ist demnach dieses, göttliches Wissen in der Form des menschlichen Wissens, eine Synthese der göttlichen Offenbarung und des menschlichen Denkens zu sein. Damit ist gegeben, daß die Dogmenbildung zugleich die Bildung und Durchbildung des menschlichen Bewußtseins ist, insofern dieses gleichsam die äußere Gestalt ist, in welcher das geoffenbarte göttliche Wissen zu für sich seiender Existenz gelangt und in bestimmten Begriffen sich fixirt. Kurz läßt sich daher das Wesen des Glaubens auch als vermittelte Unmittelbarkeit des Bewußtseins bestimmen. Aus diesen beiden Factoren der Dogmenbildung ergibt sich eine doppelte Art des Unglaubens: es kann nämlich der in der Form des menschlichen Bewußtseins niedergelegte göttliche Inhalt als solcher, oder das vom Dogma vorausgesetzte menschliche Bewußtsein als wahres geleugnet werden. Das erste Verfahren erzeugt den theologischen, das letztere den philosophischen Unglauben; unter einander aber stehen beide Arten in dem Verhältnisse, daß sie sich gegenseitig bedingen. In dieser Gegenseitigkeit ist es begründet, wenn die Kirchenväter, um dieses sogleich hier zu bemerken, auch die heidnischen Formen der Philosophie als Häresien, oder die heidnische Philosophie schlechthin als Mutter der (theologischen) Häresien bezeichnet haben. Da nun die einzelnen Formen, in welchen beide Arten des Unglaubens sich geschichtlich verwirklicht haben, bereits in besondern Artikeln besprochen sind, so kommt es hier nur darauf an, eben das Allgemein-Geschichtliche, die Gesetze ihrer Bildung und den genetischen Zusammenhang unter ihnen zu erörtern. Da nun

der Unglaube objectiv bedingt ist durch die innern Gesetze der Dogmenbildung, so wird sich als allgemeinstes Gesetz für seine geschichtliche Entwicklung ergeben, daß er sich als Negation an die positive Entwicklung der Glaubenssubstanz anschließt. Indem die Negation aber an einem geschichtlich gegebenen einzelnen Punct ansetzt, muß sie consequent an allen bereits objectiv fest stehenden Puncten und zwar nach den in diesen selbst enthaltenen Gesetzen fortgehen und so nach rückwärts die Dogmenbildung auflösen, zerstören. Durch die innere Nothwendigkeit dieses regressiven Verfahrens legt aber der Unglaube wider Willen Zeugniß ab für die innere Organisation des Glaubensinhaltes; er muß das zugleich bejahen, was er zu verneinen und zu vernichten bestrebt ist. Näher ergibt sich das Wesen des Unglaubens aus der Betrachtung dessen, was das Dogma an sich ist. Das Dogma ist Product der Dogmenbildung. Diese besteht darin, daß die Kirche ihr einfaches, thatsächliches Bewußtsein als Begriff setzt. Etwas als Begriff setzen heißt aber, es in der Vielheit und relativen Gegensätzlichkeit seiner einzelnen Momente, und zugleich in seiner Einheit, in der gegenseitigen Bedingtheit der Momente von einander setzen. Das Dogma ist daher das unmittelbare kirchliche Bewußtsein in der Form der Vermittlung, also derselbe Inhalt in verschiedener Form. Aus der Identität des Inhalts folgt aber für die Form, daß diese selbst in der Unmittelbarkeit des Bewußtseins bereits präformirt, der Möglichkeit nach in ihr enthalten, oder wie man zu sagen pflegt, so organisch aus ihr hervorgewachsen sein muß, wie aus dem Keime der vollständige Baum sich entwickelt. Nach außen wird sich diese Identität des Inhalts und diese organische Gestaltung der Form als Einheit des Bewußtseins aller einzelnen gläubigen Subjecte, d. h. als einmüthiges Bekenntniß desselben Glaubens von der ganzen Kirche beurkunden. In einem solchen Dogma ist zweitens die Möglichkeit an sich gegeben, geschichtlich das Werden desselben nachzuweisen und ihm bis auf seinen positiven Ausgangspunct im unmittelbaren kirchlichen Bewußtsein nachzugehen. Drittens muß die Form dem Inhalte angemessen, folglich der ursprüngliche Charakter der Unmittelbarkeit im Dogma erhalten, d. h. diese bestimmte Form der an sich geeignete Ausdruck für den geoffenbarten Inhalt sein, woraus dann viertens folgt, daß ein solches Dogma Moment des universellen Bewußtseins der Menschheit überhaupt, der gebildeten wie ungebildeten, der denkenden wie nicht denkenden Menschheit sei. Demgemäß wird das erste Moment des Unglaubens und der Negation darin bestehen, sich von dem einen und allgemeinen Glaubensbekenntnisse der Kirche abzusondern, was nur möglich ist, wenn man dem dogmatisch entwickelten Bewußtsein der Kirche eine substantiell verschiedene Basis entgegenstellt. Es wird daher immer ein Stratagem des Unglaubens sein, dem entwickelten Bewußtsein der Kirche das unentwickelte, urbildlich angelegte Urbewußtsein entgegenzuhalten mit der Behauptung, daß dieses durch die Dogmenbildung alterirt worden sei. Identisch ist dieses mit der Verwerfung der Authorität der lehrenden Kirche. Sofort aber zieht diese Verwerfung die Nothwendigkeit nach sich, auf Grund eines angeblichen Urchristenthums eine eigene und selbstständige Dogmenbildung vorzunehmen. Da dieser aber der Charakter freier Subjectivität inhärirt, so wird ihren Producten das Gegentheil von den Wesensbestimmungen des kirchlichen Dogmas zukommen, statt der Einheit des Glaubens Vielheit der Meinungen, statt der Apostolicität ein bestimmter, im Zeitbewußtsein gegebener Ursprung, statt der Heiligkeit ein Widerspruch zwischen dem geoffenbarten und dem an sich seienden menschlichen Bewußtsein, statt der Universalität Particularismus und Sectenbildung. — Betrachten wir nun das Fundament der kirchlichen Dogmenbildung, das unmittelbar christliche Bewußtsein, so stellt auch dieses sich als vermittelte Unmittelbarkeit der vorausgegangenen geschichtlichen Entwicklung des menschlichen Bewußtseins dar. Das Christenthum, oder bestimmter gesprochen Christus ist nämlich die Vollendung und die Fülle der

vorchristlichen Geschichte; in dieser vollzieht sich die Geburt des christlichen Glaubens, welcher den substantiellen Inhalt derselben, ihr Princip und ihr Ziel bildet. Die Gesetze der kirchlichen Dogmenbildung sind darum in der Rücksicht enthalten, welche sie auf das vorchristliche Bewußtsein zu nehmen hatte. Sie hatte das von diesem vorausgesetzte und als Ziel angestrebte allgemein menschliche Bewußtsein von der Thatsache der Menschwerdung Gottes und der Erlösung aus zu verwirklichen und zum bestimmten Ausdruck, zum Dogma zu erheben. Insofern nun das christliche Gottesbewußtsein die allgemeinste und wesentlichste Differenz zwischen dem christlichen und vorchristlichen Bewußtsein der Menschheit ist, andererseits aber die concrete Dogmenbildung unter Voraussetzung dieses Gottesbewußtseins geschehen mußte, so wird der Unglaube im consequenten Fortschritte der Auflösung und Negation der Dogmenbildung mit der Verneinung dieser substantiellen Grundlage des kirchlichen Bewußtseins, d. h. mit dem Zurücksinken auf den vorchristlichen Standpunct der Menschheit enden müssen. Hiernach muß man den Unglauben als die fortgesetzte Reaction des Judenthums und Heidenthums gegen ihr Aufgehen und ihre Vollendung im Christenthume bezeichnen. Dabei ist jedoch der wichtige Unterschied nicht zu übersehen, daß der Unglaube freies Beharren im Judenthume und Heidenthume ist, wodurch der Charakter auch dieser geschichtlichen Formen des Bewußtseins alterirt wird. Es besteht nämlich dieser Charakter in der teleologischen Beziehung beider auf Christus, und dem gemäß der Unglaube in der bewußten Leugnung dieser teleologischen Beziehung. Da nun Heidenthum und Judenthum ihre geschichtliche Voraussetzung in der Sünde der Stammeltern haben und die sich vorbereitende Erlösung von dieser Sünde darstellen, so ist der Unglaube eben die Negation dieser Erlösung und die freie Anerkennung und Bekräftigung der Sündigkeit der menschlichen Natur. Es ist darum vollkommen richtig, wenn man den Unglauben als neuen Sündenfall nach Christus, genauer als eine freie und bewußte Wiederholung des ersten Sündenfalles bezeichnet hat. Wie darum durch das Christenthum die positive Seite des Heidenthums und Judenthums zur Vollendung gekommen ist, so gelangt andererseits durch den Unglauben auch das sündige Princip, welchem die vorchristliche Geschichte entstammt, zur vollen Wirklichkeit, oder, wie durch die Kirche die unter der Sünde vergrabene ursprüngliche Herrlichkeit der menschlichen Natur wieder zu Tage gefördert und durch die Verbindung mit Gott stufenweise gehoben und vollendet wird, so hat der Unglaube die fortgesetzte und gesteigerte Entwürdigung derselben und ihre dämonische Durchbildung zur Aufgabe und zum Ziele. Wie daher das Ziel der Kirche die zweite Ankunft Christi auf Erden in seiner Herrlichkeit und Majestät ist, so vollendet sich der Unglaube in dem dämonischen Reiche des Antichrist. Er ist daher auch mit der Sünde als solcher identisch, und nicht bloß Ungehorsam gegen die Kirche, sondern wesentlich stolzer, übermüthiger Widerspruch gegen Gott selbst. Hiemit sind wir bei den subjectiven Gründen angekommen, welche den Unglauben erzeugen, d. h. den freien Glaubensact entweder verhindern, oder denselben, wenn er geschehen ist, wieder aufheben. Im allgemeinen liegen diese Gründe in den Beziehungen, in welchen überhaupt ein einzelnes Individuum zu einem objectiven Gedanken stehen kann, und zwar 1) oder zunächst in der Schwäche der Intelligenz. Diese ist theils Ohnmacht des Denkens, theils Beschränktheit des Geistes, einen Gegenstand in allen seinen Beziehungen zu erfassen, theils Unvermögen, einen objectiven Gedankenproceß subjectiv bis zur Vollendung nachzubilden, theils verschuldete oder mehr oder weniger unverschuldete Unkenntniß des Thatsächlichen. Zu dieser intellectuellen Schwäche kommt 2) die Ueberschätzung des subjectiven Denkens gegenüber dem objectiven, existenten Gedanken. Hat sich im Bewußtsein eine Differenz zwischen dem objectiv gegebenen und dem denkend reconstruirten Inhalt herausgestellt, so muß dieser Dualismus beseitigt werden, also entweder der Glaube

oder die subjective Umbildung desselben weichen. Der Willensact nun, welcher das subjective Denken zum Herrn macht über den objectiven Gedanken, den kirchlichen Glaubensinhalt, diese Emancipation des Wissens vom Glauben, der Religion von der Kirche, kurz das Geltendmachen einer unbeschränkten subjectiven Autonomie und Autarkie auf dem Gebiete des Glaubens macht den innern Bruch mit der Kirche zur äußern Thatsache. In Bezug auf die Kirche ist dieß Ungehorsam, in Bezug auf das Subject Hochmuth und Stolz. Diese stolze Leugnung der kirchlichen Authorität kann aber wiederum im sittlichen Habitus des Subjects begründet sein, insofern der alterirte Glaube mehr den individuellen sündigen Neigungen desselben entspricht, so zu sagen die von den sittlichen Zuständen vorausgesetzte Theorie ist. Andererseits aber kann er einer anorganischen Gestaltung des religiösen Lebens seine Entstehung verdanken. Mit der Wiedergeburt beginnend und mit der seligen Vereinigung mit Gott schließend, verläuft nämlich das sittliche Leben in den dazwischen liegenden Momenten als Werden mit einer großen Mannigfaltigkeit der sittlichen Zustände, welche von einer größern oder geringern Innigkeit und Lebendigkeit des Glaubens theils begleitet, theils bedingt sind. Innerhalb dieser Sphäre des Werdens sind insbesondere zwei Formen des sittlichen Lebens unterschieden: das practische Leben in, aber nicht nach der Welt, und das beschauliche Leben, welches möglichst abgekehrt von der Welt und den irdischen Bedürfnissen ganz im übernatürlichen Grunde des geistigen Lebens, im unmittelbaren Verkehre mit der Gottheit webt. Feurige, energische Naturen gehen in diese Richtung mit aller Kraft eines festen Willens und aller Ausdauer eines entschiedenen Entschlusses ein und fühlen sich auch befriedigt, solange ihre Arbeit eine negative ist, und auf die Kreuzigung der sündigen Natur gerichtet, einen Sieg nach dem andern erringt. Aber nicht in demselben Maße, als die irdische Welt vor den Augen des Asceten versinkt, öffnet sich ihm auch immer das Licht des Himmels. Die nächste Folge ist vielmehr in der Regel eine Oede, Trostlosigkeit und Verlassenheit des Geistes, welcher auf den Grenzmarken zweier Gebiete angelangt, in das eine, welches er verlassen hat, nicht zurückkehren mag, in das andere aber noch nicht eingedrungen ist. Mit diesem Gefühle der Einsamkeit ist dann weiterhin das Gefühl der Düsterheit, der Finsterniß, in welche die Seele eingehüllt ist, verbunden. Solche Seelen verglich das Mittelalter mit einem Wandrer, welcher auf einem hohen Berge steht, während die Gegend um ihn weit und breit mit einem dichten Nebelschleier verdeckt, über ihm am Himmel aber die leuchtende Sonne noch nicht erschienen ist. Solche Zustände der innern Düsterheit werden nun zwar von Gott lediglich zur Prüfung und zur Befestigung der Treue zugelassen, aber eben deßwegen sind sie auch mit den meisten und heftigsten Versuchungen, besonders gegen den Glauben verbunden. Namentlich bezieht sich der sich regende Zweifel auf die Wirklichkeit des Gnadenstandes, also auf die Möglichkeit einer durch die Kirche mit ihrer Lehre und ihren Sacramenten zu wirkenden Verbindung des Menschen mit Gott. Wird dem versuchenden Zweifel nachgegeben, so ist damit der Abfall von der Kirche und vom Glauben vollzogen, der Unglaube wirklich geworden, als dessen Grundzug in der Regel sittliche Ohnmacht und Negation der Freiheit erscheint. Entgegengesetzte Irrthümer pflegt das practische Leben in der Welt zu erzeugen, sobald sich das Auge von Gott als Ziel abwendet, und ausschließlich der Welt und der sinnlichen Genußsucht zuwendet. Hier zeigt sich der Unglaube als steigende Gottesvergessenheit und auf höchster Stufe als Gottlosigkeit. Bei diesen allgemeinen Beziehungen des Menschen zur Welt und zu Gott ist endlich noch der individuelle Charakter in Anschlag zu bringen, von welchem theils das Einschlagen der einen oder andern Richtung, theils der Grad abhängig ist, bis zu welchem die eingehaltene Richtung verfolgt und die begonnene Negation durchgeführt wird. Der melancholische Charakter wird im allgemeinen geneigt sein, dem mystischen Zuge des Herzens zu Gott zu

folgen, und am meisten Gefahr laufen, die ursprünglich entfaltete Schwungkraft des Willens in bloßen Gefühlen und Reflexionen zu lähmen, während der sinnlich-cholerische Charakter, hineingezogen in das Getriebe der Welt, in steter Anziehung und Abstoßung von den irdischen Interessen und in unaufhörlicher Wechselwirkung mit den harten und spröden Subjectivitäten um ihn seine edelsten Kräfte vergeudet, den ruhigen Blick auf das Ewige verliert, und das geistige Auge trübt, blendet und seine Sehweite beengt. Dagegen wird das indolente Phlegma es im Gegensatze zu beiden zu keiner festen Entschiedenheit in einer oder der andern Richtung und ebenso wenig zu einem durchgreifenden Unglauben bringen. Hiemit ist einerseits das Wesen des Unglaubens an sich und andererseits die Scala angedeutet, nach welcher sich derselbe bei verschiedenen Subjecten in verschiedenen Graden verwirklicht. Endlich sind noch, da das einzelne Subject mit seiner Gesinnung nicht lediglich auf sich selbst angewiesen ist, sondern im Zeitbewußtsein wurzelt, die verschiedenen Formen zu besprechen, in welchen der Unglaube historisch, d. h. im Zusammenhange mit einer bestimmten Gestalt des geschichtlichen Bewußtseins der Menschheit aufgetreten ist. A. der Unglaube in dem patristischen Zeitalter. — Die ursprünglichste Gestalt des Unglaubens ist der Unglaube der Juden. Er bestand darin, daß sie Jesus nicht anerkennen wollten als den Christus, als den von Gott verheißenen Messias, als den Sohn des lebendigen Gottes, und daß in seinem Leben, in seinen Thaten und Schicksalen das Wort der Propheten erfüllt werde, ein Unglaube, dessen schrecklichste Consequenz die Kreuzigung des Herrn ist. Dieser Unglaube ist die vollendete Durchführung der ungläubigen Gesinnung des Judenthums überhaupt, welche in der frühern Geschichte sich zu wiederholten Malen als Abfall zum Götzendienste, als Verletzung des mit Gott geschlossenen Bundes, als Verleugnung des Gesetzes und als Verstocktheit gegen das Wort der Propheten, kurz als Verhärtung gegen die teleologische Beziehung des Judenthums auf den künftigen Erlöser gezeigt hatte. Ganz ebenso verhält sich auch das Heidenthum zu Christus ursprünglich als reiner Unglaube. Für den Heiden war es eine Thorheit, diesen bestimmten Menschen in seiner Niedrigkeit und Armuth, diesen gekreuzigten Menschen als Gott anzuerkennen. Als aber dessenungeachtet der Glaube an Christus in der ganzen Welt sich verbreitete, und in einem bestimmten Gottes- und Weltbewußtsein sich aussprach, mußte auch die jüdische heidnische Antithese einen festen und klaren Ausdruck im Unterschiede von dem christlichen Glauben gewinnen. Von jüdischer Seite geschah dieses dadurch, daß die abstracte Einheit Gottes und die absolute Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes festgehalten, dagegen entschieden die Messianeität Christi verworfen wurde. Von heidnischer Seite dagegen gerieth das junge Christenthum zunächst mit dem heidnischen Staate in Conflict, dessen Gottesbewußtsein von ihm schlechthin negirt wurde, und der dagegen seinerseits die Christen des Atheismus beschuldigte, weil sie die von ihm anerkannten Götter als solche nicht gelten lassen konnten. Im Bunde mit dieser Staatsansicht stand dann eben sowohl das mythologische Volksbewußtsein, wie das philosophische Gottesbewußtsein, letzteres in den verschiedenen Gestalten, wie es geschichtlich sich ausgebildet hatte, als Epicurismus und Stoicismus, als Skepticismus und als Neuplatonismus. Die Puncte, an welchen die heidnische Philosophie am meisten Anstoß nehmen mußten, waren 1) die Einheit und absolute Geistigkeit Gottes, 2) die Schöpfung aus Nichts als ein freier Act Gottes, 3) die Freiheit und wesentliche Gleichheit aller Menschen und 4) die hieraus sich ergebende concrete Form des christlichen Gottesbewußtseins, der Glaube als Product der persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch. Gleichwohl war es sowohl für das Heidenthum, als das Judenthum unmöglich, in einem rein negativen Verhältnisse zum Christenthume zu verharren, da beide vermöge ihrer geschichtlichen Entwicklung eine immanente Beziehung auf Christus und die durch ihn gebrachte Offenbarung

Gottes hatten. Indem man nun aber ebenso die Integrität des jüdischen und des heidnischen Bewußtseins neben dem christlichen zu bewahren strebte, so entstand ein Religionssyncretismus, d. h. ein Bewußtsein, in welchem sich jüdische oder heidnische Bestandtheile mit der christlichen Lehre mischten, und dadurch neben dem ächten und wahren christlichen Bewußtsein, wie es in den Aposteln erzeugt und von ihnen auf ihre Nachfolger, die Bischöfe übergegangen war, ein falsches und modificirtes Christenthum erzeugten. Einerseits wegen seines Gegensatzes gegen die Lehre der Kirche und andererseits wegen seines Zusammenhanges mit den verschiedenen Formen des heidnisch-jüdischen Bewußtseins wurde dasselbe als Parteiansicht, als Sondermeinung, als Häresie bezeichnet (Häresie von αἱρεῖσθαι = eligere). Das Abweichen von dem kirchlich überlieferten Glauben wird dann damit gerechtfertigt werden, daß eine solche Umbildung desselben vom Standpuncte jüdischer oder heidnischer Vorurtheile aus für das richtig verstandene und gedeutete Christenthum, für die im Glauben enthaltene Gnosis oder Wissenschaft ausgegeben wird. Das häretische Judenthum wird sich nun zunächst an die Person Christi anschließen und seine frühere Opposition gegen sie dahin modificiren, daß es denselben als Gesandten Gottes, als einen großen, außerordentlichen Propheten gelten läßt. Damit läßt sich dann natürlich ebenso leicht die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes in seiner ganzen Ausdehnung, als auch der stolze Particularismus des auserwählten Volkes vereinigen, welcher vom Heiden verlangte, daß er Jude werden solle. Dagegen wird die heidnisch-christliche Häresie ungefähr folgende Grundform annehmen. Ausgehend von dem Dualismus zwischen dem Idealen und Realen, wird sie erstens das Hervorgehen des Realen aus dem Idealen und zweitens die Rückkehr des erstern in das letztere zu bestimmen haben. Indem nun das Ideale Voraussetzung des Realen ist, so wird es sich zuerst um die Genesis der idealen Sphäre des Seins handeln. Wird diese nach den Kategorien des logischen Denkens erkannt, so steht an der Spitze der Idealwelt ein ganz unbestimmtes, allgemeines Princip, welches ebenso, wie der allgemeinste Begriff der Logik die einzelnen concreten Begriffe, so aus sich die einzelnen, concreten Wahrheiten der Idealwelt entläßt. Der Modus dieses Heraustretens der concreten Idealwelt aus dem allgemeinen Urgrunde ist die Emanation. Ihre Grenze hat sie da, wo sie bei immer größerer Entfernung vom Urgrunde immer mehr an Emanationsfähigkeit verliert, und zuletzt unfähig ist, neue Emanationen aus sich hervorgehen zu lassen. Die letzte unvollkommene Emanation ist die Natur. Aus sich vermag sie nicht zur vollkommenen Wirklichkeit zu gelangen. Sie erforderte daher ein unmittelbares Eingreifen des absoluten Urgrundes, welcher durch Emanation geistiger Kräfte die zwar seiende, aber kraftlose Natur belebte. Das psychische Princip der wirklichen Natur ist nun der Weltgott, Demiurg oder Judengott, an welchen die vorchristlichen Menschen glaubten, indem sie ihn für den eigentlichen Schöpfer der Welt hielten. Die Mittheilung der geistigen Kräfte an die Natur hatte aber nur den Zweck, um das in ihr Lebensfähige zur Wirklichkeit zu bringen, um, wenn dieß geschehen, es von dem der Existenz Unfähigen, dem Stoffe, zu trennen. Demnach wird die Schöpfung der Natur dadurch vollendet, daß der Urgrund neue Kräfte emanirt, Christus und den hl. Geist, welche die in der Welt vorhandenen pneumatischen Elemente über ihren Ursprung belehren und durch dieses Bewußtsein sie aus der Natur heraus und in die Idealwelt zurückführen. Auf dieser Trennung der pneumatischen Elemente von den hylischen beruht denn die Erlösung der Welt und die Apokatastasis, vermöge welcher das Unreine, welches durch die Materie in die Idealwelt gekommen ist, wieder entfernt wird. Da diese Trennung durch Christus vollbracht wurde, so versteht sich von selbst, daß er nicht in die Verbindung mit der Materie eingegangen sein durfte, daß er also nicht vollkommener Mensch war, sondern sich nur die psychischen Bestandtheile desselben aneignete. Wie also die Schöpfung

eine Corruption der Idealwelt war, so besteht die Erlösung in der Wiederherstellung der reinen Idealwelt, indem die corrumpirten Elemente wieder in sie zurückgeführt werden. Das Christliche dieser Vorstellung beschränkt sich lediglich darauf, daß man das erlösende Princip Christus nannte, und es mit dem historischen Christus identisch setzte. Um den Beweis dieser Identität mit Rücksicht auf die historische Quelle des Christenthums, die hl. Schrift, zu führen, erklärte man diese Lehre als die dem buchstäblichen Sinne zu Grunde liegende Gnosis, und um den Widerspruch zwischen beiden zu beseitigen, wurde eine den metaphysischen Voraussetzungen entsprechende allegorische Interpretation angewendet. — Die Rückwirkung nun, welche diese Gnosis auf das Christenthum haben mußte, bestand darin, daß auch dieses sich als Wissenschaft ausbilden mußte. Die Grundsätze, welche sich hiebei feststellten, sind hauptsächlich folgende: a) das christliche Bewußtsein entsteht aus dem Glauben. Da nämlich Gott Geist ist, und als solcher unabhängig von unserm Wissen um ihn existirt, so haben wir eine Kenntniß von ihm nur durch Offenbarung, und ein Bewußtsein von dieser Offenbarung nur durch unmittelbares Annehmen, durch ein receptives Verhalten, wodurch die geoffenbarten Gedanken Gottes menschliches Bewußtsein werden. b) Diese Offenbarung ist an bestimmte, von Gott auserwählte und gesendete Organe geknüpft, welche unter einander nach der geschichtlichen Abfolge in Verbindung stehen, und sich unter göttlicher Mitwirkung das Depositum der Offenbarung überliefern. c) Jeder Einzelne ist an einen dieser Nachfolger der Apostel und Repräsentanten Christi auf Erden angewiesen, um das in ihnen vorhandene objective christliche Bewußtsein, die objective Glaubensnorm zu empfangen. d) Dem Gesagten zufolge ist aber dieses keine Abhängigkeit von Menschen und menschlicher Willkür, sondern von Christus selbst, dessen räumliche und zeitliche Gegenwart den Menschen durch diese Organe vermittelt wird. Nach der Seite seines Ursprungs ist somit das subjective christliche Bewußtsein schlechthin abhängig. Sofort aber macht sich auf Grund dieser objectiven Vermittlung die Freiheit des Subjects geltend, als gestaltendes Princip und zwar a) praktisch, indem der Glaube sich mit teleologischer Beziehung auf Gott in einem entsprechenden Leben, in sittlichen Thaten und Zuständen verwirklicht; b) theoretisch, indem er α. in seinem Princip, und zwar zunächst in seinen historischen Voraussetzungen (Judenthum, Heidenthum, Christus), im Wesen des Menschen überhaupt und endlich in dem absoluten Grunde alles Seienden, in Gott erkannt wird, und β. nach seiner teleologischen Beziehung gedacht wird, insofern er die der Geschichte immanente Idee und deren angestrebtes Ziel, also sowohl die dem gegenwärtigen Zustande der Menschheit, wie dem absoluten Ziele derselben angemessene Erkenntniß ist. Ist daher auch das christliche Bewußtsein bei allen Gliedern der Kirche substantiell dasselbe, so erscheint es doch bei den Einzelnen als der Tiefe, dem Umfange und dem Grade nach verschieden, und bedingt so die reiche Manigfaltigkeit der äußern Formen des christlichen Geistes und Lebens, wovon wiederum die concrete organische Gliederung der Kirche die Folge ist. — Nachdem so einmal die Substanz des christlichen Bewußtseins begrifflich, d. h. in Dogmen (ὅροι) ausgesprochen war, versteht es sich von selbst, das die jüdisch-heidnische Reaction gegen dasselbe sich von nun an nur noch gegen die einzelnen, dasselbe constituirenden Elemente zeigen konnte. Worum es sich ferner noch handeln konnte, sind eben die dieses Bewußtsein setzenden und durch ihr Zusammenwirken bildenden Factoren, und zwar a) Gott an sich, b) die Kirche, c) das Wesen des Menschen. Der Unglaube zeigt sich darum von nun an in einer an jenen Puncten als an seinen objectiven Kategorien fortlaufenden Reihe von Häresien, welche Veranlassung dazu geben, daß die Dogmen von der Trinität, Schöpfung und dem Wesen der Welt, von der Kirche und namentlich von ihrer lehrenden und priesterlichen Function, und endlich von Christus, seiner Person, seinem Werke, der menschlichen Sündhaftig-

keit, der sich vorbereitenden und wirklichen Erlösung, der Rechtfertigung und Heiligung des Menschen ausgebildet wurden. Die reale Einheit dieser Vielheit von Dogmen und damit das immanente System der Dogmen selbst wird gesetzt im Dogma von der Prädestination, durch welches die Gesammtheit des Wirklichen auf das absolut freie Bewußtsein Gottes als Princip und als Ziel alles Seienden bezogen wird. Hiemit ist nun offenbar das durch Christus vollendete Bewußtsein der Menschheit seinem objectiven Inhalte nach in bestimmten Begriffen auseinander gelegt, so daß es nur in der Gestalt der vermittelten Unmittelbarkeit, d. h. ebenso als Ausdruck der freien Beziehung zwischen Gott und Mensch, als auch in seiner Abhängigkeit von Christus und seinem Werke existirt. War diese Objectivirung der unmittelbaren Beziehung zwischen Gott und Mensch das Ziel der alten Geschichte gewesen, so ist dieses nun wirklich erreicht, weßhalb denn nun auch die alte Geschichte, als Geburtsstätte des christlichen Geistes, erlischt. In dem abschließenden Stadium dieser Entwicklung aber, der patristischen Dogmenbildung, ist die Häresie insofern sollicitirendes Agens gewesen, als sie gewissermaßen die Fragen repräsentirt, welche das Heidenthum und Judenthum an den christlichen Geist richten mußten, und auf welche dieser in den kirchlichen Dogmen die lösende Antwort zu ertheilen hatte. B. Auch im **Mittelalter** finden wir, daß der Unglaube bedingt ist durch den Glauben, durch die Form nämlich, welche dieser in jener Periode angenommen hatte. Dieser erscheint nun so, wie er zunächst äußerlich in seiner objectiven Gestalt aufgenommen, recipirt ist. Was als Glaube aufzunehmen sei, darüber konnte im Allgemeinen kein Zweifel sein, nämlich das kirchliche Dogma der patristischen Zeit, wie es in Symbolen, den Acten der Concilien, in den Schriften der bedeutendsten Kirchenväter vorlag. Allein gerade durch diese letztere mußte alsbald ein Moment der Bewegung, der Entwicklung, des Denkens in den überlieferten Inhalt gebracht werden. Einerseits nämlich finden sich die Dogmen bei der Identität des Inhaltes in verschiedenen Stufen der begrifflichen Entwicklung vor, andererseits aber erscheinen die das Dogma constituirenden Elemente in einer Vereinzelung und Isolirung, je nachdem ihr Zusammenhang mit andern Dogmen und andern Momenten des Glaubens besonders hervorgehoben ist. In demselben Grade daher, als das receptive Bewußtsein sich erweiterte, mußte sich auch die Aufmerksamkeit mehr und mehr den vereinzelten Momenten des Dogmas selbst, als auch der realen Beziehung der Dogmen unter einander zuwenden, und zur Erkenntniß der Einheit in dieser Vielheit, zum Denken, zur Begriffsbildung auffordern, ein Streben, welches natürlich in dem Maße an Intensität zunahm, als die denkenden Geister auch mit der griechischen Philosophie, der natürlichen Voraussetzung der Offenbarung bekannt wurden. Es handelte sich also 1) darum, welche von den vorhandenen einzelnen Bestimmungen den Begriff des Dogmas constituiren, und 2) aus der Summe dieser einzelnen Dogmen durch die ihnen immanente Beziehung untereinander den universellen Begriff des christlichen Bewußtseins in logischer Gliederung aufzustellen, so zwar, daß dieser concrete, explicirte Glaube mit dem in der hl. Schrift enthaltenen, aber noch nicht explicirten Glauben identisch ist, als der begriffliche Inhalt der Schriftlehre erscheint. Besteht nun die Wissenschaft des Glaubens in dieser positiven, organisirenden Thätigkeit des christlichen Geistes, so kann ebenfalls der Unglaube, als Negation derselben, ursprünglich sich nur innerhalb derselben Sphäre der dogmatischen Begriffsbildung bewegen, wobei zunächst die empirischen Voraussetzungen des Glaubens unberührt bleiben. Je mehr aber die organisirende Thätigkeit an Umfang und Inhalt gewinnt; je mehr sich ihr die ganze Summe des christlichen Bewußtseins im Begriffe erschließt, in demselben Maße wird auch der Unglaube in Bezug auf das christliche Dogma an Ausdehnung zunehmen, und wie dem christlichen Denken durch die Auflösung des Glaubens in eine unendliche Vielheit von Einzelbegriffen die Aufgabe erwächst,

diese Vielheit der unvermittelten Einheit des Glaubens in der hl. Schrift gegenüberzustellen und geschichtlich die Identität beider nachzuweisen, so wird der Unglaube, dem Glauben consequent folgend, damit enden, daß er die gesammte geschichtliche Entwicklung des Glaubens und die dadurch gebildeten Dogmen leugnet, und lediglich diejenige Form des christlichen Bewußtseins gelten läßt, welche in der hl. Schrift vorliegt. Ebenso ist die wissenschaftliche Form des Unglaubens bedingt durch die Negation der Form, in welcher die kirchliche Wissenschaft sich ausbildete. Diese nämlich fand den Urtypus ihrer Begriffsbildung an dem Wesen der Kirche selbst, so daß man sagen kann, in jedem dogmatischen Begriffe sei von ihr eigentlich schon das Wesen und das Dogma von der Kirche vorausgesetzt, woraus sich zum Theil die auffallende, oft hervorgehobene Thatsache erklären mag, daß, so voll das Mittelalter sonst das kirchliche Bewußtsein in sich trug, dennoch das Dogma von der Kirche nicht Gegenstand wissenschaftlicher Forschung wurde. Wie nämlich die Kirche eine doppelte Seite an sich hat, eine göttliche und eine menschliche, und ihr Wesen eben in der Einheit beider besteht, wodurch sie ihre Aufgabe löst, den Himmel und die Erde zu verbinden und die Menschen durch sich hindurch zur Vollendung im Jenseits hinzuführen, wie also die Kirche die Vereinigung der Menschheit mit Gott gleichsam als realen Begriff darstellt, so hat auch die kirchliche Wissenschaft, eben um das Bewußtsein der Kirche ihrem Wesen entsprechend zu entwickeln, die Aufgabe, die geoffenbarten göttlichen Gedanken in den von der geschaffenen Wirklichkeit entlehnten Formen als Begriffe zu setzen, und in dieser Synthese der göttlichen Offenbarung mit dem natürlichen Bewußtsein auf ideale Weise das reale Wesen der Kirche auszusprechen. Bestand demnach die kirchliche Wissenschaft im Mittelalter darin, die in der Offenbarung oder bestimmter, in der Kirche gegebene Synthese des göttlichen und menschlichen Bewußtseins in concreten, individuellen Begriffen zu einem organischen Ganzen durchzubilden, so bestand die Thätigkeit des Unglaubens darin, diese Synthese zu zerstören und dadurch die Begriffsbildung, die einzelnen Dogmen selbst unmöglich zu machen. Dieses tritt dann auch am Schlusse des Mittelalters deutlich als der Begriff des Unglaubens in dieser Periode hervor. Nachdem der hl. Thomas von Aquin die Summe des christlichen Glaubens in concreten Begriffen als ebensovielen Einheiten des natürlichen und geoffenbarten Wissens mit meisterhafter Architectonik erschlossen, die Mystik der folgenden Jahrhunderte dagegen vergeblich gerungen hatte, in der Sphäre des von der Kirche getragenen rein subjectiven Lebens diese Synthese des Göttlichen und Menschlichen durch eine Reihe von Entwicklungsstufen mittelst einer systematischen Ascese zu verwirklichen, da erhob sich die volle Wucht des ungläubigen Denkens gegen diese Vermählung des Irdischen und Göttlichen, um Himmel und Erde aus ihrer liebenden Umarmung zu reißen, und gleichsam den alten Sündenfall erneuernd, eine trennende Scheidewand zwischen dießseits und jenseits aufzurichten. Indem sie aber so das Wesen der alten Theologie nach ihren beiden Sphären spaltete, erzeugte sich einerseits eine Theologie, die als Offenbarung Gottes nicht Wurzel fassen konnte im Bewußtsein des Menschen, und andererseits eine Philosophie ohne die Fähigkeit, von der göttlichen Offenbarung durchdrungen, erlöst und vollendet zu werden, d. h. ein gottentfremdetes, wesentlich atheistisches Wissen. So trat der Unglaube, welcher bisher als Häresie seine Negation nur gegen einzelne Momente des christlichen Glaubens gekehrt hatte, wiederum in seiner vollen Stärke, in seiner ganzen Negativität auf, indem er gegen den Begriff des Christenthums an sich protestirte und ihn dualistisch auflöste. Denn was ist eine göttliche Offenbarung, welche unfähig ist, menschliches Bewußtsein zu werden, anders, als eine nichtige, gedankenlose Fiction, und was ist eine Wissenschaft, welche nicht vom Glanze des göttlichen Lichtes durchleuchtet werden kann, anders, als jene Finsterniß, welche sich dem Lichte verschloß, als Negation der sich offenbarenden Gottheit? Durch

diesen Dualismus von Gott und Welt waren von Neuem aus ihrer Vermittlung durch die Kirche die alten Gegensätze des Judenthums und Heidenthums aufgetaucht; von Neuem sprach ein finsterer theologischer Fanatismus über das alte Heidenthum in Bausch und Bogen die ewige Verdammung aus: von Neuem sank eine naturalistische Wissenschaft mit götzendienerischer Andacht vor der heidnischen Welt- und Lebensanschauung auf die Kniee. Und dennoch gehen beide Richtungen trotz ihres diametralen Gegensatzes Hand in Hand im Kampfe gegen die Kirche, zum klaren Beweise dafür, daß beide selbst nur ihre Existenz unter der Voraussetzung der Kirche haben. Hiemit sind wir bei dem Unterschiede angekommen, welcher zwischen der unmittelbaren aus dem Judenthume und Heidenthume im Gegensatze zu dem sich bildenden christlichen Dogma hervorgehenden Häresie und der im Gegensatze gegen die vollzogene Begriffsbildung des kirchlichen Bewußtseins auftretenden Häresie obwaltet. Durch jene vollzog sich im Grunde genommen nur Schritt vor Schritt die Selbstauflösung des Judenthums und Heidenthums, indem das Christenthum in seinen Dogmen den wahren Gehalt beider aufstellte. Jene Häresien trugen darum auch ganz den particulären Charakter der Formen des Bewußtseins an sich, welchen sie entstammten. Hinter den einseitigen Negationen der Häresie aber stand sofort die vollendende Synthese des kirchlichen Denkens, so daß fortlaufende Dogmenbildung das eigentliche Ziel ist, dem auch die Häresie wider Willen dienen muß. Anders die neuere Häresie. Sie erweitert den ursprünglichen häretischen Dualismus bis auf seine beiderseitigen Principien, und gestaltet ihn so zum Gegensatze des Göttlichen und Menschlichen an sich. Die entbundenen Gegensätze sind darum universelle Gegensätze, und gestalten sich als solche immer mehr, je mehr sie im Laufe der Geschichte die ihnen anfänglich anhaftende Particularität abstreifen und sich selbstständig für sich festsetzen. Das Ziel, welches hinter ihnen steht, ist eben darum ebenfalls ein universelles, und hat nicht concrete Dogmenbildung, sondern die Bestimmung der Factoren derselben zum Gegenstande. Diese sind einerseits Gott, andererseits der Mensch, ihre reale Einheit ist der Gottmensch und im Geschlechte fortgehend die Kirche. — Betrachten wir nun die geschichtlichen Formen dieses Unglaubens näher. Das unmittelbare und leitende Princip der dogmatischen Begriffsbildung im Mittelalter war die Kirche gewesen. Ihr Wesen war daher auch ohne Weiteres Auctorität und Bürgschaft für die Synthese der göttlichen Offenbarung und des menschlichen Wissens im Dogma. Bezog sich nun die häretische Negation auf das Dogma als solches, so konnte sie durchgeführt werden nur als Negation der principiellen Voraussetzung des Dogmas, der Kirche. Alle Fractionen des Unglaubens sind daher in diesem Puncte, in der Verwerfung der Auctorität der Kirche einig. Ihre Verschiedenheit aber ist bedingt durch die Art und Weise, wie sie das Wesen der Kirche modificirten, d. h. wie sie die in ihr vollzogene Einheit des Göttlichen und Menschlichen dachten. Im Allgemeinen ergeben sich daraus zwei Formen des Unglaubens, je nachdem die Abhängigkeit des menschlichen Bewußtseins von einer fortgehenden göttlichen Offenbarung festgehalten, oder die Freiheit des subjectiven Geistes, sich selbst eine Erkenntniß Gottes unabhängig von der Offenbarung zu schaffen, geltend gemacht wurde. Die erste Form umfaßt den theologischen Unglauben, die häretische Dogmenbildung, welche von einem falschen Begriffe der Kirche ausgehend nach diesem Begriffe das ganze System der kirchlichen Dogmen umgestaltet. Die zweite Form schließt den philosophischen Unglauben in sich, welcher von einem andern als dem durch die Existenz der Kirche vorausgesetzten allgemeinen menschlichen Bewußtsein den Begriff der Offenbarung bestimmt. Es ist offenbar, daß ursprünglich zwischen beiden Formen des Unglaubens nicht bloß eine Divergenz, sondern auch, wenn man von ihrem gemeinsamen Gegensatze gegen die katholische Kirche absieht, eine entschiedene Feindschaft obwalten mußte. Gleichwohl brachte es der consequente Entwicklungsgang beider

mit sich, daß sie auf einem gewissen Puncte derselben sich begegnen mußten. Es muß nämlich der theologische Unglaube nothwendig dahin gelangen, wo er auf Grund der Abhängigkeit des menschlichen Bewußtseins von göttlicher Offenbarung ein freies Wissen derselben erzeugen muß, während das umgekehrte Verhältniß bei dem philosophischen Unglauben zutrifft. Diese Berührung hat sich in der Spinozistischen Philosophie vollzogen, wie denn auch consequente Protestanten kein Hehl daraus machen, daß der tractatus theologico politicus des Spinoza die Grundlage der neuern (protestantischen) Apologetik bilde. — Betrachten wir hiernach zuerst die verschiedenen Formen der häretischen Dogmenbildung. Gilt die Kirche nicht mehr als das, was sie ist, als die vollzogene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als die sichtbare Erscheinung und Realisirung der göttlichen Idee von der Creatur im allgemeinen und der Menschheit insbesondere, so müssen beide Seiten an ihr dualistisch aufgefaßt und das Göttliche vom Menschlichen und Sinnlichen überhaupt getrennt werden. Hiernach wird die Wirksamkeit Christi in der Menschheit lediglich als unsichtbare gedacht werden können. Daraus erhellt, daß die häretische Dogmenbildung ihren Ausgangspunct von der Christologie nehmen, sich in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung fortsetzen und in der Lehre von den Sacramenten abschließen müsse. a. Christus ist ganz als Gott und Mensch, aber auf unsichtbare Weise in der Menschheit wirksam und gegenwärtig, so daß er zu der Vermittlung seiner Wirksamkeit und Gegenwart keiner menschlichen Individuen als seiner Organe bedarf. Hiernach werden die Prädicate der göttlichen Natur auch als Prädicate der menschlichen Natur angesehen, d. h. der Unterschied zwischen beiden Naturen aufgehoben werden müssen. Christus ist daher nach seiner Erhöhung in jedem menschlichen Individuum gegenwärtig, und kündigt seine Gegenwart an durch Uebertragung seines Zustandes auf das Subject, dem er innewohnt, d. h. durch unmittelbare Beseligung an. Da die Erhöhung Christi Folge seines Gehorsams bis zum Tode am Kreuze ist, so ist auch das subjective Bewußtsein des Einzelnen ein Bewußtsein der Erlösung, d. h. ein Bewußtsein, daß Christus an unserer Statt genug gethan, das ganze Gesetz erfüllt habe, wir also von demselben dispensirt sind. Der wirkliche Zustand des so Erlösten, seine eigene Sündhaftigkeit bleibt also bestehen, aber für Gott ist er verschwunden, indem uns Gott nicht ansieht, wie wir wirklich, sondern wie wir in Christus sind, d. h. Christi Gerechtigkeit und Heiligkeit als unsere Gerechtigkeit und Heiligkeit betrachtet. Dieses freudige Bewußtsein, daß Gott uns trotz unserer Sündhaftigkeit in Christus gnädig ist, erzeugt den Glauben und dieser Glaube die Rechtfertigung. Aeußerlich bedingt ist dieser Glaube durch das Wort Gottes, und dieses Wort enthalten in der hl. Schrift. Durch die mit dem Buchstaben der hl. Schrift verbundene Wirksamkeit des hl. Geistes wird die Gewißheit von den Erlösungsthatsachen und damit unmittelbar auch die Gewißheit der eigenen Erlösung geschaffen. Da Anfang und Ende der Rechtfertigung zusammenfallen, so bedarf es offenbar nur zweier Sacramente, wodurch beide Beziehungen auf den Anfang und die Vollendung der Erlösung gesetzt werden, d. h. der Taufe und des hl. Abendmahls; beide setzen aber zu ihrer Wirksamkeit den Glauben voraus. In den äußern Zeichen ist darum nicht an sich, sondern nur durch den Glauben die Gnade vorhanden, welche durch dieselben angedeutet wird. Es bleiben also auch bei gläubiger Gesinnung des Empfangenden die Zeichen, was sie sind, und dienen nur als Vehikel, den überall gegenwärtigen Erlöser auf besondere, sinnlich-empirische Weise zu ermitteln. Da hiernach die gesammte Erlösung und Rechtfertigung des Menschen lediglich Werk Gottes ist, so folgt, daß sie auch lediglich durch seinen freien Willen bedingt ist. Als ewiger Rathschluß Gottes ist die Erlösung daher Prädestination. Gott will nun zwar, daß alle Menschen erlöst werden; gleichwohl aber wird dieser Wille nicht realisirt, da einige Menschen auch verdammt werden. Die Verhinderung der wirklichen Ausführung der

Prädestination ist daher lediglich Werk des Menschen, und allein hierin, in der Möglichkeit, die Beseligung verhindern zu können, besteht seine Freiheit. Da diese Freiheit durch den Glauben nicht aufgehoben wird, also auch später noch in Sünden sich bethätigt, so besteht die Vergebung derselben darin, daß sich der Sünder die Consequenzen seiner Handlungsweise vorhält und sofort dann seine Beruhigung im Glauben an der imputativen Gerechtigkeit des Erlösers findet. — Geschichtlich liegt dieses häretische Dogmensystem als Glaube der lutherischen Partei vor. — b. Die Leugnung der sichtbaren Natur der Kirche läßt sich auch so begründen, daß Christus eine rein jenseitige Existenz im Himmel zugeschrieben wird. Auch hierin ist die nächste Folge eine Alteration der Christologie, die Nothwendigkeit nämlich, die communicatio idiomatum aufgeben zu müssen, welche daher, wo sie vorkommt, als bloßes Spiel der Sprache, als Redefigur zu betrachten ist. Was sonach vom Begriffe der katholischen Kirche übrig bleibt, ist bloße äußerliche, sichtbare Form ohne Inhalt, es ist das, was von der geschichtlichen Erscheinung Christi auf Erden im Bewußtsein und der Erinnerung der Menschheit übrig geblieben ist, kurz bloßes Symbol des historischen Christus. Als Gott ist Christus aber nur auf geistige, unsichtbare Weise in der Geschichte wirksam. Insofern ist diese Wirksamkeit von seiner Wirksamkeit in der Geschichte überhaupt auch von seiner Menschwerdung nicht specifisch verschieden. Sie ist darum als rein jenseitige und in dieser Jenseitigkeit als ewige zu betrachten. In ihrer Präexistenz vor der Welt erscheint sie daher als absolute Prädestination. Insofern nun principiell das Sichtbarwerden göttlicher Gedanken in für sich seiender Existenz geleugnet werden muß, so ist damit die selbstständige Existenz der Welt im Allgemeinen, und im geschichtlichen Proceß der menschliche Geist als freier Factor und als sogenannte causa secunda aufgehoben. Es gibt nur eine absolute, keine relative Causalität. Gott ist darum auch das immanente Princip der Welt, Weltseele, und Alles, was geschieht, Gutes und Böses, sein Werk. Eine Sünde gibt es nicht, auch keine Erbsünde, sondern nur Uebel. Schöpfung und Geschichte ist nur göttliche Theophanie nach den beiden Seiten der Gnade und Gerechtigkeit. — Geschichtlich wurde dieses System aufgestellt von Zwingli. — c. Es können zwar Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit als die beiden Elemente der Kirche anerkannt werden, aber es wird ihr organisches Verhältniß, ihr reales Ineinandersein gelöst und anders bestimmt, als es bei der katholischen Kirche der Fall ist. Dieß geschieht, indem das Empirische, Sinnliche, Menschliche in der Kirche als bloßes Medium betrachtet wird, durch welches das Unsichtbare zur Erscheinung kommt, mit andern Worten, indem die Gegenwart des im Himmel befindlichen Christus auf Erden sich lediglich auf sein gottmenschliches Wirken in den Gläubigen (efficatia) beschränkt wird. Nicht wesenhaft mit Gottheit und Menschheit weilt Christus unter uns, — so ist er nur im Himmel, — sondern seine Gegenwärtigkeit besteht einzig in seiner Wirksamkeit. Die Kirche ist hiernach wie ein „irdenes Gefäß, in welchem uns ein unvergleichlicher Schatz dargeboten wird." Da so das Unsichtbare im Sichtbaren ist, so muß auch nothwendig, wer der unsichtbaren Kirche angehört, zu der sichtbaren sich bekennen. Nach demselben Gesetze ist auch in der menschlichen Predigt das göttliche Wort mit enthalten, aber so, daß es eigentlich Christus ist, welcher in der menschlichen Predigt zugleich mitpredigt. Ebenso sind die Sacramente nicht bloße äußere Zeichen, sondern es strömt in ihnen zugleich eine erlösende Wirksamkeit Christi vom Himmel auf die Gläubigen herab. Dasselbe Verhältniß gilt auch für die Rechtfertigung. Diese geschieht durch den Glauben, aber nicht so, daß dem Menschen die Gerechtigkeit Christi mitgetheilt wird, sondern indem er Christus Gott darbringt und in Folge hievon Vergebung der Sünden empfängt. In Wahrheit ist so die Rechtfertigung außer uns; allein indem dadurch eine Wirksamkeit Christi in uns begründet wird, so ist sie auch Ursache der Heiligung und der guten Werke. Auch hier erscheint Gott als einziges und als absolut

causales Princip, neben welchem freie aber abhängige Causalitäten nicht bestehen. Auch hier verliert sich alles endliche und zeitliche Wirken im Dunkel der göttlichen Prädestination, durch welche Gott willkürlich einen Theil der Geschöpfe zum Guten und zur Seligkeit, einen andern zum Bösen und zur Verdammniß bestimmt hat. — Die Calvinische Ansicht. — Je unklarer, verworrener und fragmentarischer diese neuen Grundsätze zuerst als das neue Evangelium gepredigt wurden, desto natürlicher war es, daß sie zunächst einer Durchbildung zu Begriffen und zu Systemen von Begriffen unterlagen. Alle die Streitigkeiten aber, welche damit verbunden waren, bei den Lutheranern über das Verhältniß der beiden Naturen in Christus, über das Verhältniß Christi als Erlöser zu der zu erlösenden Menschheit, Verhältniß der sündhaften Natur zur Gnade, bei den Reformirten namentlich über das Verhältniß der göttlichen Prädestination zur menschlichen Freiheit wiesen immer entschiedener auf eine Alteration des vorausgesetzten Grundverhältnisses zwischen Gott und Mensch zurück. Andererseits aber lieferte die Schwärmerei, und der falsche Mysticismus, — der andere Ausläufer des häretischen Unglaubens nach seiner teleologischen Beziehung — mit seiner pantheistischen Gottes- und Weltanschauung immer deutlicher den Beweis, daß durch die Zerstörung des kirchlichen Glaubens auch demjenigen Momente im christlichen Theismus, wornach Gott Ziel der Creatur ist, Gefahr drohe. Hiernach kann das Resultat der protestantischen Dogmenbildung kein anderes sein, als daß das theologische Bewußtsein, sobald es vollendet vorliegt, sich in Conflict und Widerspruch mit dem unmittelbaren, allgemein menschlichen Bewußtsein setzt, und daß folglich eine Rückkehr aus der vorhergegangenen Vermittlung in die ursprüngliche und principielle Unmittelbarkeit des Bewußtseins eine Unmöglichkeit ist. Zu dieser Einsicht gelangte der Pietismus. Auch dieser erstrebte, wie das immer der natürliche Abschluß einer vorhergehenden, die concrete Vielheit erzeugenden Vermittlung ist, eine Unmittelbarkeit des Bewußtseins; aber diese pietistische Unmittelbarkeit ist eine ganz andere, als welche in den schönsten Blüthen der speculativen Mystik, wie in der einfachen Kindlichkeit des Volksglaubens die organische Vollendung der katholischen Dogmenbildung ist. Während hier das unmittelbare Bewußtsein in der dogmatischen Vermittlung sich ganz und zur vollen Klarheit des Inhalts aufgeschlossen wiederfindet, ist die pietistische Unmittelbarkeit direct gegen das Factum der Dogmenbildung gerichtet, und bezeichnet so das erste aufdämmernde, aber noch trübe und unklare Bewußtsein von der Unmöglichkeit einer Dogmenbildung in Harmonie mit dem unmittelbaren und allgemein menschlichen Bewußtsein auf protestantischem Standpuncte. Hiemit war für den Protestantismus das zweite Stadium seiner Entwicklung gekommen, wo er einerseits ohne alle dogmatische Voraussetzung den Begriff des Christenthums lediglich aus der historischen Quelle desselben der hl. Schrift, zu construiren hatte, andererseits das Grundverhältniß zwischen Gott und Mensch ausfindig machen mußte, welches von einem solchen theologischen Verfahren vorausgesetzt wird. Nach der ersten Seite verwandelte sich die ganze Theologie in Exegese. Ihr Zweck ist das reine, ungetrübte, durch keine Dogmenbildung entstellte Urchristenthum zu entdecken. Dabei versteht sich von selbst, daß die Suchenden im Resultate durchaus nicht nothwendig übereinstimmen müssen; vielmehr konnte es nicht anders kommen, als daß die eine christliche Idee, gebrochen durch das Prisma der subjectiven Individualität, sich in dem bunten Farbenspiele einer Menge von subjectiven Ansichten und Meinungen zeigte. War früher substantielle Einheit des gläubigen Bewußtseins in der Vielheit der Dogmen Charakter der katholischen Dogmenbildung gewesen, so löst sich jetzt die eine göttliche Offenbarung in ein so vielfach verschiedenes subjectives Bewußtsein auf, als es denkende Individuen gibt. Von diesem Resultate aus wird zuerst der objective Inhalt der hl. Schrift einer Kritik unterzogen werden müssen, und darum ist denn auch diese Zeit die Geburtsstätte der destructiven

Bibelkritik geworden. Andererseits aber kann die Vielheit der Meinungen auch in der Natur unserer Gotteserkenntniß überhaupt, also nach ihrer objectiven Seite in der Offenbarung Gottes und nach ihrer subjectiven Seite in dem Wesen des subjectiven Geistes ihren Grund haben. Wird die Frage hiernach aufgeworfen, so wird das Gebiet der Philosophie betreten, und das gewonnene oder von dort bloß aufgenommene Resultat als Maßstab an die bisherige Ansicht von Offenbarung und Erkenntniß Gottes gelegt. Diese Rücksicht, welche der theologische Unglaube von nun an auf die Philosophie zu nehmen genöthigt ist, zwingt auch uns, jetzt die Entwicklung des philosophischen Unglaubens bis auf diesen Zeitpunct zu verfolgen. Der allgemeine Charakter derselben besteht auch hier in der allmäligen Zersetzung der Einheit des Menschlichen und Göttlichen, wie sie in objectiver Form als Kirche und kirchliches Bewußtsein (Dogma) realisirt ist, und zwar speciell hier durch die Uebermacht des Menschlichen und Natürlichen. Die Scholastik hatte das allgemeine menschliche Bewußtsein in seiner Durchdringung mit der göttlichen Offenbarung betrachtet, und es im patristischen Dogma so angenommen, wie es von diesem selbst vorausgesetzt wurde, in seiner platonisch-aristotelischen Gestalt. Das Individuum war nun allerdings berechtigt, zu fragen, ob jene, ihrer äußern Erscheinung nach immerhin particuläre, Darstellung des allgemein menschlichen Bewußtseins seinen Gegenstand vollkommen erschöpfe, adäquater Ausdruck desselben sei. So wie aber diese Frage gestellt wurde, so wurde damit auch die wissenschaftliche Gestalt der bisherigen Theologie zerstört, indem man die philosophische Seite von ihr ablöste, und Theologie und Philosophie als zwei selbstständige Organismen neben einander hinstellte. Auch hierin liegt noch nichts Verfängliches, und ebenso wenig darin, wenn man auf dem Felde der philosophischen Forschung nur die im Denken selbst liegende Nothwendigkeit als Auctorität gelten ließ. Etwas anderes aber war es, wenn man mit der Trennung jener geschichtlichen Formen der Philosophie von der Offenbarung zugleich das Verhältniß zwischen der Theologie und Philosophie an sich zerstörte, namentlich übersah, daß jene durch ihre Verbindung mit dem Dogma und durch ihre innere Beziehung zur Dogmenbildung eine bestimmte Umbildung und Durchbildung im christlichen Sinne erfahren hatten. Wie daher die griechische Philosophie selbst in einem teleologischen Verhältnisse zur göttlichen Offenbarung gestanden hatte, wodurch eben ihr geschichtlicher Entwicklungsgang bedingt ist, so mußte auch jetzt, wo der menschliche Geist an die freie und selbstständige Untersuchung des Fundamentes ging, welches das Dogma im Bewußtsein des Menschen an sich findet, von vornherein dieselbe teleologische Beziehung zu dem vollendet vorliegenden kirchlichen Dogma im Auge behalten werden. Dieses ist es, was die Kirche verlangte, wenn sie auf dem 5. Lateranconcile den Satz der Scholastiker von der Einheit des menschlichen Wissens und der göttlichen Offenbarung ausspricht, und was die Theologen wollten, wenn sie für die bedrohte Auctorität des Aristoteles, namentlich für dessen Ideenlehre, welche den nächsten Anknüpfungspunct für das christliche Dogma bildete, in die Schranken traten, was aber der philosophische Unglaube durch Proclamirung des Dualismus zwischen Theologie und Philosophie, insofern in der einen etwas wahr sein könne, was in der andern falsch sei, verwarf, und dadurch eben das Brandmal der Ungläubigkeit sich aufdrückte, indem eine solche Behauptung im Grunde genommen nichts weniger besagt, als die Offenbarung sei unfähig, menschliches Bewußtsein zu werden. Indem man nun selbstständig an die Untersuchung des menschlichen Bewußtseins ging, so lag vor Allem eine Erforschung der Beziehung nahe, durch welche der menschliche Geist in unmittelbarer Beziehung zur Natur steht. Nach ihrer sinnlich-empirischen Seite erscheint eine solche Erkenntniß als receptive, als nachbildende Zusammenfassung nämlich der realen Vielheit der Naturformen mit ihrer realen Einheit in dem Schema des Begriffs. Die Natur selbst ist hiernach eine in der

Vielheit bestehende und sich realisirende Einheit, und diese Einheit, als concentrirende und nach außen evolvirende Energie, ist das Absolute, das Princip der Natur und somit auch das objective Princip des receptiven Bewußtseins und des Menschen. Machte man nun in dieser sinnlich-empirischen Vermittlung eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Geiste und dem objectiven Grunde des Seins geltend, so konnte noch von einem vagen Theismus die Rede sein; ließ man dagegen consequent das materialistische Princip dieser Denkweise gelten, so mußte sich in einer geist- und gedankenlosen, mehr gottverlassenen, als gottlosen Atomistik ein vollkommener Gegensatz gegen Gott als Geist und als sich offenbarenden Geist erzeugen (Naturalismus). — Die größte Schwierigkeit auf diesem Standpuncte ist, die Thatsache des Bewußtseins zu erklären, insofern nämlich dieses in einzelnen bestimmten Gedanken besteht, ohne daß in der Außenwelt ein objectives Princip dieser Gedanken vorausgesetzt ist. Dieser Widerspruch nun zwischen dem wirklichen Bewußtsein und der angenommenen Genesis desselben erzeugt den Zweifel an der Wahrhaftigkeit der menschlichen Erkenntniß überhaupt in Bezug auf jede objective Wirklichkeit, insbesondere aber auf die Thatsachen der göttlichen Offenbarung. Mag es solche geben oder gegeben haben, — jedenfalls hat der Mensch kein vollkommen entsprechendes, genaues und wahrhaftes Bewußtsein davon. Dieß ist die eine Seite, nach welcher die naturalistische Denkweise sich in Skepticismus, in Zweifel an der Thatsache des Bewußtseins verläuft; die andere Seite ist die, welche durch Cartesius und seine Schule repräsentirt wird. Es findet nämlich der Geist, wenn er sein eigenes Thun bei der Entstehung des Bewußtseins um objective Wirklichkeiten beobachtet, daß das Setzen der letztern als Gedanken im Bewußtsein sein eigener freier Act ist, und daß kein Wissen um ein Aeußeres entsteht außer durch Denken. Hiemit ist zunächst die Thatsache erklärt, daß der Geist ein Bewußtsein um die Außenwelt nur in der Form von Gedanken haben könne; es muß aber sogleich die weitere Frage sich daran knüpfen, inwiefern der Geist zu solchem Thun, zur Umsetzung der Wirklichkeit in Gedanken berechtigt sei. Das Denken kann demnach nicht ein reiner und freier Act des subjectiven Geistes sein, sondern muß auf der Objectivität des Gedankens an sich begründet sein. Hiernach hat das Denken zwei Seiten: 1) in Beziehung auf seinen Ursprung im Geiste ist es völlig abhängig, und 2) in seiner Beziehung auf die Außenwelt völlig frei. Wurde nun das erste Moment, die Abhängkeit des Denkens vom Absoluten geltend gemacht, so kann das Verhältniß des letztern gegen den endlichen Geist so erscheinen, als sei es die alleinige Ursache des Denkens, und als werde die Absolutheit beschränkt, wenn der Geist als freie Causalität neben ihm erscheine. Das Endliche ist so nichts anders als ein Modus des Absoluten, das Leben der Welt nur eine bestimmte Form des göttlichen Lebens, und das menschliche Denken nur ein Moment des göttlichen Denkens, kurz alles das, was endliches Sein und Thun scheint, ist in Wahrheit Sein und Thun Gottes. Dieses vorausgesetzt, wird sich folgendes Verhältniß zur christlichen Religion ergeben: Ist das menschliche Denken unmittelbar Offenbarung Gottes, so bedarf es keiner objectiven, für sich bestehenden und an bestimmte Organe geknüpften Offenbarung; sie erscheint von vornherein als überflüssig. Alles Historische in der göttlichen Offenbarung ist hiemit beseitigt; da es trotzdem im Glauben des Volkes besteht, so wird es erklärt aus der Auffassung und Umbildung der unmittelbaren Offenbarung Gottes vermittelst der Imagination. Von Christus bleibt nichts übrig, als die vage Behauptung, daß in ihm die göttliche Weisheit menschliche Natur angenommen habe, d. h. daß in ihm das vorausgesetzte Verhältniß zwischen dem Absoluten und dem Endlichen am reinsten sich darstelle. Die kirchliche Christologie dagegen heißt gerade ebensoviel, als der Cirkel habe die Natur des Quadrates angenommen. Nach dieser Seite also, der Abhängigkeit und Immanenz des menschlichen Denkens im göttlichen

tritt der vollendetste Gegensatz gegen die geschichtliche Offenbarung zu Tage; aber ganz dasselbe Resultat ergibt sich, wenn man den subjectiven Geist als das alleinige und freie Princip des Denkens auffaßt. Das Denken besteht dann darin, daß man einzelne Prädicate des Seienden zusammenfaßt, und realistisch aus diesen Prädicaten das Subject construirt. So gelangt der Geist lediglich aus und durch sich selbst auf synthetischem Wege zur Erkenntniß und zur Gewißheit von Gott als dem allerrealsten Wesen, und ist sofort im Stande, von diesem Begriffe aus das Verhältniß des absoluten Wesens zu den endlichen Wesenheiten in einer Reihe concreter Bestimmungen zu individualisiren, d. h. eine sogenannte natürliche Theologie zu schaffen. Hiemit verträgt sich nun allerdings ein positiver, auf Offenbarung begründeter Glaube, indem Gott als freies Princip sein Verhältniß zur Welt auch offenbaren kann, und was er offenbart, wird schlechthin über der natürlichen Religion hinausliegen, ohne dieser zu widersprechen. Allein offenbar sind die Grenzen zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion rein subjectiver Natur und von der besondern Beschaffenheit des erkennenden Geistes abhängig, und es fragt sich überhaupt, ob neben der natürlichen Erkenntniß Gottes auch noch eine übernatürliche Offenbarung desselben möglich und nothwendig sei. Diese Frage negativ zu beantworten, muß sich der denkende Geist um so mehr geneigt fühlen, als er an der Grenze seines Denkens gegenüber einer positiven Offenbarung, sich darüber Rechenschaft ablegen muß, wie er die Synthese seines natürlichen Gottesbewußtseins mit der göttlichen Offenbarung vollziehen soll. Je weniger nun die letztere ein bloßes Complement oder Lückenbüßer des Vernunftwissens sein kann, desto schwieriger ist der Zusammenhang zwischen beiden zu begreifen. Vor Allem fragt sich, wie der Uebergang aus der bloßen Vernunftreligion in die geoffenbarte gemacht werden solle. Antwortet man: durch den Glauben, so ist eben zu bedenken, daß dieser gerade das umgekehrte Verhalten zu Gott fordere im Vergleich mit der frühern, von Begriff zu Begriff fortschreitenden synthetischen Erkenntniß, und daß ein solcher Act nicht bloß äußerlich, sondern innerlich im Wesen der Vernunfterkenntniß selbst begründet sein müsse. Natürliche und geoffenbarte Religion bilden so eine scharfe Antithese zu einander, und die Philosophie steht ebenso, wie die Theologie, an der Frage nach der Erkennbarkeit einer Offenbarung, wenn es eine solche gibt. Offenbar ist diese Untersuchung über das Wesen einer geoffenbarten Religion an sich auch maßgebend für das Wesen der christlichen Religion, und es versteht sich daher ganz von selbst, daß das Verhältniß der ungläubigen Theologie zum Christenthume gänzlich von diesen philosophischen Untersuchungen über das Wesen der Religion an sich bedingt ist, daß jene im Grunde auf das Christenthum nur diejenigen Ergebnisse anwendet, welche durch diese in Betreff der Religion an sich aufgestellt sind. Darum haben wir auch zuerst die weitere Ausbildung des philosophischen Unglaubens zu verfolgen, und hiernach die Anwendung seiner Grundsätze auf die christliche Religion und die dadurch bedingten Formen des theologischen Unglaubens zu erkennen. Der weitere Verlauf des philosophischen Unglaubens kann nun nach den historischen Prämissen nicht zweifelhaft sein; er ist die consequente Durchführung derselben bis zu den in ihnen enthaltenen Folgesätzen, die in letzter Instanz immer die Unmöglichkeit einer Offenbarung Gottes involviren. Geht man nämlich von dem im Denken als einem freien Acte liegenden Momente der Autonomie des subjectiven Geistes in Bezug auf eine für sich bestehende Wirklichkeit aus, so bewegt sich die Erkenntniß in rein synthetischen Urtheilen, und es fragt sich daher, wie solche Urtheile a priori möglich sind. Da ihnen nun das empirische Moment der Erkenntniß rein äußerlich und fremdartig ist, so kann die Antwort auch unmöglich anders lauten, als daß beide Momente des synthetischen Urtheils: das freie Denken des Geistes und die Empirie von einander getrennt, und so ein Dualismus des Bewußtseins eingeführt werde, wornach das Denken bloß die

aprioriſchen Formen enthält, durch welche die Welt der Objecte Gegenſtand für den ſubjectiven Geiſt wird. Mit Gewißheit wird daher auch von dieſen weiter nichts erkannt, als was ſie für uns ſind; über ihr Anſich läßt ſich nichts beſtimmen. Auf die Offenbarung angewendet, heißt dieß nichts anders, als daß, wenn es eine ſolche gibt, ſie doch nur in der Form des menſchlichen Denkens gewußt werden könne, nicht aber nach ihrem objectiven Inhalte. Dogmen, welche eine beſtimmte und den Objecten ſelbſt entſprechende Erkenntniß Gottes und der Welt ausſprechen, ſind hiernach unmöglich. Nur ſoviel kann höchſtens zugegeben werden, daß, wie das natürliche Bewußtſein die Geſetze in ſich enthält, nach welchen das Individuum ſich in der Ordnung der natürlichen Dinge bewegt, ſo auch die göttliche Offenbarung nur diejenigen Geſetze verkünde, nach welchen der Menſch ſich in der moraliſchen Weltordnung als Selbſtzweck in Coexiſtenz mit andern Menſchen bewegt. — Geht aber ſo die Erkenntniß des Objectiven in einer ſubjectiven auf, ſo iſt es nur conſequent, wenn man ſofort dieſe ſubjective Erkenntniß auf ihr Princip, den denkenden Geiſt, das Ich zurückführt, um aus dem Weſen deſſelben ein Bewußtſein aprioriſch zu conſtruiren, durch welches genetiſch das gewöhnliche Bewußtſein um die Welt der Objecte erklärt wird. Aber in dieſem abſolut freien Setzen der Wirklichkeit bleibt das in den einzelnen Subjecten enthaltene abſolute Subject, und in den abſolut freien Handlungen die allgemeine moraliſche Weltordnung als ein dunkeler Punct zurück, indem dieſem Allgemeinen gegenüber das einzelne Subject ſich immer in abſoluter Abhängigkeit befindet und ſeine vollkommene Freiheit nicht realiſiren kann. Damit kommt denn das zweite Moment des Bewußtſeins, ſeine Abhängigkeit von einem präexiſtirenden Abſoluten zur Sprache, und es fragt ſich, wie und welches Bewußtſein des einzelnen Menſchen aus dieſer Abhängigkeit entſtehe. Hier kann man nun zunächſt nur die Thatſache dieſer Abhängigkeit conſtatiren wollen, und in einem edlen Abſcheu gegen alle Conſequenzen proteſtiren, welche das vermittelnde Denken aus derſelben zu ziehen bemüht iſt; allein offenbar vermag eine ſolche ohnmächtige Unmittelbarkeit nicht den conſequenten Fortſchritt des Denkens zu hemmen. Es wird nämlich das Abſolute als das Princip alles Seienden in dem Sinne gelten müſſen, daß es nicht bloß unmittelbar daſſelbe aus ſich ſelbſt ſetzt, ſondern auch ſich ſelbſt in ihm als das eigentlich Seiende geſtaltet. Da nun alles Seiende in den beiden Formen der Natur und des Geiſtes wirklich iſt, ſo iſt das Abſolute die reine und volle Indifferenz und Identität beider. Vollkommen abgeſchloſſen wird dieſe Betrachtung erſt, wenn in dieſem Werden des Abſoluten zugleich das geſchichtliche Princip zur Geltung kommt. Hiernach wird das Abſolute das in der Natur und Menſchheit ſich ſelbſt auswirkende und vollendende geiſtige Princip und Ziel ſein. — Es iſt überflüſſig, das Verhältniß beider philoſophiſchen Richtungen zum Chriſtenthum näher zu erörtern. Bei der erſtern liegt es auf der Hand, daß ſie der Offenbarung Gottes lediglich eine Religion innerhalb der Grenzen der menſchlichen Vernunft entgegenſtellen mußte. Die letztere redet zwar von einer Offenbarung Gottes in Natur und Geſchichte, und konnte dadurch einen falſchen chriſtlichen Schein um ſich verbreiten; allein da die ganze angebliche Offenbarung im Grunde nur Offenbarung Gottes an und für ſich ſelbſt iſt, ſo fehlt ihr die zweite, ebenſo weſentliche Seite des chriſtlichen Offenbarungsbegriffes, wornach die Offenbarung nicht um Gottes, ſondern um des Menſchen willen geſchieht. — Dagegen ſind nun die von dieſen Philoſophien erzeugten Formen der häretiſchen Theologie näher ins Auge zu faſſen. Es ſind dieß der Rationalismus und die pantheiſtiſche Orthodoxie. Das Gemeinſame beider iſt, daß ſie in dem vorhandenen Chriſtlichen das wahrhaft und an ſich Chriſtliche erſt entdecken müſſen. Dabei verfährt der erſtere hiſtoriſch, ſich an die hl. Schrift wendend und ſie nach den Fortſchritten, welche der menſchliche Geiſt ſeitdem in allen Zweigen des Wiſſens gemacht hat, erklärend und deutend, und dieſes ſo gereinigte und geläuterte Chriſtenthum iſt

das wahre, der Vernunft entsprechende Christenthum. Die pantheistische Scheinorthodoxie substituirt für die Vorstellung, d. h. den Glauben und die Dogmen der symbolischen Bücher den Begriff, d. h. den Pantheismus der Philosophie. Sie führt so zwar die alten gläubigen Formeln, aber mit einem ganz andern, entschieden fremden Inhalte im Munde. Das Bewußtsein aber, den wesentlichen Inhalt der ältern Theologie alterirt zu haben, bringt es mit sich, daß nun die frühern Untersuchungen der exegetischen Theologie über den localen und temporären Charakter der hl. Schrift und über ihren Zusammenhang mit den vorchristlichen Mythologien wieder aufgenommen werden. Die philosophischen Voraussetzungen bilden die Kriterien dieser Untersuchungen. Vor Allem stellt der Rationalismus die Inspiration, also die Offenbarung Gottes in den Aposteln und Evangelisten in Abrede. Demgemäß wird die hl. Schrift wie jedes andere profane Buch behandelt. Sie ist zwar die einzige und älteste Quelle des Christenthums, aber sie enthält auch zugleich die Vorurtheile ihrer Verfasser; diese, d. h. Alles, was den specifischen Charakter der christlichen Offenbarung ausmacht, müssen ausgemerzt werden, und was übrig bleibt, ist das reine, lautere, vernünftige Christenthum. Dieß geschieht nur allmählig, in demselben Grade nämlich, als sich das Wissen der Menschheit erweitert. Es gibt daher nichts durchaus Festes und Stabiles im Christenthum, sondern der jedesmalige Zeitgeist ist der berufene Interpret desselben. Die dogmatischen Formen wechseln je nach dem Stande der Cultur und Befähigung ganzer Zeitalter, wie einzelner Individuen, und hierauf beruht die Perfectibilität des Christenthums. So wird die Bibel zum bloßen Symbol der Vernunftreligion, dieses Ideals, welches fortwährend angestrebt wird, aber nie sich ganz in bestimmten und bleibenden Formeln aussprechen und fixiren läßt. Was sich nicht mit den Ansichten der Wissenschaft reimen will, wird für Sage erklärt, wie der mosaische Schöpfungsbericht, oder als Thatsache geleugnet oder in einem andern Sinne gedeutet, wie die Erzählungen von Wundern und Weissagungen, deren Beweiskraft für die Wirklichkeit einer göttlichen Offenbarung jedenfalls in Abrede gestellt wird. Christus ist nicht Gott; höchstens mag er dem Ideale eines moralischen Menschen weit näher gekommen sein, als die meisten andern Menschen. Die Gnade ist die naturgemäße Wirksamkeit der göttlichen Vorsehung. Kurz der Rationalismus ist die consequent durchgeführte Auflösung der Synthese des Göttlichen und Menschlichen, wie sie real als katholische Kirche existirt, und so das eine Extrem, in welches die Grundsätze der Reformatoren auslaufen mußten. Das andere Extrem wird von der pantheistischen Orthodoxie repräsentirt, welche zwar das Historische am Christenthum bestehn läßt, aber nur als leere Form, als unangemessene Vorstellung, welche nach den Paragraphen der Hegelschen Encyklopädie interpretirt wird, d. h. den ihr angemessenen Inhalt empfängt. Hiernach bleibt nichts übrig, als das Historische der christlichen Religion unter dem Gesichtspuncte der heidnischen Mythologie zu betrachten, und ihr einziger Vorzug vor dieser besteht darin, daß sie das Göttliche unter dem entsprechendsten Symbole, dem menschlichen Geiste, angeschaut hat. In Wahrheit nämlich ist Alles, die gesammte Wirklichkeit göttlich, insofern sie ein nothwendiges Moment im göttlichen Leben und in der Selbstverwirklichung des Absoluten ist, wodurch der Begriff der Schöpfung und die creatürliche Seite am Wesen der Kirche zerstört wird. Indem sich diese Ansicht mit der gesammten bisherigen Auffassung des Christenthums in Widerspruch setzte, mußte sie nothwendig als Kritik auftreten mit der Aufgabe, nachzuweisen, daß die gesammte bisherige Entwicklung in Schöpfung und Geschichte lediglich negative Bedingung des Hegelschen Pantheismus sei, alle Religion sich folglich in diesen auflösen müsse. Dieser pantheistische Rest ist das Bleibende am Christenthum, alles Uebrige von der hl. Schrift an bis auf den letzten Dogmatiker gehört der Vorstellung an, ist Product der dichtenden Phantasie. Von hier bis zum vollendeten Unglauben ist nur ein Schritt.

Ein der Welt immanenter Gott ist in Wahrheit nicht Gott; die Vorstellung aber von Gott als für sich seiende Person ist Product der das eigene Wesen des Menschen hypostasirenden und in dieser Anderheit als existent anschauenden Phantasie. Seitdem sich der menschliche Geist auf diesem Selbstbetruge, den er seit Jahrtausenden an sich geübt, ertappt habe, sei es mit dem Theismus und der Religion für immer vorbei, und das ontologische Argument, bemerkt Feuerbach, sei nicht eher concludent, bis das allerrealste Wesen Object der Sinne geworden sei. — Ist nun der Ursprung aller Religionen wesentlich gleich, und gehen alle aus dem Gemüthe des Menschen hervor, so hat natürlich auch das Christenthum nichts vor allen übrigen Religionen voraus. Der pantheistische Unglaube ist so das Princip einer neuen Aufklärung geworden, dessen Tendenz darauf gerichtet ist, aus dem Chaos aller historisch wirklichen Religionsformen die wahre Religion, die Religion an sich oder der Zukunft zu entdecken. Zunächst aber hat diese Verleugnung alles Christlichen und die Auflösung aller geschichtlichen Thatsachen und Voraussetzungen des Christenthums die Folge gehabt, daß Viele aufmerksam geworden sind auf die Principien, welchen solche Folgesätze entstammen, und sich entschiedener wieder dem Glauben und einem bestimmten Lehrinhalte zugewendet haben. Consequente Naturen können nicht anders, als bis zur verlassenen katholischen Kirche selbst zurückgehen. Inzwischen trifft auch der aufgeklärte Unglaube durch den Sensualismus seiner Erkenntnißlehre alle Anstalten, sich selbst im Principe zu vernichten und zum absoluten Nichtwissen, zum Skepticismus fortzugehen. Durch den Sensualismus ist nämlich das Denken, mit dem Denken aber der Act, durch welchen Bewußtsein entsteht, und damit also die Möglichkeit eines bestimmten, sich zu den Objecten wesentlich gleichmäßig verhaltenden Bewußtseins geleugnet. Dieses ist vielmehr ebenso fließend, ebenso stetem Wechsel und unaufhörlicher Veränderung unterworfen, wie die Welt der Objecte und die Beziehungen derselben zur sinnlichen Natur des Menschen. Hiegegen ist geltend zu machen, daß in jedem Wissen des Geistes schon ein Wissen an sich, in jedem Denken schon ein Gedanke an sich enthalten sei, daß es also eine objective Gedankenwelt gebe, welche, wie das Denken des Geistes selbst, ihr Princip im absoluten Geiste, in Gott habe. Hiedurch ist eine allem wirklichen Bewußtsein vorausgehende Urbeziehung zwischen Gott und Mensch erkannt, welche nach ihren beiden Factoren untersucht, ein Gottes- und Weltbewußtsein ergibt, welches genau dem christlichen entspricht. Und so dürfte denn auch mit dem Skepticismus, der völligen Vernichtung des eigenen Denkens als des Actes, wodurch Bewußtsein entsteht, für die ungläubige Philosophie der Wendepunct gekommen sein, wo sie die Objectivität des Gedankens anerkennt und, indem sie das subjective Denken als Princip derselben leugnen muß, sie auf ein objectives aller Wirklichkeit präexistirendes, freies Princip, auf Gott als absoluten Geist zurückführen muß. Hiernach wird das menschliche Bewußtsein an sich in der unmittelbaren Beziehung seiner selbst auf Gott als Princip und Ziel des Menschen, also in einem Bewußtsein bestehen, welches in der katholischen Kirche verwirklicht vorliegt. [Hagemann.]

Ungläubigkeit, s. Infidelität.

Unglück, s. Glück.

Uniformitätsacte. Unter den vielen Gewaltsmaßregeln der politischen Obrigkeit in England, alle Staatsangehörigen für die vom Gesetz etablirte Kirche zu pressen, nimmt die Uniformitätsacte eine vorzügliche Stelle ein. Sie war gegen die protestantischen Nonconformisten besonders die Presbyterianer gerichtet. Im J. 1662 erschien sie, vom Parlament erlassen, und verordnete, alle Prediger hätten bis zum 24. August d. J. ihren Beitritt zur englischen Liturgie zu erklären; Keiner dürfe das Abendmahl austheilen, der nicht von einem Bischof geweiht sei. Die Folge davon war, daß am bestimmten Tage mehr als 2000 nonconformistische Prediger ihr Amt niederlegten und lieber vom Almosen lebten, als daß sie

sich dem ihnen verhaßten Ritus anbequemt hätten. Erst unter Wilhelm III. erhielten die so gedrückten Nonconformisten durch das Toleranzedict von 1689 wieder dauernde Ruhe. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformat. VIII. 418; und die Artikel: Großbritannien Bd. IV. S. 798 und Elisabeth, Königin von England.

Unigenitus (Bulle), s. Jansenismus, Graveson und Utrecht.

Unio beneficiorum, s. Kirchenamt.

Unio hypostatica, s. Communio naturarum, Communicatio idiomatum, Ephesus (dritte allgem. Synode Bd. III. S. 607), Monophysiten, Substanz, Tritheismus und Ubiquität.

Union, protestantische, s. dreißigjähriger Krieg.

Unionsedict in Frankreich, s. Hugenotten.

Unionsversuche, s. Religionsvereinigungen, Agende, protestantische, und Scheibel.

Unirte Griechen. Man versteht unter der griechischen Kirche überhaupt ein Dreifaches: a. die alte Kirche des Orientes, in welchem die griechische Sprache und Sitten herrschend waren, und jener eine eigene Kirchensprache, ein eigenes liturgisches und rituelles Gepräge und eine ebenso eigenthümliche Disciplin zu wege brachte; b. die von Constantinopel ausgegangene Ausscheidung aus der allgemeinen Kirche, die schismatisch-griechische Kirche; c. den Theil der früher schismatischen Kirche, der zur Einheit mit der katholischen Kirche zurückgekehrt ist und in dieser — unter Vorbehalt der eigenen Kirchensprache, Liturgie und Disciplin — beharrt, die unirten Griechen oder die Katholiken griechischen Ritus. — Wie die alte Kirche des Orientes nicht aus lauter griechischredenden Völkerstämmen bestand, und neben dem griechischen auch andere Sprachidiome für den Cultus hatte, so zählen zu der schismatisch-griechischen Kirche in bei weitem größerer Kopfzahl andere nichtgriechische, namentlich slavische Völkerstämme mit ihrer eigenen Cultussprache z. B. die Russen, Serben u. s. w. Darum hat man auch dem Ausdrucke: Unirte Griechen keineswegs eine ausschließlich, oder auch nur vorwiegend griechisch- oder byzantinisch-nationale Bedeutung unterzulegen, sondern in demselben einfach jene Christen zu verstehen, welche nach längerer oder kürzerer Vereinigung mit der schismatischen in den Schooß der römisch-katholischen Kirche zurückkehrten, ohne jedoch ihre alte Liturgie, Disciplin und Kirchensprache, mochte diese die alte griechische, oder die cyrillisch-slavische (s. d. Art. Mähren), die daco-romanische gewesen sein, je aufzugeben. Was die Eigenthümlichkeiten der unirt-griechischen Kirche in liturgischer und disciplinärer Beziehung, ferner die Trennung (Schisma) von und die Wiedervereinigung (Union) mit der römischen Kirche im Allgemeinen und Besondern betrifft, können wir einfach auf die Artikel: Griechische Kirche, Neugriechische Kirche, Liturgien, Russen, und andere hieher gehörige Artikel verweisen. Nur in statistischer Beziehung möge hier stehen, daß Unteritalien etwa 80,000 unirte Griechen in Calabrien und Apulien zählt, daß Oestreich deren über 4 Millionen, Polen in den vereinigten Diöcesen Chelm und Belzi aber 250,000 hat, und daß ihre Anzahl in Rußland sich gegenwärtig nicht sicher bestimmen läßt. — Der Ausdruck: unirte Griechen, wird übrigens am häufigsten in Oestreich gebraucht. In diesem großen Reiche haben die Katholiken griechischen Ritus ihre Wohnsitze östlich vom 38. Längengrade in Galizien, Ungarn und Siebenbürgen über einen Flächenraum von 5545 teutschen Quadratmeilen ausgebreitet; sporadisch finden sie sich noch in Slavonien, Kroatien, Krain, der Slucner Militärgrenze und Dalmatien, doch ist ihr Kern in Galizien und — durch das nordöstliche Ungarn herab — in Siebenbürgen. In nationaler Beziehung theilen sie sich in Romanen (Walachen — in Siebenbürgen und dem

östlichen Ungarn) und in Ruthenen (Kleinrussen — in Galizien und dem nordöstlichen Ungarn) mit einem verhältnißmäßig geringen Zusatze von Ungarn und Illyrern. — Die Romanen oder Walachen, d. h. die Völker, welche die heutige Walachei, die Moldau, Siebenbürgen und Theile vom östlichen Ungarn, der Bukowina, des Banates, Bessarabiens, Bulgariens, Macedoniens, Albaniens und Podoliens bewohnen, sind unzweifelhaft Nachkömmlinge römischer Colonisten, welche das Christenthum zuerst in jene Gegenden gebracht haben mögen. Schon um das J. 384 hatte das Walachenland seine Blutzeugen, z. B. den hl. Sabbas. Bis zum eilften Jahrhunderte lebten sie unter eigenen Königen und in Gemeinschaft mit Rom. Mit der hundert und fünfzigjährigen Herrschaft der Byzantiner wurde ihnen auch das Schisma aufgedrungen. Doch erbat sich ihr neuer König Joanniz von Innocenz III. die Union, Krone und Scepter, und so dauerte die Wiedervereinigung mit Rom selbst über die Zertrümmerung des bulgarisch-walachischen Reiches hinaus bis ins 16. Jahrhundert, indem noch auf dem Concil zu Florenz (s. d. A.) die Gesandten walachischer Fürsten und der walachische Erzbischof Damian zugegen waren. Zur Zeit ihres politischen Unterganges hatten die Walachen drei Metropoliten: zu Bukarestze, Carlsburg und einen dritten in der Moldau. Von dem um sich greifenden Protestantismus gedrängt, hatten viele der adeligen walachischen Familien in Siebenbürgen die Reformation angenommen; im Volke fand sie weniger Eingang, vollends nachdem Siebenbürgen an Oestreich gekommen war. Um diese Zeit bestanden auf dem heutigen östreichischen Gebiete neben dem Metropolitansitze zu Carlsburg die griechisch-katholischen Bisthümer zu Vaad, Szilwas, in der Marmaros und Munkacs. Größeres Unheil drohte der walachisch-katholischen Kirche in Ungarn von den griechischen Schismatikern (Raizen), welche um 1690 mit ihrem Patriarchen Arsinus Csernovics in das von den Türken verwüstete Ungarn einwanderten und von Kaiser Leopold I. Wohnsitze und die feierliche Garantie ihrer Religionsübung erhielten. Von da an beginnt ein beständiger Kampf zwischen den unirten und nichtunirten Griechen dieser Landestheile, welcher die katholische Kirche um die Hälfte ihrer Anhänger unter den Romanen brachte, bis herein in unsere Zeit dauerte, und erst seit wenigen Jahren sich merkbar zu Gunsten des Katholicismus wendet. Die Waffen und Mittel, deren die Schismatiker sich bedienten, um die Romanen zum Abfalle zu verführen, waren von jeher nicht edel; sie bestanden fast durchweg in Gewalt und Heuchelei. So vertrieb der schismatische Mönch Sophronius mit seinem in Siebenbürgen geworbenen Anhang um 1759 alle katholischen Priester von ihren Gemeinden und peinigte die standhaften Gläubigen in jeder ersinnlichen Weise. Die griechisch-unirten Bischöfe von Svidniz (Kreuz) und Syrmium wurden von ihren Sitzen vertrieben und ihre Güter zerstört. Die griechischen Katholiken der Bihar standen unter dem lateinischen Bischofe von Großwardein; um sie zum Abfalle zu verführen, legte der schismatische Bischof von Arad, Johann Martinovics, um 1713, zum Scheine das römisch-katholische Glaubensbekenntniß ab, und erhielt mit der Absolution von den kirchlichen Censuren durch Clemens XI. die Jurisdiction über die Romanen der Bihar. Er blieb aber nichts destoweniger auf seinem schismatischen Bischofssitz, und als sein schismatischer Nachfolger die Jurisdiction über die Biharer festzuhalten suchte, hingen nur noch drei Pfarreien an der Union (vgl. den Schematismus der griechisch-unirten Diöcese Großwardein vom J. 1845). Ueber den gegenwärtigen Stand der griechisch-katholischen Kirche bei den Romanen in Ungarn und Siebenbürgen und über ihre fünf Diöcesen: Munkacs (größtentheils aus Ruthenen bestehend), Eperjes, Großwardein, Kreuz und Fogaras unter dem lateinischen Metropoliten von Gran siehe den Artikel: Gran. — Offenbar jünger ist die Vereinigung der Ruthenen Galiziens mit der katholischen Kirche; sie reicht kaum über zwei Jahrhunderte hinauf. Die galizischen Ruthenen stehen unter dem Metropoliten von Lemberg (zugleich

Bischof von Kaminiek) und dem Bischofe von Przemysl desselben Ritus: Ueber ihren frühern und gegenwärtigen Stand siehe den Artikel: Lemberg. [Häusle.]

Unitarier. Unter diesem Namen werden in der Geschichte schon die alten Antitrinitarier des zweiten und dritten Jahrhunderts aufgeführt, insoferne sie nämlich nur Eine Person in der Gottheit annahmen (s. d. Art. Antitrinitarier); man nannte sie seit Tertullian auch Monarchianer, weil sie den Orthodoxen Polytheismus vorwarfen und sich allein für die rechten Monotheisten hielten. Im engern Sinne versteht man unter den Unitariern die Antitrinitarier der neuern Zeit, welche seit der Reformation des 16. Jahrhunderts in verschiedener Weise die orthodoxen Lehren von der Dreipersönlichkeit des Einen Gottes und von der Gottheit des Sohnes und hl. Geistes verwarfen und verwerfen. Ueber die Koryphäen dieser antitrinitarischen Richtung der neuern Zeit s. die Artikel: Antitrinitarier, Blandrata Georg, Denk Johannes, Gentile Johann Valentin, Joristen, Servet Michael. Blandrata und andere Antitrinitarier, von den Lutheranern und Reformirten allenthalben verfolgt und mit Gefängniß und Tod bedroht, fanden eine Zuflucht in Polen, wo König Sigismund II. August (1548—1572) durch seine Unentschiedenheit und Schwäche und der polnische Adel, der auf seinen Gütern und in seinen Gemeinden mit Paschawillkür hauste und die überall versprengten Häretiker mit offenen Armen aufnahm, allen Sectirern Thor und Riegel öffneten. So breiteten sich, besonders seit dem J. 1558, in welchem Blandrata nach Polen flüchtete, die Antitrinitarier in Polen immer weiter aus und machten insbesondere unter den Reformirten zahlreiche Eroberungen, so daß sie seit 1563 sich als eine eigene Gemeinde der Unitarier constituirten. In Siebenbürgen erlangte Blandrata, als Leibarzt des Fürsten Johann Sigmund, freie Religionsübung für die Unitarier 1571. Faustus Socinus (s. d. Art. Socin, Socinianer) gab seit 1579 den Unitariern in Polen einen festen Lehrbegriff und Kirchenwesen; seitdem hießen sie vorzugsweise Socinianer. Als eigene Secte hat sich übrigens der Unitarismus, Polen und Siebenbürgen abgerechnet (s. d. Art. Polen und Siebenbürgen), wenig verbreitet, da die Unitarier und Socinianer auch den Lutheranern und Reformirten als Unchristen galten und allenthalben Strafgesetze gegen sie erlassen wurden; doch gibt es noch jetzt unitarische Gemeinden in England (s. Lindsey), wo die Strafgesetze gegen sie erst 1813 abgeschafft wurden und in America (im Staate Massachusetts); in andern Ländern verschwanden sie nach und nach in den übrigen protestantischen Confessionen. Ist indeß der Unitarismus als Secte so ziemlich verschwunden, so hat er sich seit dem 18. Jahrhundert desto mehr als Ansicht bei den Protestanten ausgebreitet. [Schrödl.]

Universalismus hypotheticus, s. Confessiones Helveticae Bd. II. S. 776.

Universitäten. Diese gehören in mehrfacher Hinsicht in ein Kirchenlexicon; einmal, weil die ältern unter ihnen bis ins 16. Jahrhundert sammt und sonders, und viele derselben selbst später noch unter Mitwirkung der obersten Kirchenauthorität errichtet, von dieser in bevorzugten Schutz genommen, und als über die bloßen Diöcesangrenzen hinausgreifende, eigentlich clericale Institutionen in ecclesia universali betrachtet wurden; ferner weil die zum Protestantismus abgefallenen Universitäten in England und Teutschland noch heut zu Tage vielfältig vom katholischen Kirchengute zehren und weil an den im Jahrhundert des Philosophismus laisirten und in bloße Staatsschulen verwandelten katholischen Universitäten wenigstens die theologische Facultät noch jetzt zum Ressort der Kirche zählt; endlich weil man in der Gegenwart von kirchlicher Seite her gar verschiedene Wege einzuschlagen scheint um die Universitäten entweder auf ihre ursprünglichen Grundlagen zurückzuführen, oder durch die bischöflichen Lyceen und Seminarlehranstalten — nach der Analogie der alten Dom- und Klosterschulen — nothdürftig

zu ersetzen. — Was nun zuerst den Ursprung der Universitäten betrifft, so läßt sich dieser als ein idealer, und als ein geschichtlicher bezeichnen. Der ideale Ursprung der Universitäten liegt in dem natürlichen Streben des menschlichen Geistes nach der Erkenntniß, nach der Selbstverständigung über das, was uns in der Natur, in der Geschichte, in der Religion, in dem Wesen unseres eigenen Geistes gegenständlich gegenübertritt, in dem Durste und dem Hunger nach dem Wissen, welcher uns allen gleichsam eingeboren ist. *Πάντες ἄνθρωποι εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, sagt Aristoteles. Fast müßte ich fürchten, durch diese Darlegung des idealen Ursprunges der Universitäten eine widerliche Plattheit vorgebracht zu haben, wenn mir nicht die Gewohnheit aller ältern hieher bezüglichen Schriftsteller zu Hilfe käme, vermöge welcher diese selbst in der geschichtlichen Darlegung des Ursprunges der Universitäten bis auf die ältern und ältesten Völker der Erde zurückgehen zu müssen glaubten. So führt z. B. der eben so gelehrte als ehrliche Hermann Conring in den Supplementen zu seinen sieben Dissertationen: de antiquitatibus academicis, welche Ch. A. Heumann mit seiner bibliotheca historica academica im J. 1739 zu Göttingen herausgab, fast sämmtliche Benennungen, Einrichtungen, Insignien und Feierlichkeiten der mittelalterlichen Universitäten auf Analogien in den Propheten- und Schriftgelehrten-Schulen der Hebräer zurück. Der Reb (Rabbi) und der Doctor sind fast Synonyma, die Maranans der modernen Juden sind der Wiederschein des Magister der alten Universitäten. Ja er glaubt sich fast entschuldigen zu müssen, daß er in seinen antiquitatibus academicis nicht auch die antediluvianischen Schulen berührt habe (Supplem. II. S. 204 ff. Heumann), und erwähnt mit rührendem Ernste, daß nach der Ansicht mehrerer Kirchenschriftsteller die Engel des Himmels den Kindern Gottes Collegien gelesen haben. Daß ihm (Supplem. III. 206 f.) Kariath-Sepher nicht entgangen, läßt sich denken; ja selbst ein Blick auf die Grade der Mandarine im Reiche der Mitte schien ihm (Supplem. 210) nicht ganz überflüßig. Eben so beginnt der Geschichtschreiber der Pariser Universität, Cäsar Egassius Bulläus, seine bändereiche Arbeit mit einer Hinweisung auf die ältesten Academien Frankreichs, unter welchen die Academien der Druiden den ersten Platz einnehmen, und schreibt sofort die Gründung der Pariser Universität ganz unbedenklich Carl d. Gr. zu. Bekannt ist endlich die Naivetät, in welcher die landesherrliche Stiftungsurkunde der im J. 1365 errichteten Universität „ze Wienne ain hohe, gemaine, wirdige, und gefreyete Schule" errichtet wissen will, „da man nu fürbaß ewiklich nach solicher ordenung, und gewohnheit, als von alter des ersten in der Stat ze Athen der Hauptstat in Chriechen, darnach ze Rom in der Welte hauptstat, und darnach ze Paris in Frankricher Hauptstat unz her geschehen ist, lesen, leren und lernen sol, alle götliche erlaubte, und gewonliche Chünste von natürlichen guter sitte und gesatzten loüffen, und von geistlichen und weltlichen Rechten." — Die ideale Herleitung der Universitäten aus dem natürlichen Drange des menschlichen Geistes nach Erkenntniß und Selbstverständigung über das in der primitiven und secundären Offenbarung Gottes, oder in der Schöpfung und Erlösung Gegebene hat namentlich den modernen Universitäten überhaupt und den theologischen Facultäten insbesondere gegenüber in unsern Tagen eine wichtige Bedeutung. Man hat seit dem 16. Jahrhundert die Anzahl der Universitäten ungebührlich vermehrt, und diese selbst bei ihrer ganz natürlich verminderten Frequenz und oft höchst mangelhaften Ausstattung an Lehrkräften und Lehrmitteln von der Höhe eines wissenschaftlichen Areopags zu bloßen Staats- und Landesschulen herabgedrückt, welche fortan nicht die Wissenschaft als solche zu pflegen, sondern lediglich dem Brodstudium zu dienen hatten, und selbst dieses in dem Grade weniger zu leisten vermochten, als die mit der rührigen wissenschaftlichen Bewegung der alten Hochschulen Hand in Hand gehende fast geistliche Zucht und Disciplin vorweg an den protestantischen Landes- oder Staatsuniver-

sitäten aufgegeben und der alten Lehr- und Lernfreiheit eine völlige Meisterlosigkeit in jeder Hinsicht unterstellt wurde, als die alte ehrwürdige Bursa dem eben so wilden, als gemeinen Burschenleben Platz und Namen abtreten mußte, als an die Stelle der stetigen Uebung, Disputation, schriftlichen Arbeit und des periodisch wiederkehrenden Examens fast nur das bloße Hören und die leicht umgehbare Anwesenheit in der Vorlesung trat, als das moderne Privatdocententhum, dieses zucht- und methodelose Nachbild des alten Baccalaureates und Licentiates, mehr den büchermachenden Stubengelehrten, als den lehrtüchtigen Professor heranzog, als dieser häufig nicht mehr aus der Wahl der Facultät, sondern aus der Antichambre des Ministers hervorging. Was half es, daß man neben die moderne höhere Unterrichtsanstalt, die Universität, für die Pflege der Wissenschaft, als solcher, die Academie der Wissenschaften hinstellte, welche bei aller Regsamkeit des Forschens und Strebens, und bei ihren unläugbaren Verdiensten um die Sprach- und Naturwissenschaft, sowie um das historische Quellenstudium, weder nach der Art ihrer Zusammensetzung, noch nach ihrer nächsten Aufgabe, noch nach der Form, in der sie diese zu lösen sucht, die Gottesgelehrtheit, die Rechtswissenschaft und die Medizin nach ihrer Höhe, Breite und Tiefe zu ersetzen vermag. Im Interesse der theologischen Facultäten aber muß noch insbesondere auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Theologie, als Wissenschaft, und zwischen dem christlichen Religionsunterrichte, als solchem, und folglich zwischen dem academischen Lehramte und zwischen der Predigt des Evangeliums hingewiesen werden, da man eben so häufig, als offenbar das wissenschaftliche Princip und den wissenschaftlichen Ausgangspunct der Theologie mit dem Authoritätsprincipe des katholischen Katechismus verwechselt und so die Hauptfächer der Theologie lediglich in eine mehr oder minder erudite Exposition der fünf Hauptstücke des Katechismus, in eine mehr oder weniger glückliche Copie des größern katechetischen Werkes von Petrus Canisius verwandeln möchte. Es kann in der Gegenwart nicht bestimmt genug hervorgehoben werden, daß die kirchliche Lehrgewalt und die katholische Wissenschaft nicht reine Wechselbegriffe sind, daß die bischöfliche Cathedra kein academischer Lehrstuhl ist, daß Kirche und Schule in einem gewissen Sinne ebenso nebeneinander stehen, wie die göttliche Gnade und der freie Wille des Menschen, daß jene in fehlerloser Ueberlieferung ursprünglich und authoritativ zu lehren, zu leiten, und nöthigenfalls mehr negativ, als positiv zu berichtigen und zu normiren hat, was ihre freie und treue Tochter, die Schule, mit kindlicher Unterordnung, aber auch mit selbstbewußtem und selbstständigem Fleiße wissenschaftlich zu erkennen und ad hominem zu erweisen trachtet. Es muß besonders in der Gegenwart im Auge behalten bleiben, daß eben die vorhin bezeichnete Stellung der Wissenschaft zur Kirche im Laufe der Zeit die Universität über die engen und stillen Mauern der einzelnen Diöcesanschule hinausgeführt und so nicht vom Standpuncte einer bloßen Exemtion, sondern ganz naturgemäß in unmittelbare Beziehung zum Oberhaupte der Kirche gebracht hat, weßhalb denn auch die größten Päpste fortan bemüht waren, der kirchlichen Lehrauthorität ihre Rechte in einer Weise zu sichern, durch welche die der Wissenschaft eben so gemäße, als unentbehrliche freie Bewegung und Entwickelung nicht behindert wurde. Es darf endlich in unsern Tagen eben so entschieden, als bescheiden betont werden, daß die sogenannte bischöfliche Sendung zum theologischen Lehramte an der Universität nach älterer kanonistischer Anschauung in dem päpstlichen Cancellariate wurzelt und dem Wesen nach auf diesen zurückgeführt werden muß, wie die Denkschrift des bayerischen Episcopates vom 20. October 1850 ausdrücklich hervorhebt, und daß eben die höhere wissenschaftliche Aufgabe der theologischen Facultäten, wie eine Emancipation aus ihrem säcularen Zustande, so auch kirchlicher Seits eine Restitutio in integrum, nicht eine Verwandlung in eine bloße Domschule erfordert. — Den geschichtlichen Ursprung der Univer-

sitäten betreffend, muß vor Allem auf die Dom- und Klosterschulen (s. d. A.), als die unmittelbaren Vorläuferinnen derselben hingewiesen werden, um so mehr, weil diese, als rein kirchliche Institute zugleich die ausschließlichen Trägerinnen aller Bildung in der damaligen Zeit, ihren kirchlichen Charakter und ihre große Aufgabe an die freien körperschaftlichen Associationen (universitates) vererbten, welche sich seit dem zwölften Jahrhundert entweder auf der Unterlage einer Domschule oder um irgend einen hervorragenden Mann zu ordnen begannen, um nicht nur die clericalen Bildungszweige, sondern auch die allgemeinen Wissenschaften des Triviums und Quadriviums (s. d. A.), wie die Rechtskenntniß und die Heilkunde weiter zu führen, als dieses in den stillen Klostermauern oder in der lediglich propädeutischen Pflege der sogenannten freien Künste der Fall sein konnte. Die ältesten Universitäten sind nicht mechanisch zusammengesetzt, sondern organisch aus sich selber hervorgewachsen. Die auf ihrer Höhe stehende Macht der Kirche, der Innungsgeist und das freie Bürgerthum in den Städten jener Zeit nahmen allerdings einen sehr bestimmten Einfluß auf diese allmählige organische Gestaltung; dieser Einfluß war aber ein völlig naturgemäßer. An eine Geschlossenheit der Wissenschaften, an die moderne universitas literarum vel scientiarum, wurde damals nicht einmal gedacht; denn Paris war ursprünglich eine Schule für Theologie und Philosophie, Bologna für das römische Recht und Salerno für die Heilkunde. Der Ausdruck: Universitas bezeichnet nach Savigny, welcher im dritten Bande seiner „Geschichte des römischen Rechtes im Mittelalter" (2. Ausg. Heidelberg 1834) Cap. XXI. S. 152—421 eine zwar kurze aber gründliche Schilderung des ältern Universitätswesens geliefert hat, gar nicht die Schule als solche, sondern im ächt römischen Sinne die bei Gelegenheit einer Schule entstandene Corporation der Lehrer oder der Schüler, und unter diesen wieder der nach bestimmten Wissenschaftskreisen (Facultäten) oder nach Landsmannschaften (Nationen) zusammengehörenden Schüler, so daß man in Bologna ursprünglich bei der vorwiegend democratischen Richtung der italienischen Städte wohl eine Universitas Scholarium mit einem Rector aus ihrer Mitte, in Paris aber eine Universitas Magistrorum mit vorwiegend aristocratischer Verfassung trifft, weil die letztere schon durch die Natur und die Würde des theologischen Lehrstuhles bedingt schien, und daß man im Mittelalter zu Bologna wohl eine aus 17 Nationen bestehende Universitas Citramontanorum, so wie eine 18 Landsmannschaften in sich begreifende Universitas Ultramontanorum kannte und vollends von einer Universitas Juristarum, Artistarum und Theologorum, im geraden Gegensatze zu dem stets höchst relativen Begriffe der Universitas literarum, reden hörte, wobei bezüglich der Universitas Theologorum, welche in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts der Bologneser Rechtsschule angestiftet wurde, noch zu bemerken kömmt, daß sie, nicht wie diese dem Archidiaconus, sondern dem Bischofe der Stadt, als hiezu verordnetem päpstlichen Kanzler, untergeben war, und wesentlich eine Universitas Magistrorum bildete. Im Gegensatze zur Universitas, als Corporation, hieß die Schule oder Lehranstalt anfänglich Schola, ein Terminus, der später auf die Vorlesung und den Hörsaal überging, und vom 13. Jahrhundert an der Benennung: Studium und Studium generale den Platz räumte, die wieder nicht von der Gesammtheit der Wissenschaften hergenommen war, sondern lediglich um anzudeuten, daß eine solche Schule neben den einheimischen auch fremde Schüler aufnahm, und weil die an ihr erlangten gelehrten Würden in der ganzen Christenheit amtliche Geltung und Anerkennung haben sollten. Die Bezeichnung der Schule mit: Archigymnasium und Academia ist vollends neuern Ursprungs. — Den Begriff der Facultäten möge uns Ch. A. Heumann aus seiner Praefatio zu Conring's: Antiquitates Academicae p. XIV sqq. leihen, wo er eben so umfassend, als gründlich, wenn auch etwas puristisch sagt: De Facultatis nomine ut initio dicam,

constat, Academias dividi solere in quatuor collegia, eorumque unumquodque vocari facultatem. Facultas, inquit Bulaeus in Hist. Acad. Paris. T. I. p. 251, est corpus et sodalitium plurium Magistrorum certae alicui disciplinae addictorum. Jam cum id nominis vehementer offendat aures Latinas, quis non gestiat cognoscere, qui factum sit, ut facultatis nomen inderetur collegio et quidem in solis Academiis? Aperiam igitur hujus appellationis originem. Accidit videlicet initio in tenebris scholasticis, ut quaevis scientia nominaretur facultas. Cum enim Graeci aliquando dicant *δυναμιν* pro scientia (id quod nec inobservatum dimiserunt Budaeus et Henricus Stephanus) hinc in librorum Graecorum versiones facile pro scientia irrepsit facultas *). Placuit haec elegantia scilicet scholasticis, crebroque pro scientia dicere ipsis libuit facultatem. Erat ita initio ipsis usitatum, facultatem dicere pro scientia: ejusque rei exempla suppeditat nobis noster Conringius. In ejus quippe p. 56 occurrit lex Friderici I. Imp. commemorans „magistros in medicinali facultate legentes": et p. 148 Imp. Fridericus II. vult, in civitate Neapolitana esse Doctores et Magistros „in qualibet facultate." Eodem modo p. 373 nominat Innocentius IV. „magistros quarumcunque facultatum" et p. 387 Imp. Maximilianus jubet „candidatos honorum Academicorum rigorose examinari in ea facultate, quam edidicerint," ac in vetusto quodam diplomate laudari Professorem „facultatis grammaticae" cognovi ex Halmii Collect. Monument. T. I. p. 261. Similia exempla praebent literae Pontificum Clementis V. et Urbani VI. a Motschmanno productae in Erfordia literata T. I. p. 14. 19. 20. 26 et 27. (Auch die Erectionsbullen Papst Urbans V. v. 18. Juni 1365 und Urbans VI. vom 20. Febr. 1384 für die Wiener Universität sprechen erstere von einem Studium generale in qualibet licita (!) facultate, letztere aber von einem Studium generale (!) in theologia, das später einfach eadem facultas genannt wird). Eodem sensu Petrus Blesensis laudat fratris sui „scripta Theologicae facultatis" in epistola XCIII. p. 1012 Tomi XXIV. Bibliothecae Patrum maximae Lugdunensis. Sic etiam Lutherus in epistolis Marbachianis p. 3 se nominat „Decanum Collegii Facultatis theologicae", ibidemque commemorat „Collegium facultatis artium liberalium." Quam epistolam cum jure credam exaratam esse a Melanchthone, quippe qui solebat publica scripta componere, simul hinc colligo, eum pro barbaro nomine Facultatis Theologicae tolerabilius dicere maluisse, Collegium facultatis (id est, scientiae) theologicae. Ac edens quoque Melanchthon a. 1546 „Leges Academiae Wittenbergensis" ibi exhibuit etiam „statuta Collegii facultatis Theologicae" itemque „Leges Collegii facultatis liberalium artium, quas Philosophia continet." Doceant igitur nos duo haec loca, initio scientias dictas fuisse facultates; postea accidisse, ut illud collegium Magistrorum, quod quamcumque scientiam tractaret, acciperet nomen Facultatis, proque Collegio Philosophorum vel Theologorum diceretur „Facultas Philosophica, Facultas Theologica." — Wenn nun schon den Begriffen der Universität und der Facultät das Merkmal der corporativen Einigung, der Innung wesentlich ist, so kehrt uns dasselbe auch bei allen jenen Begriffen wieder, welche sich an den ältesten, aus freier Association entstandenen Universitäten geschichtlich nachweisen lassen. So sind die gelehrten Grade (s. d. A.) des Baccalaureates, des Licentiates und des Doctorates ursprünglich nichts anderes, als eine mehr oder minder vollkommene Admission oder „Promotion" zum academischen Lehramte, eine feierliche Cooptation in den betreffenden Facultätskörper, und selbst die Zucht, unter welcher der lehrende Baccalaureus oder Licentiatus stand, zeugt abermals von

*) Sic v. c. *δύναμις πολιτική*, scientia politica, apud Plutarch. libr. de educ. cap. X. 9. Etiam Quintilianus habitum scientiae practicum vocat facultatem, Dialect. cap. XXXIII. 4: id quod et Aristoteles facit Topic. lib. VI. cap. 5 ita scribens: *Πᾶσα ἐπιϛήμη καὶ δύναμις τȣ̃ βελτίϛȣ δοκεῖ εἶναι.*

dem corporativen Geiste, der die Freiheit fortwährend durch die gute Ordnung zu erhalten trachtet *). Nicht minder weisen die verschiedenen Aemter und Würden,

*) Das Nöthige über den Ursprung, über die Befugniß, die Aufgabe und Bedeutung des Doctorates in ältester und neuerer Zeit ist bereits in dem Artikel: Grade, gelehrte, wenigstens im Hinblicke auf den juridischen Doctorgrad und die Universität Bologna, beigebracht worden; zur Ergänzung möge jedoch in Betreff des Baccalaureates nachgetragen werden, was ich bereits in der „Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie". Wien 1852. 2. Bd. 2. Heft S. 344 ff. als Anmerkung zu Dr. Hasel's wackerer Abhandlung „über die geschichtliche und rechtliche Stellung der Universität in der Kirche" beigefügt habe: Ohne uns in den Streit, wie viele und welche Grade es ursprünglich gegeben habe, oder ob das Baccalaureat ein wirklicher academischer Grad sei oder nicht, weiters einzulassen, wollen wir hier nur im Kurzen nach Meiners Geschichte der Universitäten (Bd. I. S. 77 ff.; Bd. II. 238—242. 251) und nach Savigny (Bd. III. 238—242. 245) über die Abstufungen der academischen Ehren folgendes bemerken: Die academischen Grade scheinen ursprünglich von der sogenannten Artisten= (Septem Artium Liberalium d. i. Trivium: Grammatik, Rhetorik, Dialectik; + Quadrivium: Arithmetik, Geometrie, Musik, Astronomie) oder philosophischen Facultät aus= und erst später in die andern Facultäten übergegangen zu sein. Die erste academische Stufe war das Baccalaureat. Die Etymologie des Wortes Baccalaureus oder Baccalarius ist zweifelhaft (vergl. darüber Ducange V. Baccalarii und Savigny III. 240). Im Französischen bezeichnete man nach Buläus (II. 680) mit dem Worte: Bachelier reife, ausgebildete Leute von beiderlei Geschlecht, ferner die Lehrlinge von Handwerkern, welche ausgelernt aber noch nicht aufgeschworen hatten, endlich junge Krieger, die sich durch kriegerische Uebungen und Fertigkeiten der Ritterwürde näherten. So ging der Name auf Scholaren über, welche eine bestimmte Zeit hindurch die Vorlesungen ihrer Lehrer gehört hatten und in einer vorgängigen Prüfung von diesen würdig befunden wurden zu „determiniren", d. h. die in der Fastenzeit üblichen Disputirungen vorzunehmen, welche man „Determinatio" nannte, und welche in der Erklärung und Vertheidigung logicalischer Kunstausdrücke bestanden. Nach glücklich überwundener Determination erhielt der Candidat die prima laurea oder den Titel: Baccalaureus simplex mit dem Rechte eine runde Cappa zu tragen, die Messen seiner academischen Nation zu besuchen und selbst Vorlesungen zu halten (incipiendi in Artibus. Bulaeus II. 684). Die Baccalaurei gaben ihre Lectiones gewöhnlich in den Auditorien ihrer Lehrer, und wiederholten entweder die Vorlesungen derselben für Ungeübtere, oder legten auch solche Bücher aus, die von den Meistern selbst gewöhnlich nicht vorgelesen wurden. Nebenbei besuchten sie aber auch noch selber die Vorlesungen ihrer Lehrer als Scholaren. Wenn sie dieses Lehren und Lernen durch einige Jahre fortgesetzt hatten, bewarben sie sich um die nächst höhere Stufe des Licentiates. Sie hatten jedoch ein dreifaches Stadium des Baccalaureates bis zum Licentiate durchzumachen. Wenn sie nach dem durch die Determination erworbenen einfachen Baccalaureate Vorlesungen und Uebungen (Cursus) zu halten anfingen, so wurden sie Baccalaurei currentes genannt. In der Theologie hieß ein Baccalaureus currens gewöhnlich auch biblicus, namentlich derjenige, welcher nach Anweisung der Facultät und unter Leitung eines Magisters, der deßhalb Pater (oder Magister suus) genannt wurde, (cursorische?) Vorlesungen über einzelne Bücher der hl. Schrift unternommen hatte. Der Baccalaureus biblicus wurde, wenn er die vorschriftmäßigen Vorlesungen über die Bibel vollendet hatte, sofort wieder von der Facultät mit der Erklärung eines oder mehrerer Tractate aus dem Magister sententiarum (aus der Summa des Petrus Lombardus) beauftragt, und hieß nunmehr Baccalaureus sententiarius. (Analog zu dem Baccalaureus currens biblicus und sententiarius in der theologischen, gab es in der philosophischen Facultät einen Baccalaureus cursista und textualis.) Nach Beendigung dieser Vorlesungen wurde der Sententiarius zum Baccalaureus formatus promovirt. Diese Stufe wurde manigfach als Laurea secunda betrachtet. Die Terminologie ist hier jedoch nicht fest. Später verstand man unter Laurea prima jedenfalls alle Stadien des Baccalaureates zusammengenommen, entweder im Gegensatze zum Licentiate, das sofort Laurea secunda hieß, oder im Gegensatze zum Doctorate, als der Laurea suprema. Der Baccalaureus formatus ward nunmehr Candidat für das Licentiat indem er den Disputationen und andern academischen Handlungen fleißig beiwohnte und unter den Augen seiner Lehrer privatim und öffentlich zu lehren fortfuhr. In Wien mußte ein Baccalaureus Theologiae den ganzen Magister Sententiarum beendigt haben, ehe er für das Licentiat sich melden durfte. Wenn also der Candidat von der Facultät, über sein Ansuchen um die Zulassung zum Licentiate, für würdig erkannt worden war, so präsentirten ihn die Lehrer oder Meister (Doctores sive Magistri regentes) dem vom Papste bestellten Kanzler, damit dieser ihm die Licenz ertheile. Der

bezüglich der Leitung der ganzen Universität und aller ihrer Theilkörper auf den wesentlich corporativen Charakter der ältesten Universitäten. An den ältesten italienischen Hochschulen, z. B. in Vercelli und Padua bestanden, da sie wesentlich universitates scholarium bildeten, zeitweilig sogar drei und vier Lectoren neben einander, nämlich Einer für die Cismontaner und drei für die mehrgliedrigen Ultramontaner (Savigny III. 309 ff.); doch galt der Rector bald an allen Hochschulen als das aus freier Wahl für eine halb-, später ganzjährige Periode hervorgegangene Haupt der ganzen, aus den verschiedenen Facultäten und academischen Nationen sich ordnenden und einigenden Universität. Er war zugleich der Präses der obersten academischen Behörde, des Consistoriums oder Senates. Der Rector wurde in Paris lediglich aus der Artistenfacultät genommen, während an andern Universitäten ein Turnus der Facultäten aufkam. Aber auch dieser Umstand zeugt für die corporative Eigenschaft der alten Universitäten, inwiefern nämlich die Pariser Hochschule aus einer Schule der freien Künste hervorgegangen

---

Kanzler hatte sich nach dem Namen, nach dem Vaterlande, nach der ehelichen Geburt, nach den Lehrern und nach der Rechtgläubigkeit des Candidaten zu erkundigen, seine Geschicklichkeit zu prüfen oder prüfen zu lassen und endlich dem Würdigbefundenen aus apostolischer Vollmacht die Licentia (ein römisch-militärischer Ausdruck) zu ertheilen, welche für ihn die Entbindung von aller fernern Aufsicht der Lehrer und von den Pflichten der Lernenden in sich enthielt und ihn ermächtigte, allenthalben als vollendeter Mann zu lehren (Bulaeus II. 681. 685). Zum Grade eines Doctors oder Magisters (laurea suprema) wurde der Licentiat sofort durch die Ueberreichung der Magistral- oder Doctoralinsignien oder durch die sogenannte Birretation promovirt. Diese Ueberreichung der Doctoralinsignien geschah öffentlich durch die Lehrer des Licentiaten gegen Erlegung einer bestimmten Taxe. Sie brachte ursprünglich die Cooptation des Candidaten in das Facultätsgremium mit sich. — Als im Laufe der Zeit die Anzahl der Candidaten für die academischen Grade sich mehrte, und die gute Ordnung an der Universität selber die Dispensation der Candidaten von dem wirklichen Lehren eben so räthlich erscheinen ließ, wie die Abtrennung der Promotion von der später folgenden Cooptation in den Facultätskörper, so trat an die Stelle der Vorlesungen pro Baccalaureatu biblico et sententiario, so wie für das Licentiat und Doctorat allmählig und häufiger eine öffentliche Disputation, z. B. über einen einzelnen Tractat aus der Summa des hl. Thomas (der sog. Actus parvus), oder über die ganze Summa (der sog. Actus magnus „ex universa Theologia"), und zwar vor der eigens hiezu eingeladenen und versammelten Promotionsfacultät, welche sowohl aus lehrenden, als besonders cooptirten nicht lehrenden Doctoren bestand, weßhalb denn auch der Actus parvus und magnus, wie das nachfolgende Examen, und das eigentliche Rigorosum vorzugsweise ein Actus Facultatis — im Gegensatze zur Promotion, als einem Actus Universitatis — genannt wurde. Hatte der Candidat in Actu parvo entsprochen, so mußte er noch ein Examen aus dem von ihm gewählten Tractate bestehen, um so z. B. bei der Theologie unmittelbar nacheinander zum Baccalaureus biblicus, sententiarius und formatus creirt zu werden. Nach dem günstig ausgefallenen Actus magnus aber wurde der Candidat dem Kanzler für das Rigorosum präsentirt. Dieses hieß bei der Theologie: Punctum oder Punctura, weil dem Candidaten der Licenz und der Doctorswürde durch loosartige Bestimmung vier Puncte aus den verschiedenen Theilen der Summa s. Thomae Aquinatis (I., II. 1., II. 2., III.) vorgelegt wurden, von denen er nach vierundzwanzigstündiger Vorbereitung je Einen viertelstündig zu erklären und viertelstündig gegen Einwürfe zu vertheidigen hatte. Der Kanzler oder sein Stellvertreter führte bei dem Punctum den Vorsitz, und wenn dieses gut abgelaufen war, so empfing der Candidat vom Kanzler das Signetum oder die Bona Nova, d. i. die Weisung an einem bestimmten Tage zum Empfange der Licenz bei ihm sich einzufinden (Meiners II. Bd. 293). Auf die feierliche Licenzertheilung folgte in Wien (durch Jahrhunderte in der St. Stephanskirche!) meistens unmittelbar die Birretation oder die Doctoratspromotion durch den Facultätsdecan oder dessen Stellvertreter, so daß hier das Licentiat weniger, denn anderswo, als ein eigener academischer Grad, für sich abgeschlossen, hervortrat. — Die Titel des höchsten gelehrten Grades: Magister und Doctor waren ursprünglich gleichbedeutend und wurden promiscue gebraucht. Doch kam der erstere zuerst bei den Juristen (Decretisten und Legisten s. d. A.) und Medicinern, später bei den Theologen und zuletzt bei den Artisten in Abnahme (Meiners III. Bd. S. 200—205), so daß er in neuester Zeit nur für chirurgische und medicinische Nebenfächer im Gebrauche blieb und als Grad jedenfalls unter dem Doctorate steht.

war, und als solche sich zuerst corporativ geeinigt hatte. An der Spitze der Facultäten finden wir die Decane oder Prioren, an der Spitze der academischen Landsmannschaften die Procuratoren, beide durch freie Wahl für ein halbes oder ganzes, später auch für mehrere Jahre gewählt und die letztern einen wesentlichen Antheil an der Rectorswahl behauptend. Die Mitglieder der Universität, nämlich die Corporationsvorstände, Lehrer, Doctoren und Scholaren hießen: „cives academici", und im Gegensatze zu ihren Vorständen schlechthin: „supposita universitatis". Die Geschäfte wurden gemeinsam in Universitäts-, Facultäts- und Nationscongregationen durch Votation erledigt. Im Laufe der Zeit verengerten sich die Universitätscongregationen nach den verschiedenen Ortsverhältnissen, namentlich nach der größern oder geringern Frequenz der Lehrenden und Lernenden, zu einem Plenum der Lehrenden und zu einem kleinern aus dem Rector, den Decanen und Procuratoren bestehenden Rathe, während die Facultäts- und Nationscongregationen in der Versammlung der lehrenden und nicht lehrenden Doctoren desselben Faches, oder derselben Nation sich abschlossen. Ein wichtiges Recht der Universitäts- resp. der Facultätscorporationen stellt sich ferner bei den ältesten Universitäten in dem Rechte der Selbstergänzung heraus. Dieses lag ursprünglich schon in dem Begriffe der Promotion zum Doctorate, so lange nämlich diese zugleich die Cooptation in die Facultät in sich schloß, und der „Doctor" oder „Magister novellus" vor der Promotion schwören mußte, durch ein oder zwei Jahre an der Universität zu lehren. Es trat aber noch insbesondere hervor, als Fürsten und Städte für bestimmte Lehrstühle eine jährliche Besoldung (stipendium) festsetzten, die Präsentation der besoldeten Lehrer aber fortan von der betreffenden Facultät unter der Leitung der obersten Universitätsbehörde vorgenommen wurde. Und nimmt man endlich zu diesem Allen noch das für die ganze Anstalt, wie für die einzelnen Facultäten geltende Recht, ihre eigenen innern Angelegenheiten selbstständig zu ordnen, sich selber Statuten zu geben, wirft man über dieß einen Blick in die ältesten Universitäts- und Facultätsstatuten von Paris und Bologna, nach deren Vorbild sich alle spätern Universitäten bis zum 16. Jahrhundert constituirten, so bedarf es keines weitern Nachweises über den Einfluß, welchen das Innungswesen des Mittelalters auf die Verfassung der ältesten Hochschulen geübt hat. Die alten Universitäten zählten zu den vornehmsten Corporationen im Reiche, und der König von Frankreich verschmähte es nicht, die Pariser Universität seine älteste Tochter zu nennen, die Erzherzoge von Oestreich ließen sich bei der Frohnleichnamsprocession durch den Universitätsrector mit den Facultätsdecanen vertreten. Der Zeit nach bildeten sich unter den verschiedenen Theilkörpern der Universität zuerst die Nationskörper, namentlich in Paris, wo wir eine französische, picardische, normannische und englische (später teutsche) Nation finden; dann schied sich daselbst die theologische aus der philosophischen oder Artistenfacultät, und in kurzer Zeit standen die vier Facultäten nach Fächern in die theologische, juridische (canonistische und legistische), medicinische und philosophische geschieden, aber auch wieder geeinigt sowohl durch das Band der die Mitglieder verschiedener Facultäten verknüpfenden und ineinander webenden Nationen, als zuletzt und zuhöchst durch die allen gemeinsame Rectorie und den aus dem Rector und den Consiliarien, d. h. dem Prorector (Vorgänger oder Stellvertreter des erstern), den Procuratoren, Decanen und Facultätssenioren bestehenden academischen Senat. — Parallel mit diesen Corporationsleitungen bildeten sich zur bessern Einhaltung der Zucht und Ordnung, für Aufenthalt und Unterhalt der Lehrenden und zum Lehramte sich Vorbereitenden die Collegien, für freie Wohnung und freien Tisch der ärmern Scholaren, die vielfältig von dem Nationsverbande oder besondern Bestiftungen abhängigen Bursen mit eigenen Hausprioren und Hausstatuten. (Vergl. dießfalls d. Art.: Oxford und Sorbonne.) — Nicht geringern Einfluß auf die Gestal-

tung der ältesten Universitäten übte ferner das freie Gemeindeleben der Städte. Dieses führte, wie wir bereits oben bemerkten, zuerst in Bologna zu einer fast democratischen Gliederung der Universitätsleitung, und zwar ohne wesentliche Gefahr, weil die Scholaren damals keine angehenden Jünglinge waren, sondern als reife Männer aus den edelsten Geschlechtern, als Domherren, Prälaten und Mitglieder aus Stiften und Klöstern, mit besonderer kirchlicher Ermächtigung, an die Hochschulen zogen, um die berühmtesten Lehrer ihres Zeitalters zu hören (s. d. Art. Domscholaster). Ueberall aber legte dieser Einfluß des freien Gemeindelebens die Anstellung der eigenen Amtleute und Diener (Syndici, Secretäre, Notäre, Massarii oder Cassiere und Pedellen) in die Hände der gesammten und der einzelnen Universitätscorporationen. Eben so nahe legte sich die genauere Ausbildung der eigenen academischen Gerichtsbarkeit, welche sich nicht bloß über die academischen Bürger, sondern auch über die „Supposita Universitatis" im engern Sinne, oder über die sogenannten Universitätsverwandten*) erstreckte. Es versteht sich übrigens von selber, daß hier zwischen dem privilegirten Gerichtsstande der Universität und ihrer Angehörigen und zwischen der Gerichtsbarkeit der Universität und ihrer Behörden über ihre Mitglieder unterschieden werden muß. Gerichtsbarkeit und Gerichtsstand theilten sich eben so wieder nach den Civil- und Strafrechtsfällen, bei welch letztern noch der Unterschied zwischen Vergehen und Verbrechen in Betracht kömmt. Diese Unterschiede traten bald an der alten Pariser Hochschule besonders klar hervor (Savigny S. 354—359). Auch war es ganz natürlich, daß sich bei der immer fester werdenden Gestaltung der academischen Corporationen, einerseits nach der Verschiedenheit der Fälle und der Universitätsangehörigkeit, des Klagrechtes oder der Klagbarkeit allmählig ein freilich nicht überall gleiches, aber doch sehr bestimmtes Recht herausbildete, andererseits aber die binnen kurzer Zeit sehr ausgedehnte Gewalt des Rectors und der Consiliarien (des Senates) nach und nach an verschiedene große und kleine academische Räthe, Gerichte, Comitia, Consilia, Congregationen, Consistorien, Convocationen, wöchentliche Gerichtssitzungen u. s. w. abgegeben werden mußte. Nicht minder muß hier auf die verschiedenen, oft sehr speciellen und eigenthümlichen Gesetze und Statuten hingewiesen werden, welche schon frühzeitig in Hinsicht der Kleider, des Aufwandes und Credites, gegen den Unfleiß, gegen unerlaubte Spiele und andere Ergötzungen, gegen Unzucht, gegen Studentenehen, gegen geheime Verbrüderungen, gegen Tumult, Duell u. s. w. bestanden. Endlich muß noch der verschiedenen academischen Strafen Erwähnung geschehen, als da sind: körperliche Züchtigung, Geldstrafen, Carcer, Verbannung (banitio), zeitweilige oder perpetuirliche Ausschließung von den Vorlesungen und Graden (privatio, relegatio, cum vel sine infamia), Entziehung der academischen Privilegien für academische Bürger und

*) Dahin gehörten vornehmlich alle Künstler und Handwerker, deren Arbeiten sich ganz allein oder unmittelbar und vorzüglich auf die Lehrer und Lernenden bezogen, und rücksichtlich welcher den academischen Obrigkeiten Alles daran liegen mußte, daß sie dieselben prüfen, verpflichten, ihr Verhalten regeln und richten konnten. Dergleichen waren die Abschreiber, Illuminatoren oder Miniatoren und Correctoren der Manuscripte, die Bücherverleiher (Stationarii oder Exemplatores), welche bezüglich der Correctheit ihrer Exemplare von den Peciariis (Pecia = Piece — 4 Blätter — ein halber Quaternus) überwacht wurden, die Commissionäre (Librarii) zum Verkaufe alter Bücher, die Pergament- und Papiermacher, die Pergament- und Papierhändler, die Buchbinder, und nach der Erfindung der Buchdruckerkunst, die Buchdrucker und Buchhändler, die Apotheker, Maler, Musiker, Kupferstecher, die Verfertiger mathematischer und optischer Instrumente; ferner die Bewohner der Collegien und Bursen, die Wärter und Diener der Universitätshäuser, der Convictorien und der wissenschaftlichen Institute, die Exercitien- und Sprachmeister u. s. w. Vergl. hierüber Meiners II. Bd. S. 127. — III. Bd. S. 324 bis 349. — Savigny S. 186. 464. 575—593.

Interdiction (sämmtlicher Wohnungen, Befugnisse, Arbeiten, Dienstleistungen u. s. w.) für Universitätsverwandte. Näheres über alles dieses findet sich bei Savigny III. Bd. §§ 63—66. 68—76. 102—106. 114. 116. 127. 128. 131—134. 145. 146. 150 und bei Meiners I. Bd. S. 7—169; II. Bd. S. 50—202; III. Bd. 6. und 7. Buch S. 50—198; IV. Bd. 12. Buch S. 1 bis 201. Es ist aber auch in einer „Geschichte der Entstehung und Entwickelung der hohen Schulen unseres Erdtheils", welche wie die des letztgenannten Verfassers in vier Bänden (Göttingen 1802—1805) besteht, am Platze, während hier die bloße Hinweisung mit der Bemerkung genügt, daß sich diese Zuständlichkeiten gerade bei den ältesten Universitäten, und zumeist in sehr frühen Zeiten herausgebildet haben. — Weit mächtiger, als das Innungs- und Gemeindeleben des Mittelalters, erwies sich der Einfluß der Kirche auf die Gestaltung der ältesten Universitäten. Durch diesen sind alle alten, vor dem Abfalle Luthers gestifteten und nicht mit oder nach diesem abgefallenen, ferner alle spätern bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in katholischen Ländern errichteten Universitäten in ihrer Gründung und ursprünglichen Verfassung, in ihren Stiftungen und Bewidmungen wesentlich katholische und geistliche Corporationen *), und es genügt für den Nachweis dieser katholischen und geistlichen Eigenschaft die Anführung der nachfolgenden, aus den Erectionsurkunden, Privilegien, Statuten und Annalen jeder einzelnen Universität mehr oder weniger ersichtlichen Vorgänge und Thatsachen: 1) Selbst die durch freie Association entstandenen oder aus einer Domschule erwachsenen ältesten Universitäten waren ursprünglich unter der Aufsicht des betreffenden bischöflichen Kanzlers, Archidiacons oder Scholasters, kamen aber bald unter den unmittelbaren Schutz des Papstes, der ihnen einen eigens von ihm bevollmächtigten Kanzler bestellte und diesem die Ueberwachung der academischen Promotionen, die sogenannte Licenzertheilung übertrug. So der Universität Bologna (s. d. Art. Grade, gelehrte). Der Pariser Hochschule widmeten besonders Innocenz III. und Gregor IX. dießfalls ihre Sorgfalt, nachdem ihr König Philipp August schon im J. 1200 die Befreiung von der weltlichen Gerichtsbarkeit ertheilt hatte. 2) Nur die Universität Neapel wurde (im J. 1224) einseitig von Friedrich II. errichtet; dieser Vorgang ist aber aus der Feindseligkeit dieses Kaisers gegen den Papst erklärbar und darum nicht maßgebend; vielmehr wurden mit der im J. 1233 gestifteten Universität Toulouse alle später errichteten Universitäten von der päpstlichen Bestätigung abhängig, da sie nach der mittlerweile näher ausgebildeten Rechtsanschauung nur durch diese als ein wirkliches Studium generale galten und des in der ganzen Christenheit gültigen und wirksamen Promotionsrechtes sich erfreuten. Dagegen finden sich bis zum Schlusse des 15. Jahrhunderts in Teutschland nur die Universitäten: Freiburg, Tübingen und Greifswalde zugleich mit

*) In neuester Zeit hat besonders F. J. Buß in drei umfassendern Schriften auf den katholischen Charakter und Zweck der Universitäten hingewiesen. Ihre Titel lauten: „Der Unterschied der katholischen und der protestantischen Universitäten Teutschlands, die Nothwendigkeit der Verstärkung der dortigen sechs katholischen Universitäten gegenüber den sechzehn protestantischen, insbesondere der Erhebung der ihrem katholischen Princip entrückten Universität Freiburg zu einer großen rein katholischen Universität teutscher Nation." (Freiburg Herder. 1846. VII. u. 528 S.) — „Die nothwendige Reform des Unterrichts und der Erziehung der katholischen Weltgeistlichkeit Teutschlands." (Schaffhausen. Hurter. 1852. VIII. und 479 S.) — „Die Reform der katholischen Gelehrtenbildung in Teutschland an Gymnasien und Universitäten; ihr Hauptmittel, die Gründung einer freien, katholischen Universität teutscher Nation." (Schaffhausen. Hurter 1852. VI. u. 528 S.) Möchten diese Schriften von den Männern gelesen werden, welche in katholischen Ländern das Unterrichtswesen zu leiten haben, und auch von jenen, welche in der Gegenwart mit einer bloßen Domschule auszureichen vermeinen! Vgl. hierzu d. A. Seminarium, clericalisches.

kaiserlicher Bestätigung. 3) Ebenso trifft man die Bestellung des päpstlichen Kanzlers bei allen vor dem 16. Jahrhundert errichteten Universitäten. 4) Bis zu diesem Zeitpuncte bezeichnen nicht bloß die päpstlichen Erectionsurkunden, sondern auch die sämmtlichen landesfürstlichen oder städtischen Stiftbriefe als besondern Zweck der betreffenden Universitäten die Förderung des katholischen Glaubens und Wissens, und lange vor der großen abendländischen Glaubensspaltung finden sich an einzelnen Universitäten besondere kirchliche Vorsorgen bezüglich der Orthodoxie der Promovenden und Promovirten. 5) Wie sich im Mittelalter die bürgerliche nach der kirchlichen Ordnung, die Handwerks- nach der Klosterverfassung gebildet hatte, so hat auch die älteste Universitätseinrichtung einen geistlichen Anstrich: der Rector und die Consiliarien mußten ursprünglich dem Clericalstande angehören und ehelos bleiben; Lehrer und Schüler hatten eine eigene clericale Kleidertracht; die sämmtlichen Universitätsglieder hießen: „Clerus Universitatis," die Universität selber führte das Prädicat: „clerica" oder „clericalis," die Wahl und Installation des Rectors verlief häufig in dem Dome oder in einer andern Kirche der Universitätsstadt; die Promotionen geschahen unter religiösen Formen und „auctoritate apostolica," meistens auch im Dome oder in einer andern Kirche und wurden mit Te deum und einer Dankmesse beschlossen. 6) Manche ältere Universitäten, z. B. Freiburg, Tübingen, Ingolstadt, sind geradezu oder großentheils aus geistlichem Gute fundirt. 7) Alle ältern Universitäten erfreuten sich gewisser geistlicher und weltlicher Privilegien, deren einzelne einen specifisch-kirchlichen Charakter dieser Anstalten voraussetzen oder eine rein geistliche Natur an sich tragen, z. B. die academische Gerichtsbarkeit, einschließlich der Strafgerichtsbarkeit über geistliche Mitglieder, die zeitweilige Enthebung lehrender und lernender Präbendare von der Residenz unter andauernder Perceptionsberechtigung, die Vorrechte des kirchlich-gültigen Doctorates bei Besetzung von Pfründen, die exemte Sicherstellung der Universitätsstiftungen u. s. w. 8) Alle ältern Universitäten hatten eigene Conservatoren der päpstlichen Privilegien, welche entweder vom Papste selbst bestellt oder mit dessen Erlaubniß von den Hochschulen frei gewählt wurden. So wurden schon im J. 1237 der Pariser Universität der Erzbischof von Rheims und der Dechant von Amiens vorläufig auf fünf Jahre, und später bald diese, bald jene Prälaten als Conservatoren gegeben, bis ihr im J. 1266 das Recht zu Theil wurde unter den Oberhirten der drei Paris zunächst gelegenen Bisthümer, Meaux, Beauvais und Senlis, Einen zum Erhalter ihrer Privilegien zu wählen. So erhielt die Wiener Universität im J. 1405 von Innocenz VII. das Recht der Selbstwahl ihrer Conservatoren, Ingolstadt aber im J. 1477 die Bischöfe von Augsburg und Freising als solche Bewahrer der päpstl. Universitätsrechte. Sprechen schon die Conservatoren für die besondere Stellung der Universitäten in und zu der Kirche, so noch mehr die Reformatoren und Visitatoren, welche von Päpsten und Concilien an die verschiedenen Universitäten gesendet wurden. So übte Innocenz III. an der hohen Schule zu Paris schon im J. 1215 durch den Legaten Robert Courçon das Reformationsrecht und im J. 1435 fanden sich über Auftrag des Concils von Basel zwei Visitatoren an der Wiener Hochschule ein. 9) Als kirchliche Körperschaften hatten einzelne Universitäten, bei der vorwiegend clericalen Eigenschaft ihrer Mitglieder, sogar das Recht sich erworben, dem Papste eigene Verzeichnisse würdiger Candidaten für Kirchenpfründen, den sogenannten Rotulus vorzulegen. 10) Wurden die meisten ältern Universitäten, als Gesammtheiten, nicht etwa bloß in ihren theologischen Facultäten, zur Entscheidung wichtiger kirchlicher Fragen, z. B. in dem abendländischen Schisma, bei Concilien beigezogen und von Päpsten und andern Kirchenfürsten zu theologischen Gutachten aufgefordert; einzelne aber, wie z. B. die Wiener Universität hatten, und zwar als Gesammtcorporation, nicht nur das allen übrigen zustehende Censurrecht, sondern auch

das Jus inquisitionis in haereticam pravitatem, nec non excommunicandi et absolvendi in quibusdam casibus. 11) Lebten alle ältern Universitäten auch äußerlich das Leben der Kirche mit. Dafür zeugen die ältern Universitäts-, Facultäts- und Nations-Statute, welche fast überall mit dem Titulus beginnen: „De his, quae morum sunt et divini cultus," ferner eigene Schutzheilige für die einzelnen Universitätskörper aufstellen, die öffentliche Theilnahme der Universität an den höhern allgemein kirchlichen Festen verordnen, selbst besondere Universitätskirchenfeierlichkeiten vorschreiben und noch überdieß das Gebet und Opfer für die verstorbenen Universitätsglieder empfehlen. — Wir haben bisher nur die ältern und größtentheils die ältesten Universitäten im Auge gehabt und vornehmlich ihre corporative Gestaltung anzudeuten versucht, nicht bloß darum, weil mit dieser zugleich die ausreichendste Bürgschaft für die Einheit, Reinheit, Gleichartigkeit, Harmonie und Universalität ihrer wissenschaftlichen, wie für Ernst und Ordnung ihrer erziehenden Thätigkeit gegeben war, also für Eigenschaften und Vorzüge, welche wir gerade an den modernen Universitäten schmerzlich vermissen: sondern auch deßhalb, weil diese corporative Gestaltung für alle später errichteten Hochschulen selbst bis in die neueste Zeit herein mehr oder weniger maßgebend blieb, ja von den jüngern Universitäten des 13., 14. und 15. Jahrhunderts fast buchstäblich auf- und angenommen wurde. Deßhalb kann man auch das Verhältniß der in dem vorhin bezeichneten Zeitraume fundirten zu den ursprünglich aus freier Association entstandenen Universitäten unbedenklich als das des bereits Fertigen zu dem erst allmählig Gewordenen ansetzen und die volle Bedeutung des Titels ermessen, welcher der ältern Hochschule als „mater" und der jüngern als „filia" zukömmt. So erkannte z. B. die Universität zu Wien fortan jene zu Paris als ihre „alma mater," und wenn sie auch Manches von der Verfassung der Hochschule zu Bologna, namentlich den Grundgedanken der Promotionsfacultät, in sich aufnahm, so galt ihr dennoch die Pariser Hochschule als eigentliches Muster. Die Wiener Hofbibliothek bewahrt zwei alte Codices, welche erstlich die Privilegien der Pariser Universität, namentlich die Privilegien der Päpste: Innocenz III., Honorius III., Gregor IX., Alexander IV., Honorius IV., Johannes XXI. (XXII.), ferner der Cardinäle und apostolischen Legaten Robert Courçon und Simon de Pria, sowie des Königs Philipp II. enthalten und dann in langer Reihe die allgemeinen und besondern Statuten dieser Hochschule selber bringen. Ohne Zweifel haben diese Codices als Vorlagen bei der Abfassung der landesfürstlichen Stiftungsurkunden, so wie der Statuten für die Wiener Universität gedient und dieser, Paris gegenüber, die Filiation erworben. Ein ähnliches Verhältniß waltet auch zwischen Wien, als Mutter, und zwischen Freiburg und Ingolstadt, als Töchtern, ob, und so verhält es sich wohl mit der Einrichtung aller übrigen bis zu der sogenannten Reformation gestifteten Universitäten, etwa mit der einzigen Ausnahme, daß sich bei der festen Ausgliederung der Universität in vier Facultäten und bei dem Zuwachse der jüngern Schwestern und Töchter das Institut der academischen Nationen weniger practisch erweisen mochte, und daß die einzelnen im Laufe der Zeit nöthig gewordenen Erweiterungen oder Abänderungen im Organismus der Mutteranstalt für die junge Tochter als ursprünglich maßgebend erschienen. Es finden sich allerdings, außer der Bestiftung und Errichtung, noch andere unterscheidende Merkmale der ältesten und der ältern Universitäten, so z. B. bei den ältern teutschen Universitäten die in den vier Facultäten ursprünglich beschlossene Totalität des academischen Wissens im Gegensatze zu den Specialschulen von Paris und Bologna, das Mitaufsichtsrecht des Landesherrn, als Stifter und Gründer, geübt und gehandhabt durch den landesfürstlichen Superintendenten, und allfällige Vorbehalte rücksichtlich der Lehrstuhlbesetzungen, der academischen Gerichtsbarkeit u. s. w. Dagegen standen die ältesten und ältern Universitäten gleich-

mäßig unter dem weltumstaltenden Einflusse, der neuerfundenen Buchdruckerkunst, insbesondere rücksichtlich der bedeutend erleichterten und gemehrten Zugänglichkeit der Bildungsmittel, sowie der geminderten Studiendauer. Ebenso wurde das den kirchlichen Privilegien der Allgemeingültigkeit und Universalität wenig entsprechende und insofern wirklich selbstsüchtige Princip der „Nostrification," vermöge welchem die einzelne Universität die von ihr Promovirten als „Doctores nostri" von den an andern Hochschulen Promovirten unterschied und letztere nur gegen den aus einer öffentlichen Disputation bestehenden „Actus Repetitionis" aufnahm, binnen kurzer Zeit zur nothgedrungenen Repressivmaßregel. Hatte endlich das unglückselige abendländische Schisma Mutter und Töchter noch rüstig und rührig gefunden, so sollte der classische Fanatismus der glaubens- und sittenlosen Humanisten, noch mehr aber „der Massenangriff auf den ganzen dogmatischen Bau der Kirche, sowie der finanzielle Angriff der Landeshoheit auf das Vermögen der Kirche," mit einem Worte, die sogenannte Reformation den Zerfall der ältesten und ältern Universitäten herbeiführen, um ihre jüngern Duodezschwestern zwillings- und drillingsartig ans Tageslicht zu bringen. — — Um nun an dieser für die Universitäten so verhängnißvollen Zeitwende auch noch der Schule die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken, wollen wir einfach auf den von uns schon öfter berührten Contrast hindeuten, welcher zwischen dem Glanze, der Freiheit, Zucht und Ordnung der alten und der neuen Schule obwaltet. Der Universalismus des Studii generalis und dessen bevorzugte Stellung in der Kirche, die körperschaftliche Unabhängigkeit der Universitäten von den bloß untergeordneten Gewalten des Diöcesanregimentes und der Landeshoheit *), die Rührigkeit des Lehrens und Lernens in Folge der jedem Doctor zustehenden Lehrberechtigung **), die Positivität des Lehrganges selber, vermöge

---

*) Je mehr sich die Universitäten an den kirchlichen Fragen, die auf den Concilien des 15. Jahrhunderts zur Sprache kamen, betheiligten, desto inniger ward ihr ursprünglicher Zusammenhang mit der Kirche, desto stärker das Bewußtsein ihrer selbst, als kirchlicher Corporationen, vermöge welchem sie sich dem Landesfürsten wie ein Kloster oder wie eine Pfründe ihrem Stifter und Patron gegenüber betrachteten. Als im J. 1464 Kaiser Friedrich IV. und im J. 1485 König Matthias Corvinus von der Wiener Universität den Eid der Treue verlangten, weigerte sich diese in beiden Fällen: „cum universitas *spiritualis* sit et de jure communi nullus spiritualium saeculari neque principi neque alteri obligari debeat." Und in der That verzichteten der Kaiser sowohl als der König auf ihr Begehren, jener ausdrücklich, dieser stillschweigend. Aber schon im J. 1495 leistete die nämliche Hochschule ohne Widerspruch den landesfürstlichen Regenten den Huldigungseid; es war damals der Humanismus schon zur Geltung gekommen, ja er hatte diese Regenten im J. 1497 sogar zu dem Versuche geführt, den Lehrstuhl des canonischen Rechtes ganz aufzuheben und dem erst seit dem J. 1494 an der Universität eingebürgerten römischen Rechte den Platz ausschließlich einzuräumen. Nil sub sole novum. Die Humanisten im J. 1853 geberden sich ebenso. Für sie hat die Wiener Universität weder eine Geschichte, noch einen kirchlichen (katholischen) Charakter. Sie datirt erst vom 28. September 1849, und ist lediglich „Staatsschule," nichts weiter. Dafür sind aber sie, die Humanisten, die wirklich und einzig „Conservativen" und die aus dem Auslande berufenen in ihrer Mitte noch überdieß und ohne Ausnahme „Größen" „neben den" wirklich großen „Ausländern" in der östreichischen Armee, „welche Oestreich gerettet hat." Das — nenne ich ein argumentum ad hominem. Dafür steht es aber auch im „Wiener Lloyd," 1853. Nr. 173 ff.

**) Ein recht anschauliches Bild von dem Lehren und Lernen auf den ältern Universitäten gibt Rudolph Kink in seinen Beiträgen „zur Geschichte der Rechtslehre an der Wiener Universität," welche in Nr. 5. 6. 7. 9. 11. 12. der „östreichischen Blätter für Literatur und Kunst." (Wien, Ghelen 1853) erschienen sind. Es heißt daselbst mit Bezug auf den Vortrag des canonischen Rechtes, welches sich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts in der juridischen Facultät zu Wien ausschließliche Geltung verschafft hatte: „Zur Richtschnur bei der Lehre dieses Rechtes galten folgende Grundsätze: Der Stoff der Lehrvorträge war nicht unter eine bestimmte im vorhinein ausgemessene Zahl von Professoren vertheilt. Das Lehrpersonale wuchs und nahm ab je nach der Gunst der Zeiten,

welchem, wie in der Theologie die Summa des hl. Thomas, so in der Rechtswissenschaft das Corpus juris civilis und canonici zum Lehrbuche genommen wurde,

Diese Einrichtung war allen Facultäten gemein und erwies sich so elastisch, daß z. B. die artistische Facultät, welche am 1. Sept. 1390 zwanzig Lehrer (d. i. wirklich vortragende Doctoren, magistri actu regentes) zählte, im J. 1452 auch deren 103 vertrug, die im nächstfolgenden Jahre auf 82 sich minderten, und 1476 wieder auf 105 stiegen. — — Jeder der die Licenz erhalten hatte, war nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet zeitweise wenigstens vorzutragen. Jeder Licentiat stand in einer doppelten Beziehung, in einer allgemeinen und in einer speciell beschränkenden. Die Licenz gab einerseits das Recht, an jeder Universität zu lehren. Dieses Recht ertheilte die Kirche durch die Person des Kanzlers; denn nur sie war die Macht, welche das gesammte Abendland umfaßte. Diesem allgemeinen Standpuncte stand der specielle der einzelnen Corporation entgegen, indem jede Universität den bei ihr Graduirten in ihrem Kreise gebannt hielt und ihm nicht gestattete, an einem andern Orte seine Licenz auszuüben, ohne ihre besondere Bewilligung. — — Die Licenz der Kirche war sohin die allgemeine, befähigende Vorbedingung; die Aufnahme bei einer bestimmten Facultät war die Activirung derselben für einen concreten Fall, welche dem Geiste der Zeit gemäß zunftartig gebunden war. Im Innern dieses Kreises war die Bewegung frei und eine gleichbleibende Auftheilungsart des Lehrstoffes schon wegen der steten Veränderlichkeit der Zahl der Graduirten, gar nicht möglich. Jeder Doctor konnte vortragen was ihm beliebte, mochte er nun das ganze Thema vornehmen oder Bruchstücke desselben, oder Commentare, und zwar unbekümmert, ob ein anderer Doctor über denselben Gegenstand schon vortrug oder nicht. Ein eigenes Statut erklärte die Concurrenz unter den Doctoren für vollkommen frei. Nur machte die Facultät es sich zur Pflicht, dafür zu sorgen, daß stets Einer aus ihnen da war, welcher binnen zwei Jahren die Decretalen, und ein Anderer, der binnen drei Jahren das Decretum Gratiani vollendete. Diese durften auch die Ordnung nicht verkehren, sondern waren verhalten, nach der Folge des Textes ohne Unterbrechung vorzuschreiten. Dafür erhielten sie ein bestimmtes Salar und hießen „ordinarie legentes“ zum Unterschiede von allen übrigen, welche nicht besoldet und später „außerordentliche Lehrer“ genannt wurden. Kein Doctor durfte zum Vortrage andere Behelfe mitbringen, als den Text des Gesetzes; die Erklärung mußte er frei und auswendig geben; nach Heften vorzutragen oder zu dictiren war verboten. Denn zur Zeit, als es nur noch geschriebene Bücher gab, wollte man, um incorrecte Bücher hintanzuhalten, das Dictiren eines Buches oder das Nachschreiben der Vorlesungen eher hindern als fördern. Jeder Doctor bekam von jedem seiner Schüler jährlich als Minimum einen Ungarischen, d. i. Goldgulden Honorar (collecta, pastus), was für jene Zeit ein bedeutender Betrag war. Doch war der ausgenommen, welcher schwor, daß er arm sei. Den Lehrenden gegenüber waren die Lernenden ebenfalls völlig ungehemmt. Jeder Schüler konnte hören wen, wie lange und in welcher Ordnung es ihm beliebte. Nur für die Ertheilung des Grades waren einschränkende Bestimmungen festgesetzt. Um Bachalarius zu werden, mußte man drei Jahre hindurch die Decretalen und Clementinen, für die Licenz aber auch noch das Decretum Gratiani gehört, mehrere Uebungen und Disputationen mitgemacht und in Allem sieben Jahre frequentirt haben; auch mußte man über alles dieses Zeugnisse aufweisen können, welche nicht nur über den Besuch der Vorlesungen und Uebungen, sondern auch über das Betragen sich aussprachen. In den beiden letzten Puncten war man sehr strenge. Ein geringes Vergehen konnte die Retardation oder Suspension vom Grade nach sich ziehen, und wer vierzehn Tage ohne Entschuldigung wegblieb, dessen Sitz im Auditorium wurde cassirt. Galten die eben erwähnten Bestimmungen auch nur für einen Graduanden, so enthielten sie doch in so fern einen Zwang für Alle, als nicht leicht Jemand in jener Zeit studirte, ohne einen Grad, wenigstens den des Bachalariats nehmen zu wollen. Es war dieß so allgemein angenommen, daß auf manche Vergehen nur die Strafe der Retardation, Suspension oder Ausschließung vom Grade gesetzt war, weil man damit Jeden treffen zu können glaubte. Gab es aber gleichwohl Jemand, der keinen Grad nehmen, oder — was häufig vorkam — der über drei oder sieben Jahre studiren, oder endlich, der nur vorübergehend hier hören wollte, für den gab es gar keine Einschränkungen. — — Ein Doctor, der berühmt oder gesucht war, hatte oft eine Menge Licenciaten und Bachalarien zu seiner Disposition, die alle in seinem Fache und unter seiner Anleitung lehrten oder repetirten. Diese zusammen stellten die Lehrkanzel eines bestimmten Faches vor, und der Doctor, der an ihrer Spitze stand, hieß davon regens cathedram oder regens schlechtweg. Die Bachalarien hatten die Aufgabe, in den Winter- und Sommerferien Vorträge und Uebungen zu halten; denn nur die eigentlichen Doctoren konnten, wenn sie wollten, von den Ferien Gebrauch machen, Ferien der Schule — gab es nicht. Auch waren die Bachalarien an den allwochentlich am Donnerstage stattfindenden

während die vornehmlich exegetische Wissenschaft in Glossen, Apparaten von Glossen, Commentarien, Summen, Lecturen, Distinctionen, Repetitionen und Casus sich erging, und welcher selbst auf die Philosophie und Heilkunde sich erstreckte, inwiefern sie jener den Aristoteles, dieser den Hippocrates und Galenus unterlegte, die den Lehrvorträgen zur Seite gehenden, jeden Sonntag, Mittwoch und Freitag wiederkehrenden Disputationen und anderweitigen wissenschaftlichen Uebungen *), so wie die Zucht und Erziehung, der Gottesdienst in den Collegien und Bursen contrastiren allerdings seltsam — in aller Achtung vor wirklicher Lehrgabe und Lehrtüchtigkeit, so wie vor den Fortschritten der Wissenschaft an und für sich sei es gesagt — mit der Gefügigkeit des modernen zum Staatsdiener avancirten Professors, mit dem abgegriffenen Collegienhefte, das häufiger eine taube nux sine Iliade, als eine Ilias in nuce darstellt, oder wenigstens an schwindsüchtigem Subjectivismus leidet, und mit dem bloßen „Lesen" und „Hören" der Neuzeit. Wir haben mit dieser Vorführung des Contrastes die alte Universität — als Schule — wenn auch nur in etlichen weißen Strichen auf dunklem Grunde, doch erkennbar gezeichnet. Die schließliche Ausgleichung zwischen Licht und Schatten mag die neue Universität bringen, da für sie die Sonne ja auch höher über dem Horizonte steht, woher es denn auch zunächst kommen mag, daß an ihr Lehrplan und Lehrmethoden nicht wie holländisches Tuch durch Jahrhunderte die Farbe halten, sondern von Decennium zu Decennium abbleichen und faden-

---

Uebungen der Schüler thätig, gaben diesen Aufschlüsse, Erklärungen, hielten Wiederholungen (resumtiones); kurz sie hatten die eigentliche dialectische Abrichtung der Schüler, die Technik ihres Unterrichtes auf sich, und gingen hierin den Lehrern, d. i. Meistern, als Gesellen (Fellows) an die Hand. In einem Schriftstücke vom J. 1508, das sich der teutschen Sprache bedient, nennen sie sich selbst ausdrücklich „Gesellen."

*) „Es war die Aufgabe eines jeden Lehrers, von Zeit zu Zeit eine öffentliche Disputation zu halten oder zu leiten. Bei einem solchen Acte waren alle Doctoren, Bachalarien und Schüler gegenwärtig. Die Erstern mit dem schwarzen Doctormantel (cappa, tabarrum) und mit dem Barret nahmen auf hochgestellten Lehnstühlen Platz, welche längs den Wänden des Zimmers im Kreise herumstanden. Auf den Querbänken saßen voran die Bachalarien, hinter ihnen die Schüler (der juridischen Facultät) und zeichneten sich dadurch von den Schülern der Artistenfacultät aus, welche in den ersten Zeiten sich bequemen mußten, auf dem Boden zu lagern. Hierauf bestieg der Doctor, welcher die Disputation abhielt und ihr Präses war, die Catheder, legte den Text des Gesetzes nieder, hob sich eine Stelle heraus und formulirte hierüber eine „quaestio," deren nähere Entwicklung, wenn er eine solche vornahm, „determinatio" hieß. War dieß geschehen, so begann das Amt der Bachalarien, welche in dieser Eigenschaft Respondenten genannt wurden und sich in Defendenten und Opponenten theilten. Zu diesem Behufe war ihnen eine eigene, niedriger gestellte Catheder eingeräumt, auf welcher einer aus ihnen seine „argumentatio" für oder wider vortrug und seinen Gegner erwartete. Hatte aber der Kampf in schnellen Fragen und Antworten zu geschehen, so bestiegen beide Streithähne (wir bedienen uns hierbei eines in den Facultätsacten öfter vorkommenden und ernsthaft gemeinten Ausdruckes) die Catheder und stellten sich einander gegenüber; geriethen sie aber von der Frage ab, oder excedirten sie in dem Eifer des Kampfes, so war es Sorge des Doctors, sie wieder auf den Ausgangspunct zurückzuführen, oder ihnen Stillschweigen aufzuerlegen. Schien sich die Sache zu keinem regelmäßigen Verlaufe anzulassen, oder verwickelte sie sich dergestalt, daß eine Lösung nicht abzusehen war, so fällte der vorsitzende Doctor einen Entscheid, dem sie sich fügen mußten. Es war aber eine neben manchen andern Einzelnheiten an das Ritterwesen und die Turniere erinnernde Sitte, daß sie bei regelmäßigem Verlaufe der Disputation statutarisch verpflichtet waren, dieselbe mit einer courtoisie, nämlich mit der Anempfehlung (recommendatio) des Gegners zu beendigen. Auf diese Art wurden mehrere solche „quaestiones," welche die Naivetät jener Zeit wohl auch geradezu „sophismata" nannte, ausgefochten, bis endlich einer der Doctoren oder ältern Bachalarien den Vorgang mit einer Recommendation des Präses und seines Faches schloß. Diese Uebungen, welche man in bevorzugendem Sinne „actus scholastici" nannte, wurden oft auch in einer Kirche, (in Wien) bei St. Stephan oder bei den Dominicanern abgehalten und charakterisirten dadurch in doppelter Hinsicht die ganze Richtung der Schule jener Zeit. Die Universität war damals ein thätiges Glied, sie war der Arm der streitenden Kirche." R. Kink a. a. O.

scheinig werden, wie Perkail und Cattun. — Nach dem Vorgange Savigny's pflegt man jetzt in allen Realencyclopädien den beiden ältesten Universitäten Paris und Bologna, als den Musterbildern aller spätern, eine einläßlichere Betrachtung zu widmen; als Auftheilungsgrund für diese tritt dann immer die vorwiegend aristocratische Verfassung der erstern, und die mehr democratische Einrichtung der letztern hervor und zwar mit vieler Berechtigung, wenn man anders zugleich fortlaufend nachweist wie diese festen Grundformen unter den so wechselvollen Zeitläuften zu nicht minder wechselvollen Gestaltungen gelangten. Wir glauben dem erwähnten Gesichtspuncte bereits hinlänglich genügt zu haben, und beschränken uns hier, an einem großen Wendepuncte der Zeit, einzig noch darauf, wenigstens mit relativer Vollständigkeit die Universitäten namhaft zu machen, welche neben und nach den drei ältesten, dem zwölften Jahrhundert angehörigen Hochschulen zu Paris (für Theologie, canonisches Recht und Philosophie), zu Bologna (für römisches Recht) und zu Salerno (für Medicin) bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts entstanden sind, und die corporative wie die schulwissenschaftliche Ausgliederung der ersten beiden, entweder anfangs als bloße Specialschulen, oder aber schon ursprünglich nach den vier Facultäten in sich aufgenommen haben. Diese sind: in Italien: Arezzo 120?, Vicenza 1204, Padua 1222, Neapel 1224, Vercelli 1228, Piacenza 1243, Treviso 1260, Ferrara (1264) 1391, Perugia 1276, Rom 1303, Pisa (1344) 1472, Pavia 1361, Palermo 1394, Turin 1405, Cremona 1413, Florenz (1349) 1438, Catanea 1445; in Frankreich: Montpellier (1180) 1289, Toulouse 1228, Lyon 1300, Cahors 1332, Avignon 1340, Angers 1364, Aix 1409, Caën 1433, Bordeaux 1441, Valence 1452, Nantes 1463, Bourges 1465; in England: Oxford (s. d. A.), Cambridge (s. d. A.), St. Andrews 1412, Glasgow 1454, Aberdeen 1477; in Portugal und Spanien: Salamanca 1240, Lissabon (später Coimbra) 1290, Valladolid 1346, Huesca 1354, Valencia 1410, Siguenza 1471, Saragossa 1474, Avila 1482, Alcala (Complutum) 1499 (1508), Sevilla 1504; in Burgund: Dole 1426; in Brabant: Löwen (s. d. A.); in Polen: Krakau 1400; in Dänemark: Kopenhagen 1479; in Schweden: Upsala 1477; in Ungarn: Fünfkirchen 1367, Ofen 1465, Preßburg 1467; in Teutschland: Prag (s. d. A.) 1348, Wien (s. d. A.), Heidelberg 1386, Cöln 1388, Erfurt (s. d. A.), Würzburg 1402, Leipzig 1409, Rostock 1419, Trier 1455 (1472), Greifswalde 1456, Freiburg im Breisgau 1456 (s. d. A.), Basel 1460, Ingolstadt 1472, Mainz 1477 (1482), Tübingen 1482, Wittenberg 1502, Frankfurt an der Oder 1506. — Manche der eben erwähnten Universitäten hat durch die Concurrenz ihrer Schwestern, oder durch die politischen Geschicke des betreffenden Landes früher oder später ihren ursprünglichen Glanz, ja zeitweilig oder für immer ihre Existenz eingebüßt, andere sind dem Protestantismus oder dem Jansenismus (Gallicanismus) verfallen, bei weitem die meisten wurden ihrer ursprünglichen corporativen und kirchlichen Grundlage entrückt und fristen, lediglich als Staatsanstalten, ihr ruhmloses Dasein, nur wenige ragen wie ausgebrannte Thürme oder entlaubte Bäume in die Höhe, für ihre alten Formen den neuen Geist erwartend, so namentlich (das protestantische) Oxford mit seinen Collegien und Halls und seiner großartigen corporativen Verfassung, so Prag mit seinem Erzbischofkanzler und seinem kirchlich-feierlichen Promotionsacte, so Wien mit seinem Dompropstkanzler, der seit drei Jahrhunderten als Wächter des Glaubens im Universitätsrathe sitzt, mit seinen academischen Nationen und alle drei mit ihren bis zur Stunde auch nicht lehrende Doctoren umfassenden Facultäten. Im laufenden Jahre haben die spanischen Hochschulen concordatsmäßig ihre theologischen Theilkörper, Rom seine freie Rectorswahl verloren; nur in Löwen sproßt, obwohl ohne eigentliche corporative Verfassung, ein neues kirchliches Reis, den katholischen Irländern ein wirkliches und wirksames, den katholischen Teutschen

bis jetzt ein Redestoff gebendes Vorbild. — Wie das Alles gekommen, wie die ehemaligen Trägerinnen einer allgemeinen und gleichartigen europäischen Bildung, die höchsten wissenschaftlich-authoritativen Instanzen, welche unter Päpste und Fürsten als Schiedsrichter traten, wie die Universitäten, unter deren Eingangshallen die Riesen: Petrus Lombardus, Bonaventura, Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Duns Scotus, Alexander von Hales (s. d. A.) u. a. m. standen, einer solchen Schmach verfielen, das liegt in dem einfachen Ausdrucke: Abfall von Gott und der Kirche beschlossen. Dieser Abfall, ein ethischer in Wurzel und Ausgang, wurde zugleich ein intellectueller in der Häresie und dem modernen Heidenthum, welche beide als Signatur den letzten vier Jahrhunderten an die Stirne geschrieben sind, und jedenfalls unter die Kennzeichen des Widerchrists in dem alternden Europa gehören. Der Waidlichkeit, der Ueppigkeit und Frivolität des Lebens an geistlichen und weltlichen Höfen waren die flüchtigen Grammatiker aus Constantinopel, mit den heidnischen Classikern unter den Armen und die immer neu auftauchenden, eben so scham- als sittenlosen Nachahmungen der römischen Erotiker und Satyriker: Ovid, Juvenal u. a. eine willkommene Erscheinung; Leute, welche „die Dichtkunst, gleich einem Fanatiker der Horticultur, betrieben, und wo eine Spanne Boden frei war, wenigstens einige Hexameter großzogen," die den Senat von Venedig an Papst Julius III. schreiben ließen: „ut fidat diis immortalibus, quorum vices gerit in terris," fanden schneller und leichter ihr Glück, als die Streithähne der Schule mit ihren Syllogismen und Distinctionen; und wo jene vollends in den Verband einer Hochschule gelangten, da machten sie ihre Schwärmerei für das classische Heidenthum und den vielfach damit verbundenen Leichtsinn des Lebens eben so ausschließlich geltend, als dieses früher auf der Seite der alten Magister mit der scholastischen Methode und der strengen Collegienzucht der Fall war. Ich bin weit entfernt die Unfruchtbarkeit und den dürren Formalismus der spätern Scholastiker auf der einen, und die wirklichen Verdienste des sogenannten „Zeitalters der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften," wie seiner Träger auf der andern Seite in Abrede zu stellen; man muß vielmehr jeden wahren Fortschritt des menschlichen Wissens und Könnens ehren, da unser Geschlecht, als Ganzes, eben die Aufgabe der intellectuellen Entwickelung und des stetigen Fortschrittes in der Erkenntniß empfangen hat, und da das rechte und tüchtige Wissen den wahren Glauben und das tugendhafte Leben vorzugsweise zu fördern vermag. Aber gerade das ist der Fluch des ältern und jüngern Humanismus, wie der modernen Naturwissenschaft, daß beide, in jeder Beziehung noch unfertig und rastlos sich abmüdend, mit Gott, der Kirche und dem Christenthume großentheils gebrochen haben, und daß ihre Heroën — ganz verschieden von den Männern der Wissenschaft im Mittelalter — das volle Bewußtsein der freiberechtigten wissenschaftlichen Forschung nie und nimmer mit der kindlichen Treue gegen das untrügliche Lehrwort der Kirche zu einigen wissen. Allerdings hatte das Zeitalter, welches den Platon neben Christus, Paulus neben Seneca stellte und die Thaten des Hercules eben so schwungreich besang, wie die Wunder Christi, neben dem leichtfertigen Poggio Bracciolini (s. d. A.), neben dem charakterlosen Laurentius Valla (s. d. A.), neben dem feilen Paulus Jovius (s. d. A.), neben dem frivolen Bembus (s. d. A.) noch immer den ernstern Sadoletus (s. d. A.), den seltsamen Syncretisten Marsilius Ficinus (s. d. A.), das „Weltwunder" Johannes Picus von Mirandola (s. d. A.), neben dem wüsten Pompejus Colonna (s. d. A.) die Achtung gebietende Gestalt Leo's X. (s. d. A.) aufzuweisen, und mit Ehrfurcht neigen wir das Haupt vor Nicolaus V. (s. d. A.); aber wie ganz anders geberden sich die Humanisten an den und gegen die ältern teutschen Universitäten, z. B. der erste „gekrönte Dichter" in Wien und nach seiner eigenen selbstgefälligen Ansicht „der Horaz Germaniens," Conrad Celtes und die Ver-

fasser der „Epistolae obscurorum virorum“ (s. d. A. und den Art. Reuchlin). Oder gibt es eine lüderlichere Erscheinung unter den damaligen Humanisten in Teutschland, als Ulrich von Hutten? —— Hat aber nicht gerade dieser dem principiellen Feinde der Wissenschaft, Luther, den Weg geebnet, stand nicht jene erste ästhetischtrunkene Form des modernen Heidenthums mit der spiritualistisch einseitigen, aftermystischen Häresie im Bunde? — Und hat nicht gerade der Protestantismus wie der bald nach seinem ersten Auftreten, trotz aller humanistischen Glätte, trotz allem kritischen und exegetischen Pochen auf den Grundtext der Bibel, trotz aller Arbeit der Magdeburger Centuriatoren (s. d. A.) den raschen Verfall der Wissenschaften und eine allgemeine Mißachtung der Schulen hervorgerufen? Wäre Döllinger's inhaltreiches Werk über „die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses“ (3 Bde. Regensburg 1846—1848) etwa kein Gericht über den ältern Protestantismus? — Wahrhaftig, man konnte diese, wie die meisten übrigen Schriften von Katholiken, ignoriren, widerlegbar erschien sie nicht. — Zur Ehre der damaligen Universitäten muß es aber gesagt werden, sie hatten, trotz der humanistischen Verquickung, doch noch so viel wissenschaftlichen Ernst und corporative Ehrenhaftigkeit, daß die Abgefallenen unter ihnen keineswegs von freien Stücken, sondern nur durch demagogische Wühlerei an ihrem eigenen Herde, oder durch die starke Hand des Landesherrn gezwungen der Reformation gehuldigt haben. So zeitweilig Erfurt (1522), für immer Basel (1529), Tübingen (1535), Leipzig (1539), Rostock (1536), Frankfurt an der Oder (1539), Heidelberg zeitweilig (1557), Greifswalde und selbstverständlich Wittenberg (Döllinger a. a. O. I. Bd. S. 557 ff.). Bald tauchten in dem Schooße der Abgefallenen symbolische Streitigkeiten auf, und mit der Einziehung der Collegien verfiel ebenmäßig Zucht und Wissenschaft. Zwar stiftete der Protestantismus zu den vorgenannnten neun noch im 16. Jahrhunderte unter Nachsuchung kaiserlicher (!) Privilegien sieben (Marburg 1527, Straßburg 1538, Königsberg 1544, Jena 1557, Altorf 1575, Helmstädt (1547) 1576, Herborn — ohne Privilegien — 1584), im 17. Jahrhundert sechs (Gießen 1607, Rinteln 1619, Duisburg 1655, Kiel 1665, Lingen 1687 (1697), Halle 1694) neue Universitäten *); es zeigte sich aber bald fast an allen dieselbe sittliche Verwilderung, welche leider auch auf die katholischen Universitäten nicht ohne alle Rückwirkung blieb. — Muß man auch den protestantischen Hochschulen zugestehen, daß sie, nachdem die sym=

---

*) In den übrigen protestantischen Ländern: Dänemark, Schweden, Holland und England traten die ältern Universitäten, z. B. Kopenhagen, Upsala, Oxford, Cambridge u. s. w. natürlich ebenfalls dem Protestantismus bei, auch erhielten sie überall einige jüngere Schwestern, z. B. Leyden, Bern, Zürich (letztere beide in der Schweiz). Im 18. Jahrhundert erhielt Teutschland noch folgende protestantische Hochschulen: Cassel 1709, Göttingen (geraume Zeit das Musterbild einer modernen Universität) 1737, Erlangen 1742, Bützow 1760; im 19. Jahrhundert: Berlin 1810. — Gegenwärtig bestehen in Teutschland noch 14 protestantische Universitäten, nämlich: Heidelberg, Leipzig, Rostock, Greifswalde, Tübingen, Marburg, Königsberg, Jena, Gießen, Kiel, Halle, Göttingen, Erlangen und Berlin. Allerdings hat Tübingen seit 1817 auch eine katholisch-theologische Facultät; dagegen sind aber auch Breslau und Bonn, obwohl (jenes seit 1810, dieses seit 1818) auf das Princip der Parität gegründet, vorwiegend dem protestantischen Einflusse offen und bloß gestellt, so daß man in Teutschland eben so gut 16, als 14 protestantische Universitäten im Gegensatze zu 5 vollständigen katholischen (Prag, Wien, Freiburg, München — aus Ingolstadt = Landshut im J. 1826 entstanden — und Würzburg) zählen kann. Die übrigen katholischen Universitäten in Teutschland: Graz, Olmüz, Innsbruck haben nur einzelne Facultäten und bestehen so nur dem Namen nach als Universitäten. Ja Münster, Paderborn, Salzburg, Bamberg, Trier, Cöln, Dillingen, Mainz haben mit ihrer Dotation auch Namen und Existenz verloren, sind auf bloße philosophisch-theologische Lehranstalten reducirt, und üben sohin mit Ausnahme von Münster und Salzburg, auch das Promotionsrecht nicht mehr.

bolischen Streitigkeiten überwunden schienen, die gelehrte Erudition, namentlich die Literatur der Classiker und der Bibel, rastlos zu fördern bemüht waren und auf dem Felde der Geschichte des römischen und selbst des canonischen Rechtes, sowie auf dem Gebiete der exacten und der Naturwissenschaften fortan eine rührige Thätigkeit bewiesen; so hatten sie dennoch mit dem Abfalle vom Glauben und von der untrüglichen Norm desselben nicht nur die ausreichende Kraft verloren, der Selbstauflösung des Protestantismus zu begegnen, sondern sie mußten diese noch direct und geradezu fördern, in wiefern sie der falschen Subjectivität in Wissenschaft und Leben principiell ihre Hallen offen hielten und den Dünkel, die Zerfahrenheit, wie das Babel der modernen, über die antikheidnische weder nach der Tiefe noch durch die Form erhabenen Speculation bis in die neueste Zeit, unter dem glänzenden Aushängeschild der (absolut mißverstandenen) Lehr- und Lernfreiheit, hegten und pflegten. Andererseits hatte der äußere Abfall von der Kirche und ihrer Authorität den Knechtssinn gegen die Fürsten und die gewaltsame Zerstörung des corporativen Lebens der Universitäten eben so herbei geführt, wie dieß mit allen übrigen kirchlichen Corporationen der Fall war. Die schwere Anklage, welche den Protestantismus trifft, sie trifft auch seine Töchter und Säugammen, die protestantischen Universitäten! — In seiner ersten Phase grundsätzlich ein Feind aller Wissenschaft, hat jener in seiner zweiten Verpuppung dem flachen Rationalismus Thüre und Thor geöffnet und die pantheistische Richtung der modernen Philosophie wesentlich gefördert; in seiner Geburtsstunde der christlichen Kunst gegenüber ein Vandale, steht er noch jetzt kunst- und schmucklos da, unfähig aus sich selber und ohne Anlehnung an den Katholicismus eine Schule, einen Kunststyl zu bilden. In die Naturwissenschaft hat er seine Hyperkritik hineingetragen und dem selbstgefälligen Experimentator über sein Skalpell, seinen geognostischen Hammer, seine Reagentien, Tele- und Mikroscope, wie über seinen Specialitätenhaufen hinaus das böse Maul zurechtgezogen, mit dem dieser, vielfältig auch sittlich dem Materialismus verfallen, gegen Gott anhebt und alle positive Offenbarung. Das Erziehung gebende Princip, die Authorität, hat der Protestantismus zerstört, das Erziehung empfangende Princip, die Freiheit, hat er in seiner ersten Periode geläugnet, in seinem rationalistischen Stadium hat er das Sich-gehen-lassen, die sogenannte Selbstentwickelung, bis zur Zerstörung aller Erziehung bevorwortet. Als alter Protestantismus, ohne Verständniß der sittlich-religiösen Freiheit des Menschen, sowie ohne Verständniß der Kirche, als einer *weltgeschichtlichen* Macht, blieb er auch ohne Verständniß der vor- und nachchristlichen Zeit, und, sah er sich, als neuer Protestantismus, in einzelnen Geschichtschreibern aus seiner Mitte gleichsam dazu gottesgerichtlich verurtheilt, die der Kirche erwiesene Unbill zu sühnen, so fehlt diesen dennoch der Einblick in das große Leben der Menschheit, die providentiale Diathese und Durchschauung, sie huldigen lediglich dem Pragmatismus, oder sie werden geradezu Katholiken, wie Hurter, und vielleicht noch einmal Heinrich Leo. Auf dem Gebiete der Philologie und Archäologie ist der neue wie der alte Protestantismus entweder ein Beiläufer des ältern heidnisch-wollüstigen Humanismus, oder ein ledergelber Kärrner, Lastträger und Wurzelgräber ohne alles wirklich tiefere Verständniß des Heidenthums mit seinem dunkeln Schuldgefühl und seinem Ringen nach Erlösung, mit seinem bedeutungsvollen, aber kraftlosen Opfercult, mit seinen den Inhalt immer mehr verlierenden Mythen und Mysterien, mit seiner Gewissensangst und Verzweiflung, mit seinem sinnlich heitern Schein und dämmerungstraurigen Sein. In den eigentlichen Berufswissenschaften aber fehlt dem alten und neuen Protestantismus die wirkliche Positivität, und dieß namentlich in der Theologie nicht bloß rücksichtlich der Formgebung, sondern auch in der (materiellen) Auswahl des Lehrstoffes; selbst der Quellenbestand ist ihm verarmt. In seiner Dogmatik fehlt ihm das hohepriesterliche und königliche Amt Christi, und folglich Liturgie und

Disciplin in der practischen Thätigkeit; er zeugt lediglich „Prediger," „Diener am göttlichen Worte." Der volle und breite Strom der Kirchengeschichte versickert vor seinen Augen in dem Marschlande der Reformation. Auf die Bibel zurückgedrängt und beschränkt, sieht er diese früher vom Rationalismus, später vom Pantheismus nach ihrem Inhalte verflüchtigt, von der Kritik schonungslos zerrissen und entblättert, vom Muckerthum mit widerlichem Syrup versetzt und zu leibhaftem Verschlingen vorgelegt. In seinen Anfängen ein Speichellecker der Fürsten, ein enragirter Anwalt des Territorialismus, ein unablässig trennender Keil in dem sinkenden Eichenstamme des römisch-teutschen Reiches, hat der Protestantismus in seinem consequenten An- und Auslaufe zum Rationalismus und in seiner humanistischen Liebäugelei mit dem römischen Rechte, wie factisch, so auch in der Schule, nicht nur die Idee eines organischen, geistigen, christlichen Weltreiches zerstört und an seine Stelle einen bloßen Internationalismus gesetzt; er sah sich durch die Läugnung des Priesterthums in der Kirche auch zu der Läugnung des gottgeweihten Königthums fortgedrängt und zu dem treulosen Rathschlage auf Mißbrauch der Reichs- und landständischen Freiheit verleitet; er mußte die Ehrfurcht vor geschichtlichen Zuständen consequent vermindern, er konnte rein nationale und menschliche Ordnungen um so weniger schonen, als er die von Gott geordneten organischen und geschichtlich entwickelten Unterschiede zwischen Clerus und Laien aufgehoben hatte. Er mußte dem immer tiefer in die subjective Entwickelung hineingerathenden Rechte zugleich mit der göttlichen Ermächtigung von Oben und mit der geschichtlichen Rechtfertigung auch die innere Authorität entziehen, eine bloß äußere an die Stelle der letztern setzen und der Lehre von der Zwangsrechtlichkeit das Wort reden. Ein Feind der Kirche und ihrer Associationen, welche nach dem Principe christlicher Freiwilligkeit für das Gemeinwohl, für Sittenzucht, Unterricht, Krankenpflege, Armenwesen, Verkehrsmittel u. s. w. sorgten, schwächte er auch die Association der Familien, der Markgenossenschaft, der Innung u. s. w., und arbeitete so dem Polizeistaate und dem Zwange desselben in die Hände. Das achtzehnte Jahrhundert mit seiner lügenhaften, modern-heidnischen Lehre vom Staate, mit seinem obersten Gesetze „der Staatswohlfahrt," mit seinem auf den „Naturstand" begründeten Naturrechte, mit seinen hochtrabenden Phrasen von Nationalerziehung, Staatsarmenpflege u. s. w., endlich mit seiner vornehm-geringschätzigen Feindseligkeit gegen die Kirche, sowie mit seiner Alles umschlingenden Centralisation und Alles überwuchernden Bureaucratie ist ein vollbürtiger Enkel, das neunzehnte Jahrhundert mit seinen periodischen Revolten, mit seinem Communismus und Socialismus, endlich mit seinem über jede Beschreibung elenden Literatenthum auf der einen, und mit seiner Kanonen- und Säbelherrschaft auf der andern Seite ist ein portraitähnlicher Urenkel des sechzehnten Jahrhunderts. Enkel und Urenkel aber sind in den Schulen gebildet, welche der Großvater gestiftet hat. — Wenn wir in dem eben Gesagten den Untergang der Universitäten, den schauderhaften Abfall der Wissenschaft von Gott und der Kirche und in Folge dessen die unerquickliche Zerfahrenheit in Wissenschaft, Kunst und Leben, der Geschichte zum Theil vorgreifend, aus dem Einflusse des protestantischen Princips herleiten zu müssen glaubten; so wendet sich unser Blick nun auf die katholisch verbliebenen Universitäten und auf ihr Geschick in den letzten drei Jahrhunderten. Schon Carl V. hatte in der Formel einer Kirchenreformation, die er am 14. Juni 1548 den geistlichen Reichsständen in Augsburg vorlegte und in der Formula Reformationis für Schulen und Universitäten auf die Nothwendigkeit wohleingerichteter und gründlich reformirter katholischer Universitäten oder Academien hingewiesen, und Kaiser Ferdinand I. hatte noch am 11. März 1562 unter die auf dem Concil von Trient bereits beantragten oder noch zu beantragenden Artikel sub Nr. 5. die katholische Redintegration der Universitäten gesetzt. Das Concil selbst aber hatte in einer Reihe von Bestim-

mungen Zeugniß gegeben, wie sehr ihm das Wohl dieser ehrwürdigen Institute am Herzen lag. Man lese z. B. nur das hieher Bezügliche in den Reformationsdecreten: Sess. 5. c. 1. Sess. 7. c. 13. Sess. 14. c. 5. Sess. 22. c. 2. Sess. 23. c. 6. Sess. 24. cc. 8. 12. 16. 18. um sich zu überzeugen, wie bereitwillig dieser hl. Kirchenrath die Privilegien der Universitäten bewahrte, obwohl er durch weise Beschränkung der Exemptionen auf andern Gebieten die bischöfliche Macht zu verstärken suchte. Hatte endlich der päpstliche Stuhl sein Interesse für die Gründung geistlicher Bildungsanstalten überhaupt in der großartigsten Weise *) an den Tag gelegt, z. B. durch die Gründung des Collegii germanico-hungarici (s. d. A.), so wie anderer geistlicher Nationalcollegien in und außer Rom (s. die Art. Clemens VIII., Gregor XIII., Urban VIII. und Rom), darunter das Collegium Romanum (s. die Art. Gregor XIII., Leo XII. und Rom) und jenes de propaganda fide (s. d. Art. und Rom), so war er nicht minder bis in unser Jahrhundert an der Erection neuer katholischer Universitäten betheiligt **). Dahin gehören: Dillingen 1552, Douay 1559, Pont à Mousson 1572, Vilna 1579, Graz 1583 (1622), Quito 1586 (1681), Zamosk 1594 (1684), Tlaskala 1598, Thonon 1599, Coimbra 1610, Paderborn 1615, Molsheim-Straßburg (s. d. Art. Straßburg), Pampelona 1621, Evora 1621 (1643), Salzburg (s. d. Art. eine Benedictiner-Universität), Osnabrück 1629, Münster 1631 (1773), Bamberg 1648, Brügge 1648, Manila 1654 (1681, 85, 90), Urbino 1671 (1720, 21, 23), Majorca 1671, Innsbruck 1672, Guatemala 1687, Breslau 1702, Leon de Linares 1722, Camerino 1727, Cervara 1730, Fulda 1734, Mecheln-Löwen 1834. Viele der genannten Universitäten führten bloß den Titel Academien, da sie oft nur aus der philosophischen und theologischen Facultät bestanden. Auch waren diese beiden Facultäten größtentheils den Jesuiten (s. d. A.) in der Form übergeben, daß der Cancellariat dem Generalobern der Letztern bei allen Universitäten zustand, welche nur die genannten zwei Facultäten zählten. Aber auch an den ältern katholisch verbliebenen Universitäten kamen am Ende des 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts die Lehrstühle der Philosophie und Theologie fast ausschließlich in die Hände der Jesuiten, nachdem die betreffenden Collegien der Letztern mittelst besondern Uebereinkommens mit jenen durch eine Art Incorporation verbunden worden waren. So z. B. in Ingolstadt, Wien, Prag, Freiburg. Uebrigens waren Paris, Löwen und Wien anfänglich mit den Jesuitenschulen in Zwiespalt gerathen, und die vorerwähnte Incorporation sollte diesem in so weit begegnen, als es bei der geschichtlich erwachsenen freien corporativen Verfassung der Universitäten einerseits, und bei der systematischen, ja fast mechanisch regelmäßigen Ordnung der Gesellschaft Jesu andererseits möglich war. Es läßt sich aber nicht läugnen, daß die Jesuiten, besonders im ersten Jahrhunderte ihres Bestandes tüchtige Lehrkräfte aufzuweisen hatten, und nicht nur den jüngern katholischen Universitäten zu erheblichem Ansehen verhalfen, sondern auch in die ältern mannigfach ein neues, kräftiges, katholisches Leben brachten, was um so nothwendiger war, als die Kanzlerwürde durch die übliche Aufstellung von Vice- und Pro-Kanzlern ihre ursprüngliche Bedeutung mehr oder weniger eingebüßt hatte, und nur durch die Vorschriften des Concils von Trient (Sess. 25. c. 2. de reform.) bezüglich der Rechtgläubigkeit des Lehramtes und der kirchlichen Gültigkeit der Promotionen einigermaßen ersetzt schien. Die überall eingeführte größere Marianische Congregation und der sogenannte Immaculationseid trugen mächtig bei zur Hebung des specifisch katholischen Bewußtseins. Der wissenschaftliche Lehrgang

---

*) Man durchgehe, um sich hievon zu überzeugen, das Bullarium Romanum von dem Pontificate Gregor's XIII. an bis in die neueste Zeit.

**) Auch hierinfalls gibt das Bullarium Romanum interessante Aufschlüsse.

blieb übrigens an den meisten katholischen Universitäten bis um die Mitte des vorigen Jahrhunderts derselbe, wie in den frühern Zeiten; nur die juridische Facultät widmete allmählig und im Auftrag von Oben dem vaterländischen Rechte mehr Aufmerksamkeit als früher, und auf dem Felde der Medicin machten sich nach und nach neuere Systeme geltend. Landesfürstliche Studienordnungen waren bei den katholischen Universitäten bis dahin fast noch etwas Unerhörtes, da sich die Landesfürsten mit allfälligen Regelungen des corporativen Universitätslebens oder mit der Errichtung einzelner im Laufe der Zeit räthlich gewordenen Lehrstühle begnügten. Fast an allen katholischen Universitäten bestand noch ungeschmälert das Selbstergänzungsrecht der Facultäten, die Selbstwahl der Lehrer in und von diesen, welche in den Statuten der Juristenfacultät zu Padua geradezu „maximum privilegium scolasticae libertatis" genannt wird (Savigny S. 292); mit der einzigen Ausnahme, daß die Wahl der Professoren aus der Gesellschaft Jesu von den Obern der Letztern ausging. Erst die nämliche antichristliche Macht, welche die Gesellschaft Jesu untergrub und die Bande der Kirche täglich fester schmiedete, hat auch die Universitäten in ihren corporativen Grundlagen erschüttert und vorweg nach ihrem kirchlichen und katholischen Charakter zu beseitigen getrachtet. Die glaubenslose Aufklärungssucht der Encyclopädisten, Freimaurer und Illuminaten in Verbindung mit dem Jansenismus, Gallicanismus und Febronianismus auf kirchlichem, und mit der zuerst in Preußen und Oestreich herausgebildeten Bureaucratie auf weltlichem Boden *) hat in dem „Jahrhundert der Staatsomnipotenz und der Philosophie" auch an katholischen Universitäten ihre Kunst versucht, diese in religiös-indifferente, säculare Staatsschulen umgewandelt und — bethörte Kirchenfürsten haben in heilloser Verblendung bereitwillig die Hand hiezu geboten. Schon im J. 1752 ließ sich der damalige Erzbischof von Wien, Graf Trautson, die ephemere Rolle eines k. k. Regierungscommissärs unter dem speciosen Titel eines „Protectors der Studien" gefallen, um als solcher „die allergnädigste Verordnung Ihrer Majestät zu besorgen," und als nach der Aufhebung der Jesuiten das auf die Ordensobern der letztern lautende Promotionsrecht bei so mancher teutschen Academie oder Universität in Frage gestellt schien, sind unseres Wissens von keiner Seite Schritte geschehen, um jenes kirchlich sicher zu stellen; denn die jüngste päpstliche Erectionsbulle für eine teutsche Universität, nämlich für jene zu Münster dd. 28. Mai 1773 fällt nicht unter diesen Gesichtspnnct. (Vgl. „Relation über die Studienanstalten zu Münster (Münster 1851. 4.) Beilage C.) Die churfürstliche Universität zu Mainz bot in den letzten Jahren ihres Bestandes ein trauriges Bild crasser Verweltlichung und Heterodoxie, ebenso die im J. 1786, ohne päpstliche Privilegien, gegründete churfürstliche Hochschule zu Bonn (s. d. Art. Cöln und die „katholische Zeitschrift" von Münster 1852. 6. u. 7. Heft.). Die Zerstörung des kirchlichen und katholischen Charakters begann damals bei den meisten Universitäten mit der Beseitigung oder Beschränkung des Selbstergänzungsrechtes der Facultäten; der Professor mußte vor Allem durch landesfürstliche Ernennung zum „Staatsdiener" qualificirt und von der Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses beim Antritte des Lehramtes nicht bloß entbunden, sondern durch ein ausdrückliches Verbot positiv abgehalten werden; denn nur auf diesem Wege sah man sich in der Lage, allmählig und selbst gegen die Garantie des Westphälischen Friedens auch Protestanten an die „höchste Unterrichtsanstalt im Staate" zu berufen. An die Spitze der Universität mußte ein weltlicher „Curator" (in Oestreich für jede Facultät ein „Director") bestellt, das feierliche Doctorats-

*) Vergl. die Art. Aufklärung, Emser Congreß und Punctation, Encyclopädisten, Freimaurer, Gallicanismus, Hontheim, Jansenius, Joseph II. Kaiser, Illuminaten.

examen coram integra Facultate in einem Hinterstübchen der Universität etlichen vom Staate „beeideten und ernannten Examinatoren" übertragen, die „öffentliche," mit kirchlichen Formen umgebene Doctorspromotion, die Abnahme des tridentinischen Glaubensbekenntnisses vor dieser, wie die kirchliche Licenzertheilung und die auf päpstliche Ermächtigung hindeutende Promotionsformel mußte beseitigt werden, und zwar letzteres Alles, damit an der (ehemals ausschließlich katholischen) „Staatsschule" nunmehr auch Akatholiken und Juden promovirt werden konnten. Die alten, letztlich von den Jesuiten übernommenen Collegien und Bursen für Studierende mußten eingehen oder unter weltliche Leitung kommen. Damit der Professor seinen Beamtencharakter nicht vergesse, mußte er hier und dort die academische Amtstracht gegen die „Staatsuniform" vertauschen, und damit das collegiale Bewußtsein etwa nicht ungebührlich genährt würde, sollte in Zukunft nicht nur der sogenannte Doctorschmaus, sondern auch jedes andere Festessen der Universität unterbleiben. Damit der corporative Charakter und das höhere wissenschaftlich-authoritative Ansehen der Universität dem „ausschließlichen" Unterrichtszwecke der Staatsschule vollends keinen Abbruch thue, mußte dem Doctorgrade hier und dort der Anspruch auf den Staatsdienst genommen und der „Staatsprüfung" vorbehalten werden. Und damit schließlich die der Universität von „hoher Studienhofcommission" oder vom „Unterrichtsministerium" zugedachten Reformen sicher durch- und anschlügen, sollte fürderhin und im voraus vom Rector an durch alle Lehrämter, Behörden und Institute bis zum Universitätshausknechte herab Alles „im Verordnungswege" organisirt sein und über Facultätssitzungen, Vorträge, Disputationen, Studienzeit und Studiengang sollten „eigene," selbst das Kleinste ordnende und befehligende „Normen" „erfließen." Auch war das Beispiel der churfürstlich Mainzischen Universität zu Erfurt mit einer katholischen und einer protestantischen Facultät für Theologie zu vorleuchtend, als daß man protestantischer Seits nicht ebenfalls an paritätische Universitäten hätte denken sollen. — Man könnte gegen uns wohl kaum den Vorwurf der Ungerechtigkeit, sondern höchstens den der Unvollständigkeit erheben, wenn wir hier verschweigen wollten, daß auch die katholischen Universitäten, seitdem sie bloße Staatsschulen geworden sind, vielfältig einer namhaften Vermehrung der Lehrkräfte, der Lehrmittel und der Dotirung sich erfreuen. Denn bei der Zerfahrenheit und bei dem Subjectivismus des Lehrens nach Stoff und Methode überhaupt, und insbesondere bei der religiösindifferentistischen, oder selbst oft christenthums- und kirchenfeindlichen Richtung des Geschichtsvortrages, bei den eben so nebelhaften als falschen Grundlagen der philosophischen Speculation, welche wir leider auch von vielen Lehrstühlen katholischer Universitäten sich breit legen hören, bei dem Dünkel der rastlos experimentirenden Naturwissenschaft, der, weil er der materiellen Zeitrichtung vordenkt und imponirt, auch die göttliche Offenbarung und das Gebiet des Geistes meistern zu dürfen glaubt, bei dem Einflusse, welchen die protestantische Kritik und Exegese auf das Bibelstudium der Katholiken fortwährend — und „oft bis zum Verdursten an der Quelle" — ausübt, konnte man Angesichts der vermehrten Lehrkräfte längst und häufig ausrufen: multiplicasti gentem, sed non laetitiam. Die besondere Förderung der Lehrmittel hat ferner fast ausschließlich die Naturwissenschaft im Auge, die Theologie geht bei Nachschaffungen der Universitätsbibliotheken vielfältig leer aus, und hätten diese nicht aus den aufgehobenen Stiften und Klöstern einigen Bücherreichthum erworben, es stünde oft schlecht um ihre Ausstattung mit älterer Literatur. Ja selbst die neuerliche Dotirung der laisirten und säcularisirten Universitäten des katholischen Teutschlands basirt fast überall auf dem eingezogenen katholischen Kirchengute, so z. B. in Oestreich auf dem Vermögen des aufgehobenen Jesuitenordens. Und wenn endlich die „Staatsschule" besser dotirt und subventionirt erscheint, als die frühere katholisch-wissenschaftliche Universitätsgemeinde, so hat

der Staat hiedurch nur eine Pflicht erfüllt; denn der Diener ißt überall das Brod seines Herrn. — Der Absolutismus des bureaucratischen Staates hat allerwärts reichliche Frucht getragen, insbesondere auf dem Gebiete der Kirche und der Schule. Hatte man hier früher den Einfluß der Kirche zu beseitigen getrachtet, so wurde der Carlsbader Bundesbeschluß bezüglich der „Ueberwachung des Geistes (!) der Vorlesungen" bald undurchführbar und unwirksam; hatte man das corporative Leben der Universitäten durch ängstliche Bevormundung geschwächt, so konnte das, was man von der alten Universitätsverfassung noch in den Händen der Beamtenprofessoren ließ, nur dazu dienen, um die Clique zu mehren; hatte man die Universitätscorporation, welche früher im Auftrage der Kirche und des Staates die Censur geübt hatte, selbst bis zur Vorlage academischer Reden an die Präventivcensur der Staatspolizei verhalten, so konnte das jüdischfeile, schöngeistig-seichte und heidnisch-frivole Literatenthum des neunzehnten Jahrhunderts die wissenschaftliche, würdige und gründliche Erörterung der Schule nicht nur bald und leicht überflügeln, sondern auch auf das Volk den Einfluß im eminent schlechten Sinne üben, welcher in einem gesunden Staatsorganismus den höchsten Bildungsanstalten im guten Sinne doch wohl vorzugsweise zustehen sollte. Und wahrhaft rathlos saß im J. 1848 das früher so selten berathene Professorenthum im Parlamente zu Frankfurt; in Wien aber regierte die Studentenschaft. Man mußte endlich dem Jenaer Congresse für Universitätsreform persönlich angewohnt haben, um sich vollkommen bewußt zu werden, wie die Alten nur für die Hierarchie der Ordinarien vorsorgten, die Jungen das Kind mit dem Bade verschütteten, und beide Theile — ohne Sinn für das eigentlich corporative Leben und die christlichen Grundlagen der Universität — einer absoluten Minderzahl katholischer Abgeordneten die Möglichkeit voraus wegnahmen, für den corporativen Organismus der alten Facultät oder für die confessionelle Eigenschaft der einzelnen Universitäten einzustehen. Es war aber auch dort, wo noch die alte Universitätsverfassung wenigstens nominell bestand, eine fast gewaltsame Umgestaltung der letztern nach dem eben so dünnen, als schmalen und kurzen Maßstabe der jüngern protestantischen Hochschulen nöthig, der katholische Charakter der ältesten Universitäten in Teutschland mußte durch die gehäufte Berufung protestantischer Professoren ernstlich bedroht erscheinen, bis der alte Universitätskörper sich ermannte, und zu erkennen gab, daß er nur scheintodt gewesen. Doch seit etlichen Jahren regt sich der Sinn für die Würde der alten Universität aufs Neue, und in dieser Hinsicht ist selbst die Rückkehr der theologischen Facultäten in München und Salzburg zu der kirchlich feierlichen Uebergabe der Doctoralinsignien bei der Promotion von Bedeutung. F. J. Buß, von welchem die Anregung zur Gründung einer freien katholischen Universität teutscher Nation ursprünglich ausgegangen war, deckt in seiner jüngsten dießfälligen Schrift über „die Reform der katholischen Gelehrtenbildung in Teutschland" eben so wahr, als schonungslos die Gebrechen auf, an denen die teutschen Universitäten leiden. Er bezeichnet diese Gebrechen 1) als solche der Anstaltlichkeit, inwiefern die Universitäten, dem Einflusse der Kirche ganz entzogen, nicht einmal den nationalen Charakter zu bewahren wußten, sondern in bloße Landesschulen zusammenschrumpften. Ebenso gilt es ihm 2) als Fehler des Unterrichtes, daß das geschlossene Ganze der allgemeinen wissenschaftlichen Bildung in der philosophischen Facultät theils an die Mittelschule abgegeben, theils den Berufsstudien an die Seite gestellt wurde; daß die katholische Theologie zu viel von der Rührigkeit und Methode der protestantischen abhängig geworden, als daß sie ihr eigenthümliches Wesen allseitig zur Anschauung brächte und zu sehr einem Uebermaße von Speculation huldigt, als daß sie den positiven und practischen Theil mit gleicher Liebe pflegen möchte; daß die Rechtswissenschaft der „allgemeinen Gesellschaftsphilosophie" zinsbar, weniger Sinn hat für die Rechtsgeschichte und auf practi-

schem Boden immer mehr dem Territorialrechte zugetrieben wird; daß die Medicin an den kleinern Hochschulen nothgedrungen der Generalisirung verfällt, während sie an den größern der Virtuosität im Einzelnen und Einzelnsten zu erliegen scheint. Als dritten Fehler erkennt er den Mangel der Erziehung an der Universität, indem die Collegien längst dem rationalistisch-protestantischen Phantome der Selbstentwicklung in der Ungebundenheit aufgeopfert wurden und der Student in diesem Uebermaße von Freiheit der Polizei des Staates pflichtig und hörig erscheint. Endlich vermißt er viertens den Einfluß der Universitäten auf das öffentliche Leben der Kirche und der Nation, nachdem sie von der Kirche abgelöst und als Staatsanstalten bloße Bildungsschulen für „Kirchen- und Staatsdiener" geworden sind. — Diesen Gebrechen gegenüber beansprucht er zur Wiederherstellung der katholischen Universitäten vor Allem die kirchliche Restauration derselben: a. durch die Zurückführung der Wissenschaft im Allgemeinen und Besondern auf ihre christlich religiöse Basis, und in näherer Bezeichnung auf den confessionellen oder specifisch katholischen Charakter, b. durch die Zurückführung der corporativen Gliederung und Anstaltlichkeit auf die ursprünglichen katholischen und kirchlichen Grundlagen. Und in dieser Hinsicht verlangt er die Wiederherstellung des althergebrachten Biennii philosophici, die ausschließliche Besetzung aller academischen Lehr- und Verwaltungsämter mit Katholiken, die geeignete Resuscitation des päpstlichen Cancellariates, einen eigenen academischen Gottesdienst, Collegien und Bursen für die Studenten. In Betreff der körperschaftlichen Organisation verlangt er die Wiederherstellung des academischen Plenums und des frühern academischen Senates, zusammengesetzt aus dem Rector, den Decanen und Senioren; ferner die Reorganisirung der Facultäten nach ihrer zweifachen Aufgabe als Lehr- und Promotionsfacultäten (Professoren- und Doctoren-Collegien), die Bestellung der Disciplinarbehörde, der Wirthschaftsdeputation und Bibliothekscommission aus (ständigen und wechselnden) Mitgliedern der Universität selber. In Betreff des Unterrichtes will er eine sachgemäße Beschränkung der Lehr- und Lernfreiheit und zwar jener mit Rücksicht auf die Positivität der Kirche und des Staates, sowie auf die Vollständigkeit und Methode des Lehrvortrages, dieser aber durch Zeugnisse des Fleißes und Fortgangs, durch Prüfungen und practische Uebungen. In Betreff der Verwaltung wünscht er das volle Selbstergänzungsrecht der einzelnen Facultäten, freie Wahl des Rectors und der Decane, endlich in materieller Hinsicht eine liegenschaftliche Dotation und die landständische Eigenschaft der Universität. — Man muß im Wesentlichen mit diesen Forderungen einverstanden sein, und ebenso mit den Gründen, welche Buß für die gesellschaftliche Nothwendigkeit einer „freien, katholischen Universität in Teutschland" beibringt. Wahrlich die Grundsatzlosigkeit im Volke, bei den Regierungen, in der Presse, in der Schule erheischt für ihre Beseitigung eine allgemeine, eine wahrhaft katholische Anstrengung zur Verwirklichung einer so schönen, von der Würzburger bischöflichen Versammlung (1848) und dem katholischen Vereine Teutschlands freudig begrüßten Idee; Belgien und Irland gehen mit leuchtendem Beispiele voran. — So haben wir denn die Universitäten, von dem Standpuncte eines Kirchenlexicons, nach zwei Seiten und Stadien betrachtet: als kirchliche Institutionen und als Staatsanstalten. Dort fanden wir die freie, katholisch-wissenschaftliche Corporation, ruhm- und glanzvoll nicht bloß als Schule, sondern zugleich als wissenschaftlich-authoritative Instanz, und als höchsten Areopag, die höchsten und reellsten wissenschaftlichen Ehren ertheilend; eine Anstalt in ecclesia universali, lehrend und erziehend zugleich, die freieste wissenschaftliche Thätigkeit im Verbande mit der kindlichsten Glaubenstreue. Hier begegnet uns das bureaucratisch-geordnete, religiös-indifferente Professorenthum, die bloße Unterrichts-Anstalt für staatliche Zwecke, weder lehrend, noch erziehend, bloß unterrichtend und hier und dort etwa

noch abrichtend, ohne Ruhm und Glanz, zur bloßen Landesschule herabgedrückt, dem Subjectivismus verfallen, nach allen Richtungen auseinander fahrend, ohne Sinn für die alte academische Würde, darum auch mehr oder weniger würdelos in ihrer äußern Erscheinung, trotz Wort= und Buchmacherei nur kärglichen Segen spendend, die bessern Kräfte in ihrem Schooße mehr abnützend, als erhebend, ein übertünchtes Grab. Wie das gekommen, wie es beseitigt werden könne, und warum es beseitigt werden müsse, findet der Leser ebenfalls in und zwischen den Zeilen. — Wir schließen den Artikel mit der Namhaftmachung einiger Specialgeschichten teutscher Universitäten, welche im Verlaufe unseres Referates nicht berührt wurden, nämlich: Justi und Mursinna, Annalen der teutschen Universitäten. Marburg 1798. 8. — Fr. Ekkard, literarisches Handbuch der bekanntern höhern Lehranstalten in und außer Teutschland. 2 Theile. 8. Erlangen 1780 und 1782. — Caspari Thurmanni bibliotheca academica. Halae. 1700. — Schlickenrieder, Chronologia diplomatica Universitatis Vindobonensis ab anno 1237—1384. Viennae 1753. 4. mit einer Fortsetzung von Zeisl, Viennae 1754. 4. — Fr. Höller, S. J. specimen historiae Cancellariorum Universitatis Viennensis. Viennae 1729. 8. — Conspectus historiae Universitatis Viennensis. Drei Theile. Viennae 1722—1724. 8. — F. J. von Bianco, Geschichte der Universität Cöln. Daselbst 1833. 8. — Annales Academiae Ingolstadiensis cur. Val. Rotmari, J. Engerdi et J. N. Mederer. Ingolstadii 1782. Vier Bände. 4. — Historia almae et archiepiscopalis Universitatis Salisburgensis sub cura PP. Benedictinorum. Bonedorfii. 1728. 4. — J. A. Rieggeri Analecta Academiae Friburgensis. Ulmae 1774. 8. — De Luca, Geschichte der Universität Innsbruck. Daselbst 1783. 4. — Georgii Weis Gloria Universitatis Pragensis. Pragae 1668. 4. — Ueber nicht teutsche Universitäten führen wir an: Val. Andreae Fasti academici Studii generalis Lovaniensis. Lovanii 1640. 4. — Angeli Gaggii, Collegii Bononiensis Doctorum Pontificii scilicet et Caesarei juris origo et dotes. Bononiae 1710. 4. — Sarti, de claris Archigymnasii Bononiensis Professoribus. Bononiae 1769 und 1772. — C. E. Bulaei historia Universitatis Parisiensis. Sechs Theile in fünf Bänden. Paris 1665—1673. fol. — Report of H. M. Commissioners appointed to inquire into the state, discipline, studies and revenues of the University and Colleges of Oxford. London 1852. fol. — Endlich die musterhaften Annuaires der neuen Universität Löwen. Louvain 1837—1853. 12. [Häusle.]

Unkeuschheit, s. Keuschheit und Sünde.

Unmündigkeit als Ehehinderniß, s. Ehehindernisse.

Unrein, s. Aussatz, Kleidung der Hebräer, Speisegesetze.

Unschuldigen=Kinder=Fest. Es wird zum Andenken an die Kinder, welche Herodes zur Zeit der Geburt Christi in Bethlehem morden ließ (Matth. 2), in der lateinischen Kirche am 28. December begangen. Da dasselbe auch von den Griechen (jedoch am 29. December) unter dem Namen „*Τῶν ἁγίων* 14 *χιλιάδων Νηπίων*" begangen wird, so läßt sich schon daraus schließen, daß seine Feier in sehr frühe Zeiten hinaufreicht. Ein unbekannter Verfasser unter den Schriften des Origenes kennt sie schon (hom. 3 de div.), sie ist Chorfest und hat eine Octav. Von der Feier der übrigen Martyrerfeste unterscheidet sie sich besonders dadurch, daß der Priester die hl. Messe am Festtage selbst (die Dies octava kennt diese Ausnahme nicht) in blauer Farbe liest. Es dürfte deßwegen geschehen, weil die unschuldig gemordeten Kinder zu einer Zeit sterben, in der noch kein Sterblicher zur Anschauung Gottes zugelassen wurde. Merkwürdig ist diese Feier auch dadurch, daß sie das Fest ist, durch welches die Lehre veranschaulicht wird, daß alle diejenigen selig werden, welche um Christi willen ihr Leben verlieren, sollten sie selbst auch nur Säuglinge sein. Vgl. Schmid's Liturgik 2. Aufl. 3. Bd. S. 465. — Ueber ein anderes gleichnamiges Fest vergl. den Art. Gregoriusfest.

Unschuldsproben, s. Gottesurtheile.

Unsichtbarkeit Gottes, s. Gott.

Unsterblichkeit der Seele, s. Seele, Geist und Tod.

Untergang der Welt, s. Welt.

Unterricht, s. Schule, Katechese und Christenlehre.

Unterricht bei den Hebräern, s. Kinder bei den Hebräern.

Unterrichtsanstalten, s. Erziehungsanstalten, Schule, Mittelschulen, und Universität.

Unterrichtsfreiheit. Es ist eine bekannte Thatsache, daß die nämlichen Gesetze, die im Bereiche unserer niederen Natur Geltung haben, im Allgemeinen auch durch unser ganzes geistiges Leben hindurchgreifen. Insbesondere gilt dieß von dem eigenthümlichen Processe, den der Mensch nach beiden Seiten seines Wesens durchzumachen hat, um das auch wirklich zu werden, wozu er von Natur aus angelegt ist. Und zwar handelt es sich hier und dort nicht bloß überhaupt um eine Entwicklung, so daß das Leben des Leibes und der Seele schlechthin nur von einem keimartigen Dasein durch verschiedene Stufen zu dem Zustand der vollen Reife hindurchzuschreiten hätte, vielmehr bedarf der Mensch, wie dieß übrigens in der Natur der Sache liegt, in beiden Fällen, weil mit der eigenen Kraft nicht ausreichend, auch näherhin eines Andern, um diesen Proceß glücklich zu vollenden; dieses Andere aber ist beidemal das Allgemeine, aus dem Jeder als das Einzelne hervortritt, d. i. die Gattung. Was die physische Seite des Menschen anlangt, so leuchtet das unmittelbar und von selbst ein; denn die Gattung ist es ja ganz eigentlich, in der das Leben des Leibes wurzelt, an der es emporrankt und heranwächst. Das Erstere kann zwar wohl in gleicher Weise nicht auch von dem Leben des Geistes behauptet werden, insoweit wir an das Princip desselben denken, um so gewisser aber ist es, daß dieses Leben selbst nach seiner Bethätigung an sich wie nach seinem innern Gehalte ganz und gar von der Beziehung abhängt, in die der Einzelne zu dem geistigen Gesammtleben der Gattung tritt. Jene Bethätigung anlangend, so ist es ja bekannt, daß alle geistigen Anlagen des Menschen nur eben in der genannten Communication sich zu entfalten vermögen, und was das Letztere betrifft, so brauchen wir, um von dem positiven Glauben noch ganz zu schweigen, nicht einmal auf die Erfahrungskenntnisse hinzuweisen, die im strengsten Sinne des Worts erst von Außen in das Bewußtsein eintreten; nein! auch der übrige Inhalt desselben, wenn auch ursprünglich grundgelegt in unserem Geist, wird unser wahres und bewußtes Eigenthum nur, wenn und soweit die Welt mit der wir verkehren, denselben in uns weckt; und man darf diesen Proceß nicht einmal als einen rein formellen betrachten; im Gegentheile handelt es sich hier überall um eine innige Wechselbeziehung, um einen lebensvollen Austausch und ein gegenseitiges Geben und Empfangen. — Wenn nun aber die Gattung diese hohe Bedeutung für jedes einzelne menschliche Individuum hat, so versteht es sich von selbst, daß ihr auch von Natur aus die Verpflichtung obliegt, die dieser Bedeutung entsprechende Aufgabe überall zu realisiren. Bis jetzt aber haben wir von der Gattung noch ganz allgemein und abstract gesprochen. Sie schlingt sich in nahen und immer weiter geschwungenen Kreisen um uns; der nächste, also derjenige, in dem sie uns unmittelbar und wesentlich wirklich ist, sind die Eltern und eben sie sind es auch, die, obgleich die Gattung in weiterer Fassung keineswegs ganz ausgeschlossen werden darf von der großen Aufgabe der Erziehung und Bildung, jedenfalls in erster Linie derselben Genüge zu thun verpflichtet sind. Und nicht bloß dieß; die Eltern sind uns nicht allein überhaupt die Nächsten in der großen Reihe, sie sind auch in gewisser Weise das Princip unseres Lebens, was ein Eigenthumsrecht ihrerseits auf uns begründet, wie dieß sonst Niemand beanspruchen kann; und darum ist ihr Einfluß auf unsere Entwicklung nicht nur der erste und unmittelbarste, sondern auch der alldurch-

greifende, mit dem kein anderer, so lange bloß der natürliche Gesichtspunct zur Sprache kommt, als gleichberechtigt concurriren kann. So ergibt sich uns der wichtige Grundsatz, daß die Eltern und zunächst sie allein das volle Recht und die volle Pflicht zur Erziehung und Unterweisung ihrer Kinder haben; wenn sie demnach den Kreis dieser Aufgabe vollständig auszufüllen selbst nicht im Stande sind, so haben sie es zu bestimmen, wer an ihrer Statt das Werk fortführen und vollenden soll; und mag nun die Gesellschaft in die Erziehung und vor Allem in den Unterricht eingreifen, wie sie immer wolle, soviel erhellt jetzt schon hinlänglich, daß sie dabei lediglich im Sinne der Familien einzutreten hat. Was nun aber die Frage betrifft, in welcher Weise Eltern und Gesellschaft in der Heranbildung der Jugend sich die Hand zu reichen haben, so wird eine Zergliederung der genannten Aufgabe geeignet sein, uns das noch mehr ins Licht zu stellen. Nehmen wir zuerst die aller einfachsten Verhältnisse an, also ein Volk, das von einem complicirten politischen Leben noch gar keine Ahnung hat, wie gestaltet sich hier die Sache? Wir antworten: die Familie wird in solchem Falle überall ausreichen, um die ethischen wie intellectuellen Anlagen der Kinder bis zu dem bescheidenen Ziele, um das es sich hier handeln kann, auszubilden. Anders wird sich die Frage stellen, wenn wir entwickeltere Verhältnisse zur Voraussetzung nehmen. Die Gesellschaft geht hier bereits in verschiedene und wie wir annehmen nicht kastenartig gestaltete Stände auseinander; ein politisches Leben hat begonnen und mit ihm dasselbe bedingend und von ihm bedingt, sind tausend Bedürfnisse erwacht. Hier wird schon in den mittleren Kreisen die Familie sich vielfach ungenügend erweisen, die Kinder immer in den Beruf einzuführen, den sie sich erwählt haben; ja selbst die niedersten Stände werden allmählig von einer höheren Bildung ergriffen werden und Kenntnisse in denselben sich nothwendig herausstellen, welche ihre Kinder zu lehren die Eltern nicht die Zeit und oft auch nicht die Fähigkeit haben. Was aber vollends die höheren Stände betrifft, so ist klar, daß der Eintritt in dieselben, das Verbleiben in ihnen und die Verwaltung eines in dieser Sphäre liegenden Amtes von einer geistigen Durchbildung abhängt, welche bloß bei Männern von ganz besonderen Kenntnissen und nur in den seltensten Fällen am Herde der eigenen Familie gewonnen werden kann. So sehen wir, wie sehr es in der Consequenz eines fortgeschrittenen öffentlichen Lebens liegt, daß in der Gesellschaft selbst Mittel, Organe und Institute sich darbieten, welche die Thätigkeit der Eltern auf dem Felde der sittlichen und intellectuellen Erziehung ergänzen, begleiten und fortführen; aber auch das bleibt einleuchtend, daß alle derartige Anstalten Charakter und Richtmaß ihrer Thätigkeit durchaus von den Bedürfnissen der einzelnen Kreise der Gesellschaft d. i. der Familien empfangen. Aber nun ist ein Punct von der größten Bedeutung in Betracht zu ziehen; wir haben bis jetzt eine Gesellschaft im Auge gehabt, die bloß von einer Naturreligion weiß, anders stellt sich die Sache, wenn sie einem positiven Glauben huldigt; daß hier die Nothwendigkeit eines wirklichen Unterrichtes der Jugend am entschiedensten Platz greift, haben wir im Vorübergehen bereits berührt. Doch etwas Anderes ist es, was hier bemerkt werden muß. Eine Naturreligion allerdings wird an und für sich nie ein besonderes Organ zu ihrer Verkündung erheischen; in der Thatsache eines positiven Glaubens liegt es begründet, daß abgesehen von aller Fähigkeit der Eltern neben ihnen, ja neben Allen, die ihre Stelle vertreten, in erster Linie die Diener der religiösen Auctorität die Kenntniß jenes Glaubens in die Gemüther der Jugend pflanzen. Ganz ähnlich verhält es sich mit der Erziehung. Eine bloß natürliche Religion wird ohne Weiteres mit der ganzen übrigen sittlichen Entwicklung sich verflechten und schon im gewöhnlichen Lebensverkehr sich in unser Inneres einsenken; beim positiven Glauben ist Ziel und Mittel der Heiligung, die er verlangt, außerhalb des gemeinen Lebens zu suchen und es liegt überhaupt wiederum in der Natur einer positiven Religion,

daß sie durch ihre Organe an dem ganzen Geschäfte der sittlichen Bildung sich in wesentlichster Weise betheiligt. Die Potenz, die solcher Gestalt neben die Familien tritt, hat, wie man leicht einsieht, nicht bloß den Beruf, dieselben zu ergänzen, und den Ton wie den Charakter ihrer Thätigkeit sich von ihnen bestimmen zu lassen; im Gegentheil sie steht als das Höhere neben denselben: berechtigt in den angegebenen Puncten einen primären Einfluß auszuüben und beim ersten Anblick wird man versucht zu glauben, daß das freie Recht der Familien auf die Erziehung dadurch eine keineswegs unbedeutende Beschränkung erleidet. Dazu kommt noch etwas Anderes. Die Religion bildet nicht bloß einen Theil in dem Ganzen des Unterrichtes, und die Aneignung ihrer Grundsätze nicht bloß ein Moment in dem Geschäfte der Erziehung; schon die natürliche Religion — um wie viel mehr die positive! — nimmt in dem gesammten Werke eine ganz besondere und dominirende Stellung ein. Wenn wir sonach aber uns von der Nothwendigkeit der Schulen überhaupt neben der Thätigkeit der Eltern überzeugt haben, so werden wir jetzt auf die Vermuthung geführt, daß unter allen christlichen Völkern es höchst wahrscheinlich die Kirche sein wird, welche auf diese Schulen den allerbedeutsamsten und gewaltigsten Einfluß auszuüben sich für berufen fühlt. Fragen wir die Geschichte, so sehen wir diese Annahme nicht nur bestätigt, sondern durch die Thatsachen noch weit übertroffen. Die Kirche besaß in den christlichen Jahrhunderten fast vom Beginn des Christenthums an bis in die neuere Zeit nicht nur den größten Einfluß auf alles Schulwesen durch den Glauben, den sie verkündete und zu befolgen befahl; nein! sie war sogar nahezu die ausschließliche Trägerin alles und jedes Unterrichts, sofern er über die Kreise der Familie hinausgriff und nicht bloß technische Fertigkeiten zu seinem Zwecke hatte. Den Beweis haben wir hier nicht zu führen. Er ist in diesen Büchern bereits geführt. Man lese die Artikel: Dom- und Klosterschule, Mittelschulen, und Universität. Es genügt zu erinnern, daß das was wir Mittelschulen oder Gymnasien heißen, daß die Volksschule und die hohen Schulen von der Kirche fast ohne Ausnahme ins Leben gerufen und von ihren Geistlichen geleitet wurden. Ja sogar die Kunst ruhte zum größten Theil in geweihten Händen. Fragen wir nach den Gründen dieser Erscheinung, so werden wir ohne Zaudern gestehen müssen, daß sie in ihrem ganzen Umfang zu den Momenten, die wir oben auseinandergesetzt, keineswegs als die schlechthin nothwendige und einzig mögliche Wirklichkeit sich verhalte. Die große Ausdehnung des kirchlichen Einflusses beruht zum Theil auch auf zufälligen, wenn auch tief mit der Zeit verwachsenen Verhältnissen. Fürs Erste nämlich waren in den früheren Jahrhunderten des Christenthums durch das ganze Mittelalter herauf die Diener der Kirche die am meisten und gar häufig die allein gebildete Classe, und dann muß nachdrücklich hervorgehoben werden, daß damals das kirchliche Princip durch alle Kreise des Lebens seine Wurzeln getrieben hatte; es war darum nur naturgemäß, wenn die Erziehung die zu diesem Leben vorbereitete, selbst fast ausschließlich eine kirchliche war, und dieß um so mehr, da der größte Theil der Staatsämter gewöhnlich geradezu von Geistlichen verwaltet wurde. Daneben aber sind noch Gründe zu betrachten, denen eine noch tiefere und von der Zeit unabhängigere Bedeutung zukommt. Wenn der Unterricht von der Erziehung nicht getrennt werden kann und die Erziehung, wie wir schon bemerkt, Nichts ist außerhalb der Sphäre der positiven Religion, dagegen Alles innerhalb derselben, was liegt dann näher, als das ganze Geschäft der über die Familien hinausliegenden Jugendbildung eben den Dienern dieser Religion anzuvertrauen, die sich am Besten auf die Handhabung der in ihr liegenden Principien verstehen müssen? Und abgesehen von der Erziehung, wenn, wie wir gleichfalls gesehen, die Religion auch innerhalb des Unterrichts recht eigentlich die Mitte und den Feuerherd bildet, aus dem alles Andere Licht und Wärme empfängt, was ist wiederum natürlicher, als den ge-

sammten Unterricht in die Hand derer zu legen, die am sichersten und besten den Geist des positiven Glaubens auf alle Gegenstände des Wissens übertragen werden? Ja wir dürfen noch einen Schritt weiter gehen. Bildet denn nicht alle Wahrheit ein großes Ganze, gelagert wie um einen heiligen und geheimnißvollen Mittelpunct, um die Offenbarung? warum sollten wir uns wundern, wenn die Kirche, die Trägerin dieser Offenbarung das gesammte Lehramt in die Hand nahm und die Christenheit sich wohl dabei befand in einem Glauben voll der Wissenschaft und in einer Wissenschaft voll des Glaubens? — Gleichwohl nehmen wir unser obiges Geständniß nicht zurück; es ist keine schlechthinige Nothwendigkeit, daß solchergestalt die Diener der Kirche die Zügel der ganzen Jugendbildung unmittelbar in Handen haben. Alles Wissen auch außerhalb des Clerus soll unter der Obhut der Kirche das Recht haben, sich geltend zu machen und nach Kräften an der erhabenen Aufgabe der Weiterbildung der Menschheit sich zu betheiligen; ja je mehr es um Zweige des Wissens sich handelt, die mehr oder minder ausschließlich dem Reiche des Natürlichen angehören, und je gewaltiger sich überhaupt dieses Reich der Wissenschaft ausweitet, um so nothwendiger und um so ausgedehnter wird auch unter den Laien ein Stand der Gelehrten sich bilden und der Unterricht von selbst theilweise ihnen anheimfallen. Aber das darf nach dem Bisherigen gewiß ohne Bedenken behauptet werden, daß die Kirche in diesem ganzen Leben des Erziehens und Unterrichtens naturgemäß die beherrschende Mitte bildet und zwar nicht bloß insoweit als jede Schule in ihren sittlichen und wissenschaftlichen Bestrebungen unter ihrer Controle stehen muß; nein! die Bildung in ihren Instituten wird in naturgemäß entwickelten Verhältnissen eines christlichen Volkes im Allgemeinen auch stets die Regel bilden, wenn gleich die übrigen Schulen in freiester Weise sich um dieselben schaaren dürfen. So war es im Mittelalter und hier ist auch der Ort, ausdrücklich zu bemerken, was wir bis jetzt nur angedeutet, daß schon in jenen Jahrhunderten im Einzelnen gar viele Laien den Unterricht besorgten und daß in den ganzen Verhältnissen der Zeit kein Hinderniß für diese Thatsache lag, im Fortschritt mit der Geschichte eine immer größere Ausdehnung zu gewinnen. Doch blicken wir einen Augenblick auf die gewonnenen Resultate zurück! Wenn die Verhältnisse so standen, wurde dann nicht wirklich, was uns schon oben schien, im Mittelalter die Freiheit der Familien in ihrer wichtigsten Aufgabe gar wesentlich beschränkt und verkümmert, und eines der heiligsten Naturrechte dem Rechte der Kirche geradezu geopfert? Keineswegs! die Familien standen allerdings unter der geistigen Herrschaft der Kirche; aber ihr Gehorsam war und blieb ein freigeleisteter, darum konnten auch die Consequenzen, die in demselben beschlossen waren, wirklich sich nie feindselig gegen ihre übrigen Rechte kehren und indem sie ihre Kinder der Erziehung der Kirche unterstellten, gehorchten sie nur der eigenen Ueberzeugung, daß auf dieser Bahn allein die ewige Bestimmung zu erreichen sei und indem sie es in so ausschließlicher Weise thaten, ließen sie sich nur von der Liebe leiten, die so gewaltig ihr eigenes Inneres durchherrschte. Auch daran nahm die Freiheit der Familie keinen Schaden, daß es im großen Ganzen nur eine einzige Theorie über Gott und die Welt war, die in den Schulen regierte, denn mit geringen Ausnahmen lebt ja die ganze Gesellschaft nur des einen Glaubens, dessen Wiederschein jene Theorie war. So dürfen wir ohne Bedenken behaupten, daß im Mittelalter eine wahre und vollkommene Unterrichtsfreiheit bestand, wenn wir dieselbe noch in ihrem passiven Sinne fassen wollen; aber auch nach der andern, der activen Seite war dieselbe eine in die Verhältnisse eingebürgerte Thatsache, wenn sie auch der äußern Form nach im Allgemeinen der passiven Freiheit entsprach, die wir eben geschildert haben. Es ist wahr, nicht jede Lehre durfte es damals wagen, öffentlich aufzutreten; wozu hätte das auch dienen sollen? aber was das Entscheidende ist, die Wahrheit war damals frei und der Glaube, dem das Geschlecht

huldigte, durfte frei alle Gebiete des Wissens durchranken. Und dieser wesentlichen Freiheit von jedem äußern Druck entsprach auch Form und Gestaltung, wie wir sie an den Schulen der mittleren Jahrhunderte bewundern. Nicht nur bewegten sich die Geister, von der heiligen Lebensmitte der Zeit ergriffen und von dem gewaltigen Kreise ihrer Auctorität zusammengehalten, innerhalb dieses Kreises mit einer kühnen und fast wunderbaren Freiheit; sondern die Lehrkörper selbst, in denen die Einzelnen sich zum Unterricht vereinten, wie sie frei auftauchten aus der Zeit, erfreuten sich auch einer vollkommen freien Verfassung und einer Selbstständigkeit, die durch die allgemeinen oder besondern Verhältnisse nur unwesentlich modificirt war. — Das war die Unterrichtsfreiheit des Mittelalters, im Verhältniß zu den Zuständen der classischen Völker offenbar eine fortgeschrittene Freiheit. Dort blieb der Unterricht fast durchaus lediglich Privatsache — die Kinder der höheren Stände wurden zumeist durch eigene Sklaven gebildet — und er entbehrte so im großen Ganzen einer höheren inneren Einheit. Die Kirche ersetzte diesen Mangel in der wunderbarsten Weise und wußte auch auf diesem Gebiete, Freiheit und Einheit gleich glücklich zu bewahren. Doch so sollte es nicht immer bleiben. Der Staat hatte es im Mittelalter als seine Aufgabe betrachtet, die einzelnen Kreise, in die das Volksleben sich gliederte, die einzelnen Rechtskörper, in denen es sich ausgestaltete, jeden in seiner Integrität und alle in harmonischem Verhältniß zu sich und zum Ganzen zu bewahren; aber selbst einzugreifen in dieses Leben und von oben her zu ordnen, fiel ihm in keiner Weise bei; Alles, was er hier that, war, der Kirche, dieser geistigen Herrscherin seinen weltlichen Arm zu leihen um so ihre Bestrebungen desto sicherer zur Ausführung zu bringen und es ist ganz einleuchtend, daß der Staat damit zwar einen Inhalt geistiger Thätigkeit gewann, die er sonst vergebens sucht, daß aber trotzdem die Freiheit des Lebens in seinen höhern Beziehungen keinen Schaden litt, da er nur die Kirche secundirte, der Alle in freiem Gehorsam zugethan waren. So ist die Gesetzgebung Carls des Großen zu verstehen, so Alles, was spätere Fürsten für die Schule, besonders die Universitäten thaten. Lag auch die Beziehung ihres Handelns zu den Zwecken der Kirche ihrem Bewußtsein nicht selten vielleicht ziemlich ferne, jedenfalls versuchte es der Staat nie, die Herrschaft des Unterrichts irgendwie sich selber vindiciren zu wollen; bekanntermaßen aber löste sich mit dem Eintritt der neuen Zeit das innige Verhältniß zwischen Gesellschaft und Religion und was vielleicht eine der wichtigsten Ursachen davon ist, die Einheit zwischen Staat und Kirche, wie wir sie eben geschildert haben. Auf der einen Seite wandten sich viele Fürsten geradezu der neuen Lehre zu und rissen auch ihre Unterthanen mit in den Abfall fort; in diesen Gebieten verlor die Kirche entweder jede rechtliche Existenz z. B. in England, den nordischen Reichen, oder aber sie behielt die Befugniß neben der neuen Staatsreligion fortzuleben, wie dieß in manchen teutschen Staaten geschah. Im erstern Fall beerbte sie der Protestantismus natürlich in allen ihren Rechten, besonders auch in dem eines freien Unterrichts und wenn wir auch von unserem Standpunct von einer wahren Freiheit hier nicht reden können, so bestand dieselbe doch formell fort und machte der Staat seinerseits noch keine Miene dieselbe irgendwie anzutasten. Im zweiten Falle kam der Kirche begreiflicher Weise auch das Recht zu, in ihrem Kreise und durch ihre Institute das Amt der Jugendbildung fortzuführen und es herrschten auch in diesem Puncte die Grundsätze der Parität (s. d. Art.). Ganz ähnlich auf der andern Seite verhielt es sich in katholischen Reichen, wo die protestantische Confession rechtlich anerkannt wurde, z. B. in Frankreich. Ueberhaupt abgesehen von allem Confessionellen, das Princip der Unterrichtsfreiheit blieb **zunächst** unangefochten bestehen. Aber die Reformation trug noch den Keim zu einer ganz andern Revolution in sich, und das immer allgemeiner um sich greifende römische Recht förderte die rasche und consequente Entfaltung derselben in wesentlicher

Weise. Mit andern Worten, der Staat suchte sich immer mehr und mehr von der Religion, wie man sagt, zu emancipiren — und das war nun das Negative an seinen Bestrebungen. Das positive Ziel, das ihm von nun an vorschwebte, war, zum eigentlichen Träger und Beherrscher des ganzen Lebens der Gesellschaft, das religiöse nicht ausgenommen, sich zu machen. Und dieß gilt fast von allen Reichen, sowohl denen, die katholisch blieben, als den protestantischen und paritätischen. Daß die Confessionen solchergestalt immer mehr geknebelt wurden und die Schule bei ihrer engen Verflechtung mit der Religion ihrerseits fast ganz deren Schicksal theilte, versteht sich von selbst. Mit dem Ende des vorigen Jahrhunderts und dem Anfang des jetzigen erreichte dieser Proceß in den hervorragendsten Ländern seinen Höhepunct. Die Unterdrückung der Kirche blieb dabei wohl immer eine Hauptsache; aber theilweise gelang diese nie trotz der kräftigsten Mittel, die man anwandte, theilweise dachte man ihr gerade den empfindlichsten Stoß und dem absoluten Staat die beste Unterlage zu geben, indem man den im christlichen Europa unerhörten Plan zu realisiren unternahm, der Schule überhaupt ihre Freiheit zu nehmen, sie insbesondere der Kirche zu entreißen und zur Staatsanstalt zu machen. Wir verweisen hier auf die Gesetzgebung Josephs II. in Oestreich, auf die Schöpfung der „Universität" durch Napoleon in Frankreich, auf die Bestimmungen der teutschen Staaten seit der Säcularisation. In andern Ländern bewahrte man sich freilich einen gesunderen Sinn; in England weiß man von einem Staatsmonopol in Sachen der Erziehung und des Unterrichts heute noch Nichts, um von Nordamerica ganz zu schweigen. Gehen wir aber auf die angeführte ernste Thatsache selbst etwas näher ein; die Ausdehnung derselben zu schildern, ist hier nicht unsere Aufgabe; bald tritt der Staatszwang milder auf, bald lästiger; lästig besonders wo Kinder verschiedener Confessionen genöthigt werden ein und dieselbe Schule zu besuchen. Was uns an diesem Orte besonders interessirt, ist, die Ursachen und die Wirkungen des verhängnißvollen Schrittes der neueren Zeit zu untersuchen. Daß der moderne Staat consequent und von einer innern Nothwendigkeit getrieben, dabei handelte, ist bereits angedeutet worden; aber auch das Andere ist unleugbar; es liegt ganz in der Natur der Sache, wenn im Allgemeinen alle dem positiven Christenthum nicht holden Elemente sich in das Staatsleben ziehen und in der Beamtenwelt, deren dieses benöthigt ist, auch den Ton und die Stimmung beherrschen; was ist natürlicher als daß ein solcher Staat nach einem Gegengewicht gegen die Kirche sich umsieht, die nie vollkommen in den Mechanismus der Verwaltung sich fügen will? und hier bietet als treffliches Mittel gewiß die Schule sich an, in der Hand des Staates wahrhaftig eine Gegenkirche. Freilich haben dazu auch noch andere Gründe mitgewirkt. Das immer gewaltigere Eingreifen der Laien in die Wissenschaft begünstigte offenbar das Unternehmen des Staates, wiewohl aus der Nothwendigkeit der Ersteren im Gebiete des Unterrichts an und für sich noch nicht das Mindeste für die Berechtigung des Staates in demselben folgt; und weiterhin kommen auch einige menschliche Gebrechen dabei in Betracht: wir machen hier nicht bloß auf die tiefgewurzelten Fehler der Bureaukratie aufmerksam, die bekanntlich gar Alles in den Bereich ihrer Thätigkeit ziehen möchte; auch von Seite der Diener der Kirche ist wohl Manches verabsäumt und die Schule nicht immer mit der Ausdauer und der Energie verwaltet worden, wie dieses früher allgemeine Sitte war. Wie dem aber auch immer sei, soviel ist unbestreitbar, daß es mit der Freiheit des Unterrichtes aus war, nachdem der Staat ihn in seine Hand genommen hatte. Daß der moderne Staat naturgemäß im Unterricht und in der Erziehung zum Mindesten nicht den vollen christlichen Ton anschlagen konnte, haben wir bereits gesehen; von einer Erziehung überhaupt war an den Staatsschulen Teutschlands fast gar keine Rede mehr; ja man gewöhnte sich bei uns recht eigentlich daran, den Unterricht zumal an Gymnasien in dieser durch

und durch anomalen Isolirtheit auftreten zu sehen. Aber nicht bloß dieser Mangel an kirchlichem Geist blieb zu beklagen; in Teutschland und in Frankreich, wo oft großentheils ungläubige Centralcollegien das ganze Unterrichtswesen in der Hand hatten, machte sich gar vielfach an den Volksschulen wie an höheren Anstalten eine dem positiven Glauben feindselige Richtung breit und nun fragen wir: wie stand es jetzt mit der Freiheit? Daß unabhängig von allen Meinungen und Neigungen der Staatsgewalt überall eine große Masse von Familien übrig blieb, die ihrem Glauben, dem katholischen oder auch protestantischen fortwährend zugethan war, wer kann das läugnen? Diese alle aber finden sich verpflichtet, ihre Kinder in der Weise erziehen zu lassen, wie es ihrem Glauben entspricht. Gegenüber von dem Staat ist das rein ein natürliches Recht, das sie geltend machen, und wer in aller Welt hat diesem die Befugniß geben können, derlei Rechte zu ignoriren und im Widerspruch zu denselben zu handeln? Und wende man nicht ein, wie es auch in dem Mittelalter vorgekommen, daß Einzelne, die mit der allgemein religiösen Richtung nicht zusammengingen, auch nicht in der Lage waren, ihre Kinder nach ihrer Ueberzeugung bilden zu lassen; die Confessionen, von denen wir reden, sind jedenfalls anerkannte Potenzen unseres öffentlichen Lebens und der Staat darum verbunden, die ihren Anhängern zukommenden Gerechtsame ausnahmslos gelten zu lassen. Und wie hart und unbillig muß ein solcher Staatszwang erscheinen, wenn man bedenkt, daß er durch die Steuern zum Theil eben derer sich aufrecht erhält, die unter demselben leiden, derer, die rechtlich verlangen könnten, daß der Staat auch ihnen entsprechende Schulen errichte oder doch wenigstens unterstütze! Man kann nun zwar freilich einwenden, daß ein Zwang im strengen Sinne des Wortes im Grunde doch für Niemanden bestehe, die Staatsschulen zu besuchen, und auf das Recht des Privatunterrichtes hinweisen, wie dasselbe an den meisten Orten anerkannt ist; aber abgesehen davon, daß dieses Zugeständniß nur sehr eingeschränkt gemacht wird, z. B. die Uebernahme von öffentlichen Aemtern ausschließlich von Staatsprüfungen abhängt, so ist jenes angeführte Recht überhaupt für die meisten Familien unter den jetzigen Verhältnissen ein rein illusorisches und ein imaginärer Ersatz für die concreten Ansprüche, die sie, wie wir eben bemerkt, eigentlich an das Gemeinwesen zu stellen hätten. Wenn wir nun auch keineswegs behaupten, daß der Staat überall seine Gewalt zur Geltendmachung eines bloß oberflächlichen christlichen Geistes benütze, — im Gegentheil die mannigfachen entgegenkommenden Bemühungen sollen vollkommen anerkannt sein — so wird im Ganzen doch der Satz stehen bleiben, daß seit dem Staatsmonopol die Unterrichtsfreiheit zu einer Knechtung des Unterrichtes geworden ist. Dieß gilt aber auch von der activen Freiheit des Erziehens und Bildens in der nämlichen Weise. Dem Zwang nach unten entspricht der Zwang nach oben und man weiß mit welchen Schwierigkeiten alle Bestrebungen zu kämpfen haben, neben derlei Staatsregierungen selbstständige Schulen zu gründen, zumal wenn diese getragen sein sollen von einem streng kirchlichen Geist. Und die Wissenschaft selber, die vom Staate sich leiten lassen muß, wie viel hat sie an Freiheit und Würde verloren? Statt unberührt von der Außenwelt ihrem heiligen Berufe zu leben, muß sie vielfach in den Dienst politischer Interessen treten und an allen Schwankungen, denen die Staaten ausgesetzt sind, sich betheiligen und statt der früheren corporativen Selbstständigkeit hat jetzt eine Abhängigkeit Platz gegriffen von einer Beamtenhierarchie, die den wichtigsten Fragen und Bedürfnissen des niedern wie des höheren Unterrichts nur zu oft fremd gegenübersteht. Ja es ist wohl eine Thatsache, die immer überzeugender sich geltend machen wird, daß die Erziehung und der Unterricht wie alles geistige Leben nur in der Atmosphäre der Freiheit gedeiht und daß in dem nämlichen Augenblick, da man versucht, von oben herab, demselben Formen aufzudringen, auch der Proceß der Verknöcherung beginnt und daß von dem Saamen, den der Staat auf solchem

Gebiete mit geschäftiger Hand ausstreut, gewöhnlich nur ein Keim aufgeht, der Keim des Todes und der Verwesung. — Indem nun aber die Kirche gegen diese Knechtung des Unterrichts den berühmten Kampf erhob, hieß sie zwar zunächst die Erwägung zu den Waffen greifen, daß Tausende und aber Tausende ihrer Kinder in den Anstalten des Staates Gefahr laufen, das Höchste zu verlieren, was sie besitzen, ihren Glauben, oder doch das Höchste nicht zu erreichen, was ihnen vorgestreckt ist, die allseitige Entfaltung dieses Glaubens. Gleichwohl kann nicht geläugnet werden, daß sie dabei die ganze Sache und alle Interessen des Unterrichts zu vertreten und zu verfechten begann. Das, was die Kirche aber geltend machte von nun an, das Princip, das sie dem staatlichen gegenüberstellte, war das der Unterrichtsfreiheit in dem Sinne, den man jetzt gewöhnlich mit diesem Worte verbindet. Es ist das nicht mehr die Freiheit, die heilige unmittelbare, die einst im Mittelalter geherrscht; diese verlangt die Kirche nicht in einer Zeit, da so viele Gegensätze Wurzel und Berechtigung gewonnen haben im Leben; sie verlangt jetzt nur die Freiheit für Alle, einen Zustand, der den jetzigen Verhältnissen allein angemessen ist und der, wenn auch ohne den Adel und die innere geistige Fülle der früheren Zeit doch den Uebergang zu einer vielleicht noch größeren Zukunft bilden kann. Einen Anhaltspunct für ihre Forderungen hat die Kirche an den paritätischen Zuständen der jüngst vergangenen Jahrhunderte; aber ihre Vorkämpfer gehen gewöhnlich noch einen Schritt weiter; nicht bloß die vorzüglich berechtigten Confessionen, sondern alle Richtungen sollen der Wohlthat eines freien Unterrichts genießen; ja selbst der Staat als solcher soll fortwährend seine Schulen besitzen und leiten, nur so, daß jeglicher Privatunterricht frei mit ihnen concurriren darf. Mag dieses Zugeständniß nach der letzteren Seite vom principiellen Standpuncte aus auch eine Inconsequenz scheinen; um seine Zulässigkeit und Nothwendigkeit darzuthun, weist man darauf hin, daß der Staat selbst wesentlich Partei geworden ist und darum auf das Recht nie verzichten wird, einen eigenen Unterricht allen denen zu bieten, die in ihm den Vertreter der wahren Cultur erblicken. Was man aber dann andererseits vom Staat verlangen darf, ist, daß er jeglichen Unterricht, zumal der Confessionen unter der Aufsicht der allgemeinen Gesetze unverkümmert gewähren läßt, daß er insbesondere den Religionsunterricht überall, seine eigenen Anstalten nicht ausgenommen, in seinem Rechte anerkennt, daß er die freien Schulen nach Maßgabe der Verhältnisse und der Verträge kräftig unterstützt, und wo er sich darüber hinauszusetzen für gut findet, jedenfalls das bereits bestehende Eigenthum der Religionsparteien und die darauf ruhenden Ansprüche auf die Unterrichtsanstalten in keiner Weise antastet. Dieß etwa das Programm der Vertheidiger der Unterrichtsfreiheit. Vorangegangen ist uns in dem Kampfe Frankreich, das selbst wieder an Belgien ein erhebendes Vorbild hatte. Dort errang das Volk mit der politischen Unabhängigkeit zugleich die Freiheit der Kirche und des Unterrichts und sie und der Staat haben sich ungefähr in die große Aufgabe nach den angegebenen Grundsätzen getheilt. In Frankreich aber hatte die Universität lange Zeit trotz der entgegenstehenden Verfassungsbestimmungen ihr Monopol ziemlich unangefochten ausgeübt. Erst seit der Charte vom Juli 1830 erhob der Episcopat einen ernsten Kampf gegen dieses Unrecht. Wir haben hier die Einzelheiten nicht auszuführen und bemerken nur, daß vielleicht die reichsten Lorbeeren in diesem Streite der berühmte Graf Montalembert sich errungen hat, daß aber die Sache selbst trotz so glorreicher Kämpfe immer noch der Endentscheidung harrt. Was unser eigenes Vaterland betrifft, so müssen wir gestehen, daß das Bewußtsein, wie unnatürlich und unfruchtbar die Herrschaft des Staates über den Unterricht ist, in weiteren Kreisen noch gar nicht zu dämmern begonnen hat. Erst die letzten Jahre haben das Wort der Unterrichtsfreiheit, aber auch nur das Wort in die öffentliche Meinung geworfen. Ernstlich hat allein die Kirche die

Sache in ihrem jetzigen Kampfe aufgegriffen. Man darf zwar vielleicht hoffen, daß in Ländern, wo die Revolution noch nicht so gründlich gefegt und mehr Berührungspuncte zwischen Staat und Kirche übrig gelassen hat, das Ende des Streites nicht eine so scharfe Scheidung beider Sphären im Gebiete des Unterrichts sein wird, als dieß bei der äußersten gegenseitigen Entfremdung nothwendig ist; indessen bei allen Resultaten, die etwa erzielt werden, wird es überall doch der erste Gesichtspunct bleiben müssen, das Wesentliche an der Unterrichtsfreiheit, das Recht einer durchgreifenden Concurrenz in seinem vollen Umfang sich zu sichern; denn dafür spricht doch eine gar zu große Wahrscheinlichkeit, daß nur auf solche Weise ein dauerndes und zuverläßiges Mittel der Kirche gewonnen wird, den ihr gebührenden Einfluß zu behaupten und ihre so tief begründeten Forderungen ungeschmälert zu verwirklichen. Vergl. die Reden Montalembert's in der Pairskammer: abgedruckt im Katholiken, Mai 1844; ferner den Katholiken, Jahrg. 1841. Oct. Beilage; 1842 April Beilage und Juli Beilage; 1844 Beilage 1. 2 und 3; 1853 Mai; Aug. Allg. Zeitung 1843. Nr. 318. 330. 339. Freiburger Zeitschrift für Theologie 1845. Buß, die nothwendige Reform des Unterrichtes u. s. w.; die neuen Denkschriften des teutschen Episcopates. Vergl. ferner die Artikel: Schule und Erziehungsanstalten. [Ruckgaber.]

Unterrichtsmethoden, s. Pädagogik.

Unterscheidungsjahr, s. Annus discretionis.

Unterscheidungslehren, s. Symbolik.

Unterstift, s. Collegiatstift.

Untersuchungsproceß, s. Strafverfahren Nr. 2 (Bd. X. S. 395) s. v. Inquisitionsverfahren. Dabei ist noch zu bemerken, daß heutzutage die Diffamation durch amtliche Erhebungen an Ort und Stelle, wozu vom bischöflichen Ordinariate oder dem Generalvicare gewöhnlich der betreffende Dechant committirt wird, begründet zu werden pflegt, und daher dem Diffamirten behufs seiner Vertheidigung nur die gegen ihn vorliegenden Documente und Zeugenaussagen, nicht aber in der Regel auch die Namen der Zeugen mitgetheilt werden. Auch ist der Reinigungseid, der von den Sendgerichten in die Officialgerichte übergegangen und noch lange nach Beiseitigung der Ordalien im strafrechtlichen Verfahren beibehalten worden war, seit dem 17. Jahrhunderte allmählig außer Uebung gekommen. Endlich hat der canonische Inquisitionsproceß noch das Eigenthümliche, daß, während im Accusationsverfahren den überwiesenen Verbrecher die volle und äußerste Strenge der gesetzlichen Strafe traf, dem im Inquisitionsverfahren Ueberführten regelmäßig eine gelindere Strafe, also statt Degradation nur Absetzung, statt Deposition nur Privation, statt Amtsenthebung bloß Suspension rc., zuerkannt wird. Vgl. noch die Art. Criminalproceß, Diffamation, Disciplinarverfahren, und Proceß.

Unveränderlichkeit Gottes, s. Gott.

Unverfälschtheit der hl. Schrift, s. Integrität der hl. Schrift.

Unvergleichlichkeit Gottes, s. Gott.

Unvordenklich, s. Verjährung.

Unzucht, s. Keuschheit.

Unzurechnungsfähig, s. Zurechnungsfähig.

Ur (Ur Chaldaeorum, אוּר כַּשְׂדִּים) Geburtsort und erster Aufenthaltsort Abrahams, von wo sein Vater Thare (Gen. 11, 28. 31. 15, 7) nach Haran übersiedelte. Alle Umstände sprechen dafür, das biblische Ur mit jenem Ur (Ammian's) zu identificiren, das Jovian auf seinem schimpflichen Rückzuge aus Persien von Dura (dem heutigen Imam Dour, vom linken Tigrisufer ein wenig unterhalb Tekrit), nach sechs mühseligen Tagmärschen durch eine Oede, wo nur Absinth, Steppenkräuter und salziges Wasser zu finden waren, erreichte (ad Ur

nomine Persicum venere castellum, Amm. Marc. XXV. 8, 7). Dieses Ur liegt im Nordosten Mesopotamiens am Fuße der Kurdischen Gebirge (dem alten Gordyene), welche die Ursitze der Chaldäer (ארפכשד = Ἀῤῥαπαχῖτις = Karduchien) waren, daher der Zusatz Ur Chaldaeorum. In dieser Gegend, wie sie Ammianus beschreibt, konnten sich nur Nomaden aufhalten, und auch sie suchten bald andere Plätze. Bei der Familie Thare's kam wohl noch der Umstand hinzu, daß sie von den vorrückenden Chaldäern gedrängt wurde, die vorzugsweise dem Zuge des Tigris folgten, während die anderen semitischen Völkerschaften (Moab, Ammon, die Ismaeliten und Kethuriten, die Edomiter und Israeliten), deren gemeinsamer Stammvater Thare war, gegen Südosten ziehend Syrien bis an die sinaitische Halbinsel in Besitz nahmen. Für diese nördliche Lage (nicht in der Nähe von Babylon) spricht auch die Angabe des hinreichend bekannten Haran, das (zwei Tagereisen südlich von Edessa, vergl. den Art. Haran) nothwendig südlich oder südöstlich von Ur gelegen sein mußte. Ob Ur des Ammian identisch ist mit *Οὐρίη* oder *Καμαρίνη*, das Eupolemus aus Alex. Polyh. als Geburtsort Abrahams (bei Euseb. praep. Evang. IX, 17 *Εὐπόλεμος . . . . φησὶν . . . . ἐν πόλει τῆς Βαβυλωνίας Καμαρίνῃ, ἥν τινας λέγειν πόλιν Οὐρίην . . . . γενέσθαι Ἀβραάμ . . . .*) bezeichnet, muß dahin gestellt bleiben, da die Lage des fraglichen *Καμαρίνη* ganz unbekannt ist. Jedenfalls darf Ur (des Ammian) nicht mit Orfa vermengt werden, das der jetzige Name des alten, dem Ammian wohlbekannten Edessa ist. Eine andere Frage ist, ob nicht das biblische Ur mit dem jetzigen Orfa (أرفا), dem alten Edessa, im Syrischen Urhoi (ܐܘܪܗܝ), im Arabischen er-Ruha (الرها) identisch sei. Der Lage nach wäre es möglich, da Haran südlich von Edessa liegt, und die Legende in der That diese Stadt zum Vaterlande Abrahams macht; aber es hat doch keine Wahrscheinlichkeit, daß Edessa in ein so hohes Alterthum hinaufreichte, und bis in die Zeit der griechischen Herrschaft völlig unbekannt geblieben wäre, wo es dann plötzlich unter einem ganz fremden Namen auftauchte. Der syrische Name Urhoi ist wohl nur aus dem Beinamen Edessa's *Καλλιῤῥόη* entstanden (vgl. den Art. Edessa). Ueber die Bedeutung des Wortes אוּר sind wir im Ungewissen; Bertheau leitet es vom Zendworte Vare = Gegend ab, Fürst ebenfalls vom zend. vara d. h. Burg (?), Ewald combinirt damit das arabische أري (V. und VII. conj. continuit se in loco) in derselben Bedeutung: Gegend, Aufenthalt, womit die LXX. *χώρα τῶν Χαλδαίων* übereinstimmen, weniger hat für sich die Ableitung aus dem hebräischen אוּר Licht, Feuer, obgleich sich darauf die Sage der Erzählung von „Abraham im Feuerofen" (vgl. den Art. Edessa, Nimrod) gründet. [Schegg.]

Uranius, Gallier und Priester zu Nola unter dem hl. Paulinus (s. d. A.) bei dessen Tode er — 431 — zugegen war. Auf Anmahnen des Pacatus (über dessen Vater „Pacatus" s. d. A. „Severus") schrieb er: Narratio oder epistola de obitu Scti Paulini. — bei Muratori, opp. Paulini Nol. p. 127.

Urban I—VIII. Urban I., ein geborner Römer, bestieg nach dem Tode Calixt's II. im October 223 unter der Regierung des dem Christenthume im Allgemeinen günstigen Kaisers Alexander den päpstlichen Stuhl, welchen er $7^1/_2$ Jahre inne hatte. Unter ihm machte die christliche Kirche große Fortschritte. Am 25. Mai, dem Tage seines Martertodes, wird sein Andenken, welches in Rom immer in großen Ehren gehalten wurde, gefeiert. Nach dem Liber Pontificalis befahl er, daß alle zur Feier des Meßopfers bestimmten Gefäße von Silber sein sollten: eine Anordnung, woraus jedoch nicht, wie von Einigen geschah, geschlossen werden darf, daß damals zuerst der Gebrauch silberner Kelche eingeführt worden sei. Nach seinen und der hl. Cäcilia Martyreracten soll er den Valerianus, den Bräutigam der hl. Cäcilia, dessen Bruder Tiburtius und mehrere andere vornehme

Römer durch seine Ermahnungen zum Martyrertod bewogen haben. (Siehe auch den Artikel Cäcilia.) Eine ihm zugeschriebene, an die ganze Christenheit gerichtete, Decretale ist offenbar unterschoben. Cf. Jaffé, regesta pontificum Romanorum. Berol. 1851 p. 6. — Urban II. Nach Victors III. Tode wurde als zweiter Nachfolger Gregors VII. Otto oder Odo zu Terracina den 12. März 1088 gewählt, welcher den Namen Urban II. annahm. Derselbe war wahrscheinlich zu Chatillon an der Marne in Frankreich geboren. Er wurde an der Kirche zu Rheims unter den Augen des hl. Bruno, des Stifters des Carthäuserordens erzogen und später Canonicus an derselben Kirche. Der Welt müde geworden, zog er sich nach Clugny zurück, wo er von dem Abte Hugo zum Prior ernannt wurde. Gregor VII., welcher selbst einen Theil seiner Jugend zu Clugny zugebracht hatte, und mit dieser Pflanzstätte großer Männer in steter Verbindung blieb, berief ihn nach Rom, erhob ihn zum Bischofe von Ostia und sandte ihn als Legaten nach Teutschland, wo er sein höchst schwieriges Amt mit großer Gewandtheit, Energie und Standhaftigkeit in Vertheidigung der kirchlichen Rechte führte. — Sogleich nach Besteigung des Stuhles Petri sandte Urban II. ein Rundschreiben an alle Gläubigen, in welchem er seinen Entschluß zu erkennen gab, in Allem die Anordnungen Gregors VII. und seiner übrigen Vorfahren aufrecht zu erhalten. Mit Ausnahme Heinrich IV., welcher an seiner Creatur, dem Gegenpapste Guibert festhielt und des Königs von England, welcher mehrere Jahre lang sich für keinen der beiden Päpste entschied, erkannten sämmtliche Fürsten der Christenheit Urban II. als wahren Papst an. Urbans II. Pontificat fiel in eine sehr bewegte Zeit und ist unter die thatenreichsten des Mittelalters zu rechnen. Im J. 1089 wurde zu Rom ein Concil gehalten, welches über Guibert, den Kaiser Heinrich IV. und alle Anhänger beider den Kirchenbann aussprach. In Teutschland entstand große Verwirrung, da alle Bischöfe mit Ausnahme von fünfen zu Guibert hielten. Kurz darauf begab sich der Papst nach Sicilien, um unter Vermittlung des Grafen Roger mit Alexius über die Wiedervereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche zu unterhandeln. Wahrscheinlich wurde damals der griechische Kaiser von dem Banne losgesprochen. — Auf dem Concil zu Amalfi, welches eine Reihe die Kirchenzucht betreffender Entschlüsse faßte, belehnte Urban II. den Grafen Roger mit den Herzogthümern Apulien und Calabrien. Da die Partei des Kaisers immer mächtiger wurde und zu befürchten stand, daß Heinrich IV. mit einem Heere nach Italien ziehen und Mathilde, seit Gregor VII. die kräftigste Stütze der Kirche, erdrücken werde, bewog Urban II. die genannte Markgräfin, sich mit Welf, dem Sohne des gleichnamigen Herzogs von Bayern zu vermählen. Obwohl schon 40 Jahre alt, gehorchte Mathilde dem Papste, um den jungen Welf mit dem sie während ihrer Ehe in keinem fleischlichen Verhältnisse gelebt haben soll, enger an das kirchliche Interesse zu ketten. In der That brach auch der Kaiser sogleich auf die Nachricht von dieser Vermählung nach Italien auf und eroberte viele der Mathilde angehörigen Festungen in der Lombardei und nach einer eilfmonatlichen Belagerung sogar Mantua. Diese Begebenheit erfüllte die Freunde Guiberts zu Rom mit neuem Muthe. Sie eroberten die Engelsburg mit List, riefen Guibert, welcher von dem Volke vertrieben worden war, zurück und setzten ihn wieder in Besitz der Peterskirche und des Laterans. Urban II., welcher sich inzwischen in Apulien unter dem Schutze Rogers aufhielt, veranstaltete in demselben J. 1091 eine Kirchenversammlung zu Benevent, welche nach Erneuerung des Bannes über Guibert und seine Anhänger unter anderen folgenden Beschlüsse faßte: daß künftig Niemand mehr zum Bischofe gewählt werden sollte, welcher nicht zum geistlichen Stande gehörte, daß kein Laie nach Aschermittwoch, an welchem alle Gläubigen ihr Haupt mit Asche bestreuen sollten, Fleisch essen dürfe ꝛc. Ein um dieselbe Zeit zu Troja in Apulien stattfindendes Concil traf Anordnungen hinsichtlich des Gottesfriedens und hinsichtlich der im verbotenen Grade eingegangenen Ehen. —

Eine bessere Wendung erhielten die Angelegenheiten des Papstes durch den Abfall des Erstgebornen Heinrichs IV., Conrads, welchem sein Vater während seiner Abwesenheit die Fortsetzung der Eroberungen in Italien übertragen hatte. Conrad nahm den Titel König von Italien an und ließ sich von dem Erzbischofe Anselm in Mailand die eiserne Krone auf das Haupt setzen. Nach einigen mittelalterlichen Chronisten wurde Conrad seinem Vater entfremdet, weil dieser seine auf das schimpflichste behandelte Mutter verstoßen und über seine Abkunft Zweifel geäußert habe. Daß auch der Papst an dieser Rebellion Theil gehabt habe, ist zwar behauptet, aber nicht bewiesen worden, obwohl dieses Ereigniß ihm sehr zu statten kam und von ihm gebilligt wurde. Die Partei des Papstes erhob sich schnell wieder, sowohl in Italien, wo die meisten verlornen Festungen wieder an Mathilde und den Herzog Welf übergingen, als in Teutschland, wo mehrere Fürsten zu Ulm einen Reichstag hielten, um sich über gemeinsame Maßregeln gegen „die Schismatiker und Rebellen" des römischen Stuhles zu berathen. Urban wurde nun nach Vertreibung Guiberts wieder nach Rom zurückgerufen. Er hielt am Weihnachtsfeste 1093 unter großen Freudenbezeugungen des Volkes das Hochamt in der St. Peterskirche. Da aber die Partei Guiberts die Engelsburg und den lateranensischen Palast noch besetzt hielt, so mußte sich Urban in dem festen Hause eines Frangipane aufhalten. Mittlerweile kam der Abt Gottfried aus dem Kloster Vendome auf die Nachricht von der bedrängten Lage des Papstes verkleidet in Rom an und setzte durch die mitgebrachten reichlichen Gelder Urban II. in den Stand, den lateranensischen Palast wieder zu gewinnen. Auf die Bitte der Mathilde begab er sich jedoch wieder in die Lombardei, um durch seine Gegenwart die Freunde ihrer gemeinschaftlichen Sache zu ermuntern. Im J. 1095 brachte es Urban mit seiner Geschicklichkeit dahin, daß er auch von dem Könige Wilhelm dem Rothen in England, welcher sich mit seinem berühmten Erzbischofe Anselm in einen hartnäckigen Streit verwickelt hatte, anerkannt wurde. Als wichtiges Ereigniß während des Pontificates Urbans II. ist hervorzuheben die Wiederaufrichtung des Primates von Toledo (s. d. A.), welche ehemalige Hauptstadt der westgothischen Monarchie Alfonso VI. von Castilien im J. 1085 den Saracenen entrissen hatte. Zum neuen Erzbischofe von Toledo wurde der französische Clugniacensermönch Bernhard erwählt, welcher sich zweimal zu seinem Freunde Urban II. nach Rom begab, um mit diesem über die Einrichtung der spanischen Hierarchie zu unterhandeln und in Verbindung mit den von ihm aus Frankreich berufenen Mönchen, welche auf verschiedene Bischofsstühle erhoben wurden, eine sehr große Wirksamkeit entfaltete. Nicht weniger bemühte sich Urban II. um die Wiederherstellung der uralten Metropole von Tarragona, sowie für die Eroberung der genannten Stadt durch die christliche Waffe. Auch Pampelona, die Hauptstadt des kleinen Königreichs Navarra nahm der Papst in seinen Schutz. Vergl. Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 46, S. 364 ff. 418 ff. — Schwieriger hatte sich sein Verhältniß zu dem Könige von Frankreich gestaltet. Bereits im J. 1093 hatten die gallicanischen Bischöfe und unter diesen der berühmte Ivo (s. d. A.), welchen Urban II. an die Stelle des von ihm wegen Simonie abgesetzten Gottfried zum Bischofe von Chartres geweiht hatte, den Papst gebeten, durch seine Authorität das Aergerniß zu entfernen, welches ihr König nach Verstoßung seiner rechtmäßigen Gemahlin Bertha durch seine Vermählung mit Bertrada, der Gemahlin des Grafen Fulco von Anjou, dem ganzen Volke gegeben hatte. Der Papst ermahnte die Bischöfe, den König durch ihre Vorstellungen wieder auf den rechten Weg zurückzubringen. Da die Bemühungen derselben fruchtlos waren, gab er dem Erzbischofe Hugo von Lyon den Auftrag, in der Würde eines apostolischen Legaten, nach Untersuchung der Vermählung und Ehescheidung des Königs, nach den canonischen Gesetzen zu verfahren. Auf dem Concil zu Autun (October 1094) sprach Hugo den Bann über Philipp aus. Dieser sandte hierauf

Abgeordnete nach Rom mit der Meldung, daß er keinen strafbaren Umgang mit der noch an seinem Hofe zurückbehaltenen Bertrada mehr habe, und mit der Bitte, den von dem Legaten zu vorschnell verhängten Bann wieder zurückzunehmen. Urban II. hob den Bann aus Furcht, der König möchte auf Seite seiner Gegner treten, für den Augenblick auf, um seine weiteren Maßregeln nach dem Verhalten desselben zu treffen. Auf dem im März 1095 eröffneten, sehr zahlreich besuchten Concil zu Piacenza traten Abgeordnete im Namen Philipps ihres Herrn, der persönlich zu erscheinen versprochen hatte, mit dem Begehren auf, daß die auf dem Concil zu Autun verhängte Excommunication bis auf Pfingsten aufgeschoben werde. Die Bitte wurde gewährt, dagegen der Erzbischof von Lyon, welcher auf geschehene Citation hin sich nicht eingefunden hatte, von allen Verrichtungen seines Amtes suspendirt. Die Kaiserin Adelheid dagegen war persönlich erschienen. Sie gestand unter Thränen und Klagen, auf Befehl ihres Gemahls Heinrichs IV. von mehreren Männern mit Gewalt entführt und entehrt worden zu sein und bat um Lossprechung von den Sünden, die sie gegen ihren Willen begangen habe. Nachdem sie die Absolution erhalten, kehrte sie nach Teutschland zurück und begab sich in ein Kloster, wo sie den Rest ihrer Tage zubrachte. Den Gesandten des Kaisers Alexius Comnenus, welche den jammervollen Zustand ihres Reiches und die Fortschritte der Waffen der Ungläubigen, die bereits das ganze asiatische Gebiet bis an die Mauern Constantinopels hin besetzt hätten, darstellten, wurde das Beileid der Versammelten bezeugt und von verschiedenen Großen persönliche Hilfe zugesagt. Ferner wurde auf diesem Concil die Irrlehre des Berengarius aufs neue verdammt und die katholische Lehre von der Verwandlung des Brodes und Weines in den wahren Leib und das Blut unsers Herrn ausgesprochen. Den Gläubigen wurde verboten den Amtshandlungen solcher Priester, die ihre Concubinen nicht entlassen hätten, beizuwohnen. Endlich wurden die von Guibert und von den durch den Papst namentlich excommunicirten Bischöfen vorgenommenen Weihen für null und nichtig erklärt. — Auf der Reise nach Frankreich, zu der sich Urban II. nun entschloß, berührte er Cremona, wo er von Conrad aufs Ehrerbietigste empfangen wurde. Der Papst erkannte ihn als König von Italien an und versprach ihm zur Erlangung der Kaiserwürde aus allen Kräften behilflich zu sein. Nachdem er in Frankreich mehrere Monate an verschiedenen Orten und zuletzt in Clugny zugebracht, begab er sich nach Clermont, wohin er auf den 18. November 1095 eine Kirchenversammlung ausgeschrieben hatte. Obwohl alle abendländischen Bischöfe eingeladen worden waren, so war doch aus Teutschland und Ungarn aus Furcht, den Kaiser zu beleidigen, Niemand erschienen. Auch aus England scheinen sich keine Prälaten eingefunden zu haben. Auf der Kirchenversammlung wurden Philipp und Bertrada, welche mit einander gemeinschaftlich zu leben fortgefahren hatten, mit dem Banne belegt. Es wurden 32 die Kirchenzucht betreffende, nicht unwichtige Bestimmungen gegeben. Unter andern wurde der bei den Griechen übliche und auch in der lateinischen Kirche einreißende Gebrauch verboten, das Abendmahl in der Form des in Wein eingetauchten Brodes zu genießen. Der Primat der Kirche von Lyon wurde bestätigt. Auch wurde der dem Fortschritte der Civilisation förderliche Gottesfriede, durch welchen das rohe Faustrecht einigermaßen beschränkt wurde, eifrig empfohlen. Wichtiger noch ward der Beschluß wegen der Eröffnung des ersten Kreuzzuges, der daselbst gefaßt wurde, und zu welchem Urban II. selbst durch seine begeisterte Rede die Anwesenden entflammte (s. den Art. Clermont). — Nach Beendigung des Concils hielt sich Urban bis zum September 1096 in seinem Heimathlande Frankreich auf, hielt an mehreren Orten Kirchenversammlungen und predigte allenthalben den Kreuzzug. Auf einem Concil zu Nimes befreite er den König Philipp von dem Banne, nachdem dieser Bertrada entlassen hatte. Zu Tours weihte er am 4. Sonntage in den Fasten eine goldene Rose, welche er dem Grafen Fulco von Anjou (s. d. A.) übergab:

eine Feierlichkeit, welche nach Einigen von Urban II. herrührt, deren Ursprung jedoch bereits bis auf Leo IX. zurückgeführt werden kann. Seine Rückreise nahm Urban II. über Mailand, wo er vor dem außerordentlich zahlreich versammelten Volke über die hohe Würde des priesterlichen Standes predigte und Herlembald, welcher im Kampfe für die Reinheit der Sitten gefallen war, unter die Zahl der Heiligen aufnahm (s. d. A. Pataria). In Rom wurde er von allen Classen der Bevölkerung mit dem größten Jubel empfangen. Im J. 1098 erhielt er einen Besuch von Anselm von Canterbury (s. d. A.), welchem er als „dem Apostel der andern Welt" dieselbe Ehre erweisen lassen wollte, wie sich selbst: ein Benehmen, welches dem Papste fast noch mehr Ehre macht, als demjenigen, dem die Ehre zu Theil wurde. — An dem Concil zu Bari, welches gleich darauf gehalten wurde, um eine auch in politischer Hinsicht wichtige Vereinigung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche zu Stande zu bringen, nahm auch Anselm auf die Aufforderung des Papstes lebhaften Antheil, wie von dem größten Theologen seiner Zeit und einem der Hauptbegründer der Scholastik, nicht anders zu erwarten war. Dagegen hielt Anselm Urban II. von seinem Vorhaben zurück, gegen Wilhelm den Rothen von England, den er bereits dreimal vergeblich zur Aufgebung seiner Gewaltthätigkeiten gegen die Kirche und besonders gegen den englischen Primas ermahnt habe, mit den canonischen Strafen einzuschreiten. Auf dem im April 1099 zu Rom abgehaltenen Concil, welches die Beschlüsse der Kirchenversammlungen zu Piacenza und Clermont bestätigte, wurden ebenfalls unter Mitwirkung und gegen den Willen Anselms, aber in der Absicht, ihn zu unterstützen, Maßregeln gegen den gewaltthätigen König von England in Anregung gebracht. Ehe es jedoch zu weiteren Schritten kam, starb Urban II. den 29. Juli 1099, wenige Tage zu früh, um die Freudenbotschaft von der den 15. Juli desselben Jahres erfolgten Eroberung Jerusalems erhalten zu können. Urban II., ein langjähriger Freund Gregors VII. und gleich diesem aus der Schule von Clugny, war wie selten ein anderer Papst, geeignet, in die Fußstapfen jenes großen Reformators der Kirche einzutreten und dessen Werk unter gleich schwierigen Verhältnissen glücklich fortzuführen, so daß es unter seinen auch nicht so begabten unmittelbaren Nachfolgern durch seine eigene Kraft bestehen konnte. Was schon Gregor VII. in der Idee erfaßt hatte, die, in dem freilich bisher von dem übrigen Europa so ziemlich losgetrennten Spanien nur im geringern Maßstabe bestehenden Kämpfe mit den Saracenen auch nach dem Oriente zu tragen, oder die christlichen Krieger im Kreuzheere unter kirchlichem Banner zu schaaren, das sollte durch Urban II. in's Werk gesetzt werden. So wurde durch ihn ein Moment in die mittelalterliche Geschichte eingeführt, dessen Auswirkung für das Papstthum sowohl als auch für die politische Entwicklung und die Civilisation des Abendlandes von sehr großer Bedeutung war (s. d. A. Kreuzzüge). Cf. Jaffé, regesta pontif. Roman. p. 448 sq. Mansi, t. XX. p. 642 sq. Muratori, script. rerum Italic. t. III. p. 1, p. 352 sq. — **Urban III.** Als Lucius III. den 29. November 1185 zu Verona starb, befand sich das Papstthum in einer sehr schwierigen Lage. Es hatte, die Dinge vom natürlichen Gesichtspunct aus betrachtet, allen Anschein, als ob die Errungenschaften des langwierigen Kampfes Alexanders III. mit Friedrich Barbarossa, welcher nicht seine Plane, sondern nur die Art und Weise ihrer Durchführung geändert hatte, wieder verloren gehen werden. Unter solchen Umständen wählten die Cardinäle schon einen Tag nach Lucius III. Tode den Cardinal Hubert Crivelli, Erzbischof von Mailand, einen treuen Anhänger des Thomas Becket (s. d. A.), welcher nicht lange vorher für die Freiheit der Kirche sein Blut vergossen hatte, zum Oberhaupte der Kirche. Der neue Papst, welcher sich Urban III. nannte, war dem Kaiser und den Teutschen schon wegen der strengen Behandlung seiner Familie abgeneigt und trat auch in der That mit nicht geringer Rücksichtslosigkeit gegen Friedrich I. auf. Er war so weit entfernt der Vermäh-

lung des jungen Heinrichs mit Constanze, der Erbin des sicilischen Reiches, beizustimmen, daß er vielmehr alle Prälaten, welche der Trauungsfeierlichkeit beigewohnt hatten, ihrer Würden entsetzte. Deßgleichen weigerte er sich, gleich seinem Vorgänger, den jungen Heinrich als König zu krönen. In Teutschland erhob sich gegen den Kaiser eine Opposition der Bischöfe, an deren Spitze sich der Erzbischof Philipp von Cöln stellte. In ihrem Einverständnisse beschwerte sich der Papst über Friedrich I., welcher außerdem die Zurückgabe der Mathildischen Güter an die Kirche verweigerte, daß er die Geistlichen besteure und vor die weltlichen Gerichte lade, den beweglichen Nachlaß der Bischöfe dem Fiscus zuweise, viele Nonnenklöstern zugehörige Güter an sich ziehe und die erledigten Kirchenstellen unter dem Vorwande nothwendiger Umgestaltungen nicht besetze. Friedrich rüstete sich gegen den Papst und übergab, als er Italien verließ, die Leitung der dortigen Angelegenheiten seinem Sohne Heinrich, welcher sich gegen Urban III. und die kirchlich Gesinnten ein feindseliges und selbst theilweise grausames Benehmen erlaubte. Der Papst, hierüber sowie über die Hartnäckigkeit des Kaisers erbittert, hatte bereits den Entschluß gefaßt, Friedrich mit dem Banne zu belegen und ihn deßhalb nach Verona vor sich geladen. Da die Veronesen, als Freunde des Kaisers, ihm nicht gestatteten eine solche Maßregel zu ergreifen, begab er sich nach Ferrara, wo er den 19. October 1187 starb. Nach einigen Schriftstellern war sein Tod durch die Nachricht von der den 3. October erfolgten Eroberung Jerusalems durch Saladin beschleunigt worden. Wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, daß Urban III. bereits von dieser traurigen Begebenheit Nachricht erhielt, so hat er doch jedenfalls die Niederlage der Christen bei Hittin (4. Juli 1187) erfahren, welche den Fall der heiligen Stadt voraussehen ließ. Cf. Jaffé, regesta pontif. Roman. p. 854 sq. Muratori, script. rer. Ital. t. III. p. I. p. 476 sq. p. II. p. 375 sq. — **Urban IV.** Alexander IV. hatte, da einige aus dem Cardinalscollegium behaupteten, daß nur wahrhaft tüchtige Männer mit dem Purpur bekleidet werden dürften, und andere aus Nebenabsichten ihre Verwandte und Freunde hiezu empfahlen, gar keinen Cardinal creirt. Bei seinem Tode war daher die Zahl der Cardinäle auf acht herabgeschmolzen. Auch diese konnten sich nicht miteinander vergleichen, einen aus ihrer Mitte zu erwählen. Nach drei Monate dauernden Streitigkeiten beschlossen sie den 29. August 1261 den gerade am römischen Hofe anwesenden Jacob Pantaleon auf den apostolischen Stuhl zu erheben. Dieser war aus Troyes in der Champagne gebürtig, der Sohn eines Schuhflickers. Seine Talente, Fleiß und Tüchtigkeit erhoben ihn von einer Stufe der Hierarchie zur andern. Nachdem er zu Paris studirt hatte, wurde er Archidiacon zu Lüttich und in dieser Stellung von Innocenz IV. als päpstlicher Legate nach Polen geschickt. Nach seiner Rückkehr von dieser Gesandtschaft wurde er Bischof von Verdun und von Alexander IV. zum Patriarchen von Jerusalem und zum Legaten des apostolischen Stuhles bei dem Kreuzheere im Morgenlande ernannt. Bei seiner den 4. September stattfindenden Einweihung nahm er den Namen **Urban** an weil sein Vorgänger am Feste des hl. Urban (den 25. Mai) gestorben war. — Um seine Vorliebe für sein Heimathland Frankreich an den Tag zu legen, ertheilte er gleich nach seiner Erhebung Ludwig IX. und dessen Sohne einen Ablaß auf ein Jahr und 40 Tage, so oft sie der Einweihung einer Kirche, Capelle oder eines Altares beiwohnen würden. Da einige der wenigen übrig gebliebenen Cardinäle sich mehr zu den Feinden der Kirche hinneigten, und da die verwickelten Zeitverhältnisse tüchtige Rathgeber und Geschäftsmänner erforderten, ernannte Urban IV. kurz nacheinander 14 Cardinäle, welche nach den Zeugnissen der Schriftsteller jener Zeit durch Klugheit, Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnete Männer waren. — Die größten Schwierigkeiten erregte dem Papste Manfred, gegen welchen sich schon Innocenz IV. und Alexander IV. erklärt hatten. Obwohl Manfred Gesandte nach Rom schickte, um den Frieden zu vermitteln und

die Aufhebung von Bann und Interdict, sowie die Bestätigung in dem dem römischen Stuhle lehenspflichtigen sicilischen Reiche zu erbitten, so waren die Verhandlungen dennoch fruchtlos. Urban citirte ihn hierauf nach Rom, und da er nicht erschien, ließ er gegen ihn das Kreuz predigen. Sogar aus Frankreich kamen zahlreiche Schaaren von Kriegern unter Anführung des Bischofs von Auxerre und Roberts des Sohnes des Grafen von Flandern, welche die Soldaten Manfreds zwangen, sich aus dem von ihnen besetzten Herzogthume Spoleto und aus der Campagna zurückzuziehen. Inzwischen erregten die Römer auf Anstiften Manfreds einen Tumult. Die Kreuzfahrer aber kehrten wegen Mangels an Sold in ihre Heimath zurück. Manfred selbst wurde von den Aufrührern herbeigerufen, von denen einige ihm versprachen, ihm den Papst in die Hände zu liefern. Urban zog es daher vor sich nach Orvieto zurückzuziehen, wo er sich mit seinen Cardinälen beinahe während seines ganzen Pontificates aufhielt. Von hier aus ließ Urban Manfred auffordern, vor ihm zu erscheinen und sich wegen der ihm zur Last gelegten großen und zahlreichen Verbrechen zu rechtfertigen. Die in der zugeschickten Vorladung aufgezählten Verbrechen bestanden unter Anderm darin: daß er, obwohl er Innocenz III. als rechtmäßigen Herrn des Königreichs Sicilien anerkannt und ihm und dessen Nachfolgern den Eid der Treue geleistet, sich dennoch wider ihn empört und sich mit Hilfe der Saracenen in den Besitz des Reiches gesetzt, daß er einige sicilianische Barone gefangen genommen und auf grausame Weise habe hinrichten lassen, zum Theil bloß deßwegen, weil sie dem apostolischen Stuhle treu geblieben seien; daß er ein falsches Gerücht über den Tod Conrads habe aussprengen lassen, daß er viele Prälaten von ihren Kirchen vertrieben, in's Gefängniß geworfen oder aus dem Lande verjagt und ihre Einkünfte an sich gezogen habe rc. Als Manfred auf diese Vorladung nicht achtend gegen die wirklichen oder vermeintlichen Anhänger des Papstes mit noch größerer Strenge verfuhr, belegte ihn Urban als „Tyrannen, Ketzer und Feind der Kirche" feierlich mit dem Banne. Manfred dagegen unterhandelte um so eifriger mit Jacob dem Siegreichen von Aragonien, um eine Vermählung seiner Tochter und muthmaßlichen Erbin mit dessen Erstgebornen Peter zu bewirken. Beiden Fürsten schien eine solche Verbindung sehr vortheilhaft: Manfred, um an dem wegen seiner Waffenthaten und zahlreichen Eroberungen in dem Gebiete des östlichen Spaniens sehr berühmten Könige von Aragonien eine Stütze zu finden; der letztere dagegen, um seinem Hause in Neapel und Sicilien neue Kronen zu erwerben. Urban bot Alles auf, Jacob von einer Verbindung mit Manfred, dessen Frevelthaten mit beredter Sprache auseinandergesetzt wurden, abzuhalten. Die Vermählung wurde dessenungeachtet mit großer Pracht vollzogen. Damit jedoch ihm und seinen Nachkommen aus der Verbindung mit dem gebannten Hohenstaufen kein Nachtheil erwachse, schickte Jacob den berühmten Predigermönch Raymund von Pennaforte (s. d. A.) mit andern Gesandten an den Papst, um eine Aussöhnung zwischen diesem und Manfred zu bewerkstelligen. Urban verlangte, daß Manfred sich persönlich vor ihm wegen der ihm zur Last gelegten Verbrechen vertheidige. Da der letztere mit einer starken Mannschaft in den Kirchenstaat ziehen, der Papst ihm aber nur ein geringes Geleite erlauben wollte, so zerschlug sich die Unterhandlung. Urban IV. wandte nun seine Augen nach Frankreich, um das Königreich Neapel einem dortigen Prinzen zu übergeben. Ludwig der Heilige wies den Vorschlag, das Königreich Neapel für einen seiner Söhne zu erobern, von sich. Glücklicher war der Papst mit seinen Anträgen gegenüber Ludwigs Bruder Carl von Anjou, mit welchem schon sein Vorgänger Verbindungen angeknüpft hatte, und welcher wegen seines großen Reichthums und der vielen Besitzungen, die ihm seine Gemahlin zugebracht hatte, sowie auch wegen der Tapferkeit, die er unter den Fahnen seines Bruders gegen die Ungläubigen im Oriente an den Tag gelegt hatte, ganz besonders geeignet schien, als Nebenbuhler des entschlossenen

Manfred aufzutreten. Da aber Innocenz IV. das Königreich Neapel bereits Edmund, dem Sohne Heinrichs III. von England geschenkt und Alexander IV. demselben die Investitur vermittelst eines zugeschickten Ringes ertheilt hatte, so wurde ein Legate nach England abgesandt, um den König und dessen Sohn zur Verzichtleistung auf die Krone Neapel zu bewegen, was ihm auch bei den damaligen Verhältnissen Englands ohne Schwierigkeit gelang. Der Erzbischof von Cosenza aber, Bartholomäus Pignatelli, welcher im Namen des Papstes und des Cardinalscollegiums mit Carl von Anjou (s. d. A.) unterhandelte, schloß mit demselben einen für den päpstlichen Stuhl äußerst günstigen Vertrag ab, welchen jedoch der Papst, als die Umstände durch die unruhige Bewegung der Römer sich für ihn ungünstig zu gestalten drohten, in mehreren Puncten abändern mußte. Dagegen gelang es Urban IV. nur mit Mühe, die in dem Gebiete Carls von Anjou lebende Geistlichkeit, welche nach dem Vertrage den Zehenten zu dem apulischen Feldzuge leisten sollte, zu beschwichtigen. Urban selbst kam in eine schwierige Lage. Manfred hatte eine Reichsversammlung gehalten, um Anordnungen zur Vertheidigung des Landes zu treffen. Seinem Plane zufolge sollten drei Abtheilungen Soldaten zu gleicher Zeit in den Kirchenstaat einziehen, während in Rom selbst Unruhen ausbrechen würden. Außerdem erklärte sich Petrus Vico, einer der mächtigsten Barone des Kirchenstaates öffentlich für Manfred. Urban IV. war bereits fast auf allen Seiten von Feinden umgeben und von der christlichen Welt abgeschnitten. Aus Furcht in Orvieto von den Gibellinen belagert oder von den dortigen unruhigen Bürgern verjagt zu werden, begab er sich nach Perugia, wo er einen Tag nach seiner Ankunft den 2. October 1264 starb. — Ein ähnliches Benehmen wie gegen Manfred, hatte Urban IV. gegen Conradin, den letzten Sprößling des hohenstaufischen Hauses beobachtet. Die Uneinigkeiten in dem römischen Reiche, in welchem Richard von Cornwall und Alphons von Castilien einander als Könige gegenüberstanden, riefen in einigen Fürsten den Gedanken hervor, das Reich dem Enkel Friedrichs II. zu übertragen. Als der Papst hievon durch Ottokar von Böhmen Nachricht erhielt, wiederholte er das von seinem Vorgänger im J. 1256 gegebene Verbot in Schreiben an die Churfürsten von Cöln, Trier und Mainz. Dem letztern wurde aufgetragen, den übrigen Churfürsten zu erklären, daß sie die Strafe der Excommunication treffen würde, wenn sie ihr Vorhaben ausführen wollten. In diesem schändlichen Geschlechte habe sich, äußerte der Papst in einem andern Schreiben, die alte Bosheit und die Aehnlichkeit der Thaten von dem Vater auf den Sohn vererbt, und gerade in dem sicilianischen Reiche, dem Eigenthume der Kirche, sei zur Verdopplung seines Schmerzes ihre Herrschaft am unumschränktesten und ihre Verfolgung am gewaltigsten gewesen. — Dagegen bemühte sich Urban IV. die Streitigkeiten in Teutschland dadurch zu beendigen, daß er beide Könige ermahnte, ihre Ansprüche der Entscheidung des apostolischen Stuhles zu unterwerfen und sich durch Abgesandte vor sein Gericht zu stellen. — Auch nach England sandte der Papst einen Cardinallegaten ab, um die dortigen langwierigen und verderblichen Bürgerkriege beilegen zu helfen. Außerdem setzte er die von seinen zwei unmittelbaren Vorgängern eröffneten Unterhandlungen mit den Griechen fort, welche um so mehr Erfolg hoffen ließen, je größern Eifer Michael Paläologus wegen Aufhebung des Schisma's an den Tag legte. — Urban IV., dessen Pontificat besonders wegen der in demselben erfolgten Einsetzung des Frohnleichnamsfestes (s. d. A.) merkwürdig ist, legte, wie aus unserer Darstellung erhellt, ungeachtet seiner bedeutenden körperlichen Beleibtheit großen Eifer für die Verfolgung der Interessen der Kirche und des apostolischen Stuhles an den Tag. Seiner niedrigen Geburt schämte er sich so wenig, daß er, wenn ihm diese vorgeworfen wurde, zu erwiedern pflegte, nicht durch die Geburt, sondern allein durch das Verdienst werde der Mensch geadelt. Cf. Muratori, script. rer. Ital. t. III. p. I. p. 593 sq. Pagi, breviar. pontif.

Roman. t. III. p. 352 sq. Eggs, pontificium doctum, p. 455 sq. Mansi, t. XXIII. p. 2075 sq. — Urban V. Nach dem Tode Innocenz VI. wählten die Cardinäle den nicht zu ihrem Collegium gehörigen Grimoard, Abt des Benedictiner-Klosters St. Victor zu Marseille, nachdem sie ihn aus Neapel, wo er als päpstlicher Legate verweilt hatte, nach Avignon berufen hatten (den 27. October 1362). Derselbe war der Sohn eines Herrn von Grisac aus der Diöcese Mende, lehrte das bürgerliche und canonische Recht zu Montpellier, Avignon, Toulouse und Paris und wurde für einen der tüchtigsten Canonisten und Civilisten seiner Zeit gehalten. Obwohl von allem Ehrgeize frei, soll er die päpstliche Würde doch aus dem Grunde mit Freuden angenommen haben, um den apostolischen Stuhl wieder nach Rom verlegen zu können. Kurz nach seiner Wahl erhielt der Papst, welcher sich Urban V. nannte, einen Besuch von den Königen Johann von Frankreich, Waldemar von Dänemark und Peter Lusignan von Cypern. Auf die Bitte des letzteren um Unterstützung gegen die seine Insel bedrohenden Türken vermochte Urban V. die beiden, so eben genannten Könige zur Annahme des Kreuzes und zur Ablegung des Versprechens, binnen zwei Jahren einen Zug nach dem Oriente zu unternehmen. Schon waren in ganz Frankreich Kriegsrüstungen veranstaltet worden, als das Unternehmen zur Betrübniß des Papstes durch den Tod des dortigen Königs (1364), welcher sich durch die Furcht vor einem Einfalle der Engländer nicht hatte beirren lassen, vereitelt. — Auch der Kaiser Carl IV. erschien auf die Einladung des Papstes 1365 in Avignon. Beide höchste Würdenträger der Christenheit hielten mehrere Conferenzen, in denen sie wahrscheinlich über die Bekämpfung der Türken sowohl, als des Visconte Barnabo in Mailand sich beriethen. — Da damals viele Fürsten in Streitigkeiten miteinander verwickelt waren: wie Kaiser Carl IV. mit seinem Schwiegervater dem König Ludwig von Ungarn einerseits und dem Markgrafen Johann von Mähren andererseits, der genannte König von Ungarn mit dem Herzog Rudolph von Oestreich, der König von Castilien mit dem von Aragonien, der Graf von Savoyen mit dem Markgrafen von Montferrat, die Genuesen mit den Pisanern, so bemühte sich Urban, durch seine Gesandten diese Zwistigkeiten zum Wohle der Christenheit beizulegen. Die Königin Johanna von Sicilien ließ er durch den Cardinal Albornoz zur Ablegung des Huldigungseides gegen den apostolischen Stuhl auffordern. Der Bitte des Königs Casimir von Polen, in Rußland einen Metropolitansitz und in Krakau eine Academie zu gründen, wurde entsprochen. Zur Ausrottung der Ketzerei der Begharden wurden Schritte gethan. Auf die canarischen Inseln wurden Minoriten geschickt zur Verbreitung des Christenthums. Auch in Bosnien, Albanien und in der Walachei hatte es den Anschein, als ob die katholische Kirche festere Wurzeln schlagen werde. Selbst der Khan und die Häuptlinge der Tartaren wurden zur Annahme des Christenthums ermahnt. — Gegen den Visconte Barnabo, einen der übermüthigsten und mächtigsten Tyrannen Italiens, welche sich in den verschiedenen Freistädten, nach dem diese durch lange Bürgerkriege geschwächt worden waren, zu Alleinherrschern emporgeschwungen hatten, mußten energische Maßregeln ergriffen werden. Barnabo hatte unter dem Pontificate Innocenz VI. mehrere zu dem Kirchenstaate gehörige Städte hinweggenommen. Auf die Nachricht von der Erhebung Urbans V. schickte er Gesandte nach Avignon, um wegen des Friedens Unterhandlungen einzuleiten. Dieselben mußten sich jedoch zerschlagen, da Barnabo sich weigerte, die weggenommenen Plätze wieder herauszugeben und wegen der ihm zur Last gelegten Vergehen Genugthuung zu leisten. Der Papst ließ in ganz Italien eine den 28. November veröffentlichte Bulle verbreiten, in welcher Barnabo auf den 1. März des folgenden Jahres vor den apostolischen Richterstuhl geladen wurde, um sich wider die ihm zur Last gelegten außerordentlichen Verbrechen zu verantworten. Es wurden ihm unmenschliche Grausamkeiten gegen solche Geistliche und Ordensleute, welche seinen oft wider alles Recht und

Religion gehenden Befehlen nicht gehorchten, vorgeworfen: daß er einige in eisernen Käfigen lebendig habe verbrennen, andere zu Tod foltern und einem Minoriten mit einem glühenden Eisen die Ohren habe durchstechen lassen; daß er allen seinen Unterthanen bei Strafe lebendig verbrannt zu werden, verboten habe, mit dem Papste oder seinen Gesandten in Verkehr zu treten, daß er einen Priester in Parma gezwungen habe, den vorigen Papst sammt dessen Cardinälen von einem Thurme herab mit dem Banne zu belegen. Da Barnabo zur bestimmten Frist nicht erschien, so wurde er von dem Papste mit dem Banne und sein Land mit dem Interdicte belegt. Auch wurde der Befehl ertheilt, gegen ihn einen Kreuzzug mit denselben Privilegien, wie wenn es gegen die Ungläubigen ginge, zu predigen. Doch wurde im Anfange des Jahres 1364 durch Vermittlung seines Schwiegervaters, des Königs von Frankreich zwischen Barnabo und dem Papste ein Vergleich abgeschlossen, in Folge dessen der Visconte von den Kirchenstrafen losgesprochen und in seine Würden und Ehren wieder eingesetzt wurde. — Die Römer schickten nun eine Gesandtschaft an Urban V., um ihm zur Beruhigung Italiens Glück zu wünschen und ihn aufzufordern, in ihrer Mitte den Stuhl des hl. Petrus wieder aufzurichten. Urban V., welcher sich schon vor der Ankunft der Gesandten zur Rückkehr nach Rom entschlossen hatte, und in der Ausführung seines Vorhabens nur durch die Unsicherheit der Straßen, welche durch aus abgedankten Soldaten bestehende Räuberbanden belagert wurden, abgehalten worden war, ließ nun, obgleich selbst der König von Frankreich ihn durch einen Abgeordneten hatte von der Abreise abmahnen lassen, die Venetianer und Genueser bitten, ihm Schiffe zur Ueberfahrt nach Italien zu senden. Den 30. April 1367 wurde die Reise angetreten, zum großen Kummer vieler Cardinäle und der ganzen Curie, wie Petrarca sagt, nicht als ob sie nach Rom als der Hauptstadt der Christenheit zögen, sondern als ob sie von den Saracenen nach Ktesiphon oder nach Memphis geschleppt würden. Vor seinem Einzuge in Rom wollte Urban V. einige Zeit in Viterbo zubringen. Hier aber brach in Folge eines zwischen dem päpstlichen Hofgesinde und den Einwohnern entstandenen Streites ein Aufruhr aus, welcher drei Tage dauerte. Selbst die Cardinäle wurden gröblich beleidigt, ihre Wohnungen geplündert und vier ihrer Bedienten ermordet. Schon schmeichelten sich manche, daß der Papst alsbald wieder nach Frankreich umkehren werde. Den 16. October 1367 hielt Urban V. seinen feierlichen Einzug in Rom unter lautem Jubel des Volkes und nahm Besitz von dem Vatican, welcher von da an die gewöhnliche Residenz der Päpste blieb. Verschiedene Kirchen, darunter die im Lateran und die des hl. Paulus ließ er nachher ausbessern. Die Königin Johanna von Neapel, welche ihm nach Rom entgegengekommen war, empfing er mit großer Hochachtung und beschenkte sie mit der goldenen Rose, sowie mit einem am Osterfeste geweihten Degen, den sie mit seiner Erlaubniß dem ebenfalls anwesenden König von Cypern übergab. Die heiße Jahreszeit brachte Urban im J. 1367 in dem hochgelegenen Städtchen Montefiascone zu. Von da begab er sich im October nach Viterbo, um daselbst Carl IV. zu empfangen, welcher auf seine Einladung mit einem Heere von 20,000 Mann nach Italien gezogen war, um den inzwischen wieder gewaltthätig gewordenen Visconte einzuschüchtern. Der Kaiser begleitete Urban nach Rom und führte dessen Pferd zu Fuß durch einen Theil der Stadt bis zur Peterskirche, in welcher seine vierte Gemahlin Elisabeth gekrönt wurde. Während seines abermaligen Aufenthaltes zu Viterbo belegte er die widerspenstige Stadt Perugia mit dem Banne und ließ sie, nachdem wider sie ein Kreuzzug gepredigt worden war, mit Gewalt zum Gehorsame gegen den römischen Stuhl zurückführen. Ein nicht unwichtiges Ereigniß war die Ankunft des griechischen Kaisers Johann Paläologus zu Rom. Durch die Türken auf's äußerste bedrängt, hatte er sich entschlossen, den Vater der Christenheit um Hilfe anzuflehen. Das Haupthinderniß, welches bisher dem Abschlusse eines Bündnisses

mit den Griechen im Wege gestanden hatte, die Glaubenstrennung, wurde durch ihn gehoben. Den 18. October 1369 legte er in Gegenwart dreier Cardinäle, aller Notare der römischen Kirche und vieler Vornehmen ein feierliches Glaubensbekenntniß der katholischen Kirche ab, übergab dasselbe mit seiner Unterschrift und mit einem goldenen Siegel versehen dem Papste und schwur der römischen Kirche und dem römischen Hofe beständigen Gehorsam. Nichts destoweniger waren alle Bemühungen des Papstes die durch eigene Streitigkeiten in Anspruch genommenen abendländischen Fürsten zur Hilfeleistung zu bewegen, vergeblich. — Wider Aller Erwarten gab Urban V., welcher unklugerweise die französische Partei des Cardinalscollegiums durch Erhebung vieler Franzosen verstärkt hatte, 1370 zu Viterbo den Entschluß zu erkennen, wieder nach Avignon zurückzukehren. Als Beweggrund führte er an, daß er zwischen den Königen von England und Frankreich einen Frieden vermitteln wolle. Ob er im Sinne gehabt habe, später wieder in Rom seinen Aufenthalt zu nehmen, ist ungewiß. Aus Rücksicht auf die mit seiner bevorstehenden Abreise sehr betrübten Römer sprach er öffentlich die Versicherung aus, daß er während der ganzen Zeit seines Aufenthaltes zu Rom auf alle Weise in Ehren gehalten worden sei. Im September 1370 langte er in Avignon an. Sogleich ließ er den Königen von England und Frankreich die Ursache seiner Reise bekannt machen und schlug ihnen zur Beilegung ihrer Streitigkeiten eine Zusammenkunft vor, welcher er selbst beiwohnen wollte. Als er bald darauf gefährlich erkrankte, entschlug er sich aller weltlichen Angelegenheiten, um sich auf den Tod vorzubereiten. Er ließ sich seinen Mönchshabit anziehen und starb, das Crucifix in der Hand den 13. November 1370 nach einer Regierung von acht Jahren. So war also die von ihm unbeachtete Prophezeihung der hl. Brigitta, welche sich damals in Italien aufhielt, und ihn gleich dem Minoriten Peter von Aragonien von der Rückkehr nach Avignon hatte abmahnen lassen: „daß er in Avignon sterben werde", in auffallend kurzer Zeit in Erfüllung gegangen. Urban V. wurde wegen seiner Güte, Menschenfreundlichkeit und Freigebigkeit gegen die Gelehrten von seinen Zeitgenossen und besonders von Petrarca gepriesen. Er drang mit Strenge auf die Reinheit der Sitten, eiferte gegen die Anhäufung der Pfründen, schärfte den Bischöfen und sonstigen Prälaten die Residenzpflicht ein und hielt sich selbst frei von Nepotismus: wie er denn seinen Bruder Anglicus, den er zum Bischofe von Avignon gemacht hatte, nur auf inständige Bitten der Cardinäle mit dem Purpur schmückte. Wegen dieser seiner Verdienste und der durch Wunderwerke bekräftigten Heiligkeit seines Lebens betrieben mehrere Könige und besonders die Stadt Marseille, wo er seinem Willen gemäß begraben wurde, seine Canonisation, von welcher jedoch in den darauf folgenden bewegten Zeiten die Aufmerksamkeit wieder abgelenkt wurde. Muratori, script. rer. Ital. t. III. p. II. p. 610 sq. Baluzius, vitae Aven. Pontif. t. I. p. 363 sq. 974 sq. Eugène de la Gournerie, das christliche Rom, übersetzt von Ph. Müller 2. Bd. S. 134 ff. Artaud von Montor, Geschichte der römischen Päpste, herausgegeben von J. A. Boost, Bd. 3. S. 269 ff. Mansi, t. XXVI. p. 421 sq. — Urban VI. Das Pontificat dieses Papstes gehört zu den merkwürdigern, aber auch zu den unerfreulichsten Partien der mittelalterlichen Kirchengeschichte. Nach dem Tode Gregors XI., welcher von Avignon nach Rom zurückgekehrt war, betraten die sechzehn zu Rom anwesenden Cardinäle — 6 waren in Avignon zurückgeblieben und einer war auf einer Gesandtschaft begriffen — den 7. April 1378 das Conclave. Vier derselben waren Italiener, einer ein Spanier, die übrigen eilf Franzosen. Das römische Volk verlangte mit dem größten Ungestüme und unter Androhung von Gewalt einen Römer oder wenigstens einen Italiener zum Papste, welcher die im Verfalle begriffenen römischen Paläste und Kirchen wieder herstellen und die von dem hl. Stuhle abgefallenen Städte des Kirchenstaates wieder zum Gehorsame zurückführen sollte. Am folgenden Tage wählten die Car-

dinäle mit 2 Dritttheilen der Stimmen Bartholomäus Prignano, Erzbischof von Bari, welcher nicht zu ihrem Collegium gehörte. Derselbe war kein geborner Römer. Die Cardinäle glaubten jedoch, derselbe werde als geborner Italiener die Furcht der Römer, einen ultramontanen Papst zu erhalten, beseitigen. Da er auf der andern Seite viele Jahre in Avignon zugebracht und dem unter einem französischen Prinzen stehenden Königreiche Neapel angehörte, so konnten sie hoffen, auch die Franzosen mit ihrer Wahl auszusöhnen. Das römische Volk zeigte sich mit derselben zufrieden. Der neue Papst, welcher sich Urban VI. nannte, nahm am andern Tage von dem hl. Stuhle Besitz, umgeben von den Cardinälen, welche ihm Obedienz und Reverenz leisteten, und den in Avignon zurückgebliebenen Cardinälen die Wahl sammt den bei derselben stattgefundenen tumultuarischen Auftritten mittheilten. Die Cardinäle zu Avignon billigten die Wahl und ertheilten dem Statthalter der Engelsburg, einem gebornen Franzosen, den Befehl, das Schloß dem neuen Papste zu übergeben. Urban VI. galt als einer der größten Juristen seiner Zeit. Er war ein Mann von großer Strenge gegen sich selbst und ließ sich sogleich angelegen sein, gegen die in der Kirche während des avignonischen Exils eingerissenen Mißbräuche, gegen Simonie, Luxus, Laxheit der Sitten u. s. w. einzuschreiten. Die Cardinäle selbst wurden ernstlich zur Einhaltung strengerer Sitten aufgefordert. Außerdem beleidigte Urban VI. schon beim Beginne seiner Regierung einige mächtige italienische Große. Otto von Braunschweig, den Gemahl der Königin Johanna von Sicilien, behandelte er geringschätzig; Honoratus Cajetan, Grafen von Fondi, entzog er die Statthalterschaft über die Campagna. Die ungünstige Stimmung, in welche Urban VI. viele Gemüther versetzte, ehe er sich auf dem apostolischen Stuhle, dessen Ansehen in Italien ohnedieß wankend geworden war, befestiget hatte, benützten die über ihn erbitterten Cardinäle. Unter dem Vorwande, der lästigen Sommerhitze zu entgehen, begaben sich sämmtliche französische Cardinäle nach Fondi, brachten ihre italienischen Collegen durch das gegen jeden derselben abgelegte Versprechen, ihn zu wählen, dahin, daß sie sich mit ihnen vereinigten und stellten den 20. Sept. 1378, 4 Monate nach der Wahl Urbans VI. in der Person des Cardinals Robert, Grafen von Genf, einen Gegenpapst auf. (Vgl. die Art. Robert von Genf und Luna, Peter de.) Dieser, welcher sich Clemens VII. nannte, schickte sogleich Legaten in die verschiedenen Länder um sich Anerkennung zu verschaffen. Die Könige von Frankreich und Castilien fielen ihm sogleich zu, der erstere aus leichtbegreiflichen Gründen. Der Kaiser dagegen, die Könige von Ungarn, England, Portugal, Polen, sowie die scandinavischen Reiche und bei weitem der größte Theil von Italien blieben Urban VI. fortwährend getreu. Dieß war der Ursprung des großen abendländischen Schismas, welches beinahe 40 Jahre lang dauerte zum unermeßlichen Schaden nicht bloß für den römischen Stuhl, sondern für das ganze Abendland. Unselige Streitigkeiten, Bürgerkriege und Aergernisse entstanden aus demselben. Was der eine Papst band, wurde von dem andern gelöst und umgekehrt. Dasselbe Bisthum, dieselbe Abtei und Pfarrei wurde oft von beiden Päpsten besetzt. Wer die kräftigsten Vertheidiger auf seiner Seite hatte, setzte sich dann mit Waffengewalt in den Besitz seines Amtes. Urban VI. belegte Clemens VII. sammt dessen Cardinälen, Bischöfen, Königen und sämmtlichen Anhängern mit dem Banne. Dasselbe that Clemens VII. gegenüber Urban VI. Die von dem letztern gegen seine Feinde aufgestellten Truppen waren von den durch einen gascognischen Hauptmann Bernhard von Salle befehligten Soldaten der Cardinäle geschlagen worden. Die Fliehenden hatten in Rom die dort anwesenden Franzosen aus Rache mißhandelt oder getödtet. Zu gleicher Zeit hatten mehrere Vasallen des Kirchenstaates das römische Gebiet arg verwüstet. Bald darauf fiel die Königin Johanna von Sicilien zu Clemens VII. ab, welcher von ihr mit großen Ehrenbezeugungen aufge-

nommen wurde. Als jedoch das neapolitanische Volk zu Gunsten Urbans VI. einen Aufstand erhob, verließ Clemens VII. Neapel und schiffte sich, außerdem noch durch die Nachricht, daß die für ihn kämpfenden Gascogner und Britonen von den Truppen Urbans VI. geschlagen worden seien, beunruhigt, nach Südfrankreich ein. Johanna schickte nun aus Furcht vor dem Volke Gesandte an Urban VI. um sich mit ihm auszusöhnen. Der Papst aber trat mit dem Könige Ludwig von Ungarn, dem Bruder des ehemaligen Gemahles der Johanna, welchen diese soll meuchlings haben ermorden lassen, in Unterhandlung, um ihn zu einem Einfalle in das Neapolitanische zu bewegen. Zugleich wandte er sich an Carl von Durazzo, den nächsten Erben der Königin von Sicilien, welcher damals seinem Vetter Ludwig in dem Kriege mit den Venetianern diente. Ludwig willigte in den Vorschlag Urbans VI. ein, Carl mit Truppen zur Eroberung Siciliens zu unterstützen. Johanna wurde von dem Papste im April 1380 mit dem Banne belegt und des Königreichs entsetzt, Carl von Durazzo dagegen zu Rom im Juni 1380 in der St. Peterskirche feierlich als König von Sicilien gekrönt und gesalbt. Vor der Leistung des Huldigungseides hatte der neue König versprechen müssen, Urbans VI. Neffen, Franz Prignano, das Fürstenthum Capua sammt vielen andern Herrschaften abzutreten. Da jedoch Carl von Durazzo kein Geld besaß, so sah sich der Papst genöthigt, dessen ungarische Truppen zu besolden und zu diesem Zwecke die Geistlichkeit mit starken Abgaben zu belasten, viele Kirchengüter und Klöster zu veräußern, ja sogar Kelche, Kreuze und Heiligenbilder einzuschmelzen und in Geld zu verwandeln. Johanna aber flehte in ihrer Noth ihren Verwandten, den König Carl V. von Frankreich um Hilfe an, adoptirte, weil kinderlos, dessen Bruder Ludwig von Anjou und ernannte ihn zum Erben und Nachfolger in ihren sicilischen und französischen Herrschaften. Ludwig von Anjou, dessen Adoption von Clemens VII. bestätigt wurde, traf nun Kriegsrüstungen und ließ sich im Mai 1382 zu Avignon von dem dortigen Gegenpapste als König von Neapel und Jerusalem feierlich krönen und zum Oberbefehlshaber der Armee der Kirche gegen Bartholomäus Prignano, welcher sich für den Papst ausgebe, ernennen. Mittlerweile war Carl von Durazzo in Unteritalien eingefallen, hatte die von Otto von Braunschweig befehligten Truppen der Königin geschlagen, Otto gefangen genommen und Johanna bewogen, sich ihm zu ergeben, nachdem sie das Versprechen erhalten hatte, daß sie als Königin behandelt werden und keine Gewalt leiden sollte. Nichts desto weniger wurde sie auf Carls Befehl den 22. Mai 1382 ermordet. Ludwig von Anjou aber zog über die Alpen und setzte seinen Marsch durch Italien in solcher Schnelligkeit fort, daß Carl ihm einen Theil von Apulien überlassen mußte. Als Urban VI. erfuhr, daß die Römer ihn, im Falle Ludwig den Sieg davon trage, seinen Gegnern ausliefern wollten, begab er sich nach Tivoli und von da nach Neapel, ungeachtet aller Gegenvorstellungen der Cardinäle, welche den Ausbruch eines Streites zwischen dem Papste und dem neuen Könige befürchteten. Carl war über den Besuch des Papstes unzufrieden, da er sein Versprechen hinsichtlich der Abtretung des Fürstenthums Capua nicht erfüllen mochte. Er kam zwar Urban VI. bis nach Aversa entgegen und erwies ihm die üblichen Ehrenbezeugungen; doch entging es dem Papste nicht, daß ihm der König Fallstricke legte. Ungeachtet seines Widerstrebens wurde er gleich darauf in dem Castell Nuovo einige Tage gefangen gehalten. Doch fand wieder eine Aussöhnung zwischen Carl und dem Papste statt. Urban VI. belegte hierauf Ludwig von Anjou, welcher in Apulien immer größere Fortschritte machte, mit dem Banne und ernannte Carl zum Bannerträger der Kirche. Da Ludwig von Anjou kurz darauf den Strapazen des Feldzuges erlag und Carl nun seines gefährlichsten Feindes entlediget war, erneuerte sich sogleich die Spannung zwischen ihm und dem Papste, welcher sich nach Nocera begeben hatte. Da Urban erfahren hatte, daß unter seinen eigenen Cardinälen sich eine

Partei gegen ihn gebildet habe, welche ihn seiner päpstlichen Macht berauben wollte, so ließ er die betreffenden Cardinäle sammt dem Bischofe von Aquileja gefangen setzen. Dieselben wurden aufs grausamste gefoltert, bis sie ihren Anschlag gegen den Papst eingestanden. Carl von Durazzo wurde mit seiner Gemahlin Margaretha wegen der Verbindung mit Clemens VII. und den verschworenen Cardinälen mit dem Banne, die Stadt Neapel aber mit dem Interdicte belegt. Carl dagegen verfolgte seinerseits alle Anhänger Urbans VI. aufs heftigste. Außerdem belagerte er den Letztern in Nocera und versprach jedem der ihn todt oder lebendig überliefern werde, 10,000 Goldgulden als Belohnung. Urban VI. aber verkündigte täglich dreimal von dem Castelle aus über das Heer des Königs unter Läutung der Glocken bei brennenden Kerzen den Bann. Schon befand er sich in der äußersten Noth wegen Mangels an Lebensmitteln, als er im siebten Monate der Belagerung durch Raymund Ursini, einen Sohn des Grafen von Nola und einige Abenteurer im Juli 1385 um die Summe von 37,000 Goldgulden befreit wurde. Er flüchtete sich mit seiner Umgebung und den gefangenen Cardinälen auf 10 von den Genuesen ihm überschickten Galeeren nach Sicilien und von da nach Genua, wo er bis zum Ende des kommenden Jahres verweilte. Vor seiner Abreise aus dieser Stadt ließ er 5 seiner Gefangenen — den englischen Cardinal Adam hatte er auf Bitte des Königs Richard in England freigegeben, nachdem er ihn seiner Würden und Pfründen entsetzt hatte — hinrichten und in einem Stalle heimlich begraben. In Folge dieses Verfahrens verließen Urban VI. zwei seiner treuesten Cardinäle und gingen zu Clemens VII. über. Einer derselben, der Cardinal De Prata, verbrannte sogar zu Pavia öffentlich auf dem Marktplatze den rothen Hut, welchen er aus der Hand Urbans VI. erhalten hatte. Von Genua begab sich der Papst nach Lucca, wo er sich 9 Monate aufhielt. Den Gesandten mehrerer teutschen Fürsten, welche zwischen ihm und Clemens VII. einen Vergleich herbeiführen wollten, ertheilte er einen abschlägigen Bescheid. Um dieselbe Zeit traten auch die Könige von Navarra und Aragonien zu Clemens VII. über. — In dem Königreiche Neapel herrschte damals große Verwirrung. 3 Parteien stritten um die Herrschaft: die Kinder des 1386 meuchlings ermordeten Carl von Durazzo, die Ludwigs II. von Anjou, welche von Clemens VII. mit Geld unterstützt wurden und für welche sich der Senat von Neapel erklärte, und endlich Urban VI., welcher Neapel als heimgefallenes Lehen betrachtete. Der Papst befahl den Bischöfen einen Kreuzzug predigen zu lassen und wollte seine Streitmacht in Perugia versammeln, um von da nach Unteritalien zu ziehen. In der genannten Stadt brachte er beinahe ein Jahr mit Kriegsrüstungen zu. Bei seinem Abzuge (im August 1388) wurde er durch einen Fall von seinem Maulesel beschädigt, so daß er sich in einer Sänfte weiter tragen lassen mußte. Rom vermeidend nahm er den Weg über Tivoli. Das Verlangen der Römer, nach Rom zurück zu kehren und mit den neapolitanischen Angelegenheiten sich nicht weiter zu befassen, wies er ab und setzte den Marsch nach Unteritalien fort. Da ihn aber seine Soldaten, wahrscheinlich wegen Mangels an Sold verließen, so kehrte er im Oktober 1388 nach Rom zurück, dessen Bevölkerung damals auf 13000 Seelen herabgesunken war. Hier hatte eine furchtbare Verwirrung um sich gegriffen, da die Anhänger beider Päpste sich gegenseitig bekriegten. Besonders waren es die auf Seite Clemens VII. stehenden Britonen, welche in der Stadt ein großes Blutbad angerichtet hatten. Doch war es dem von Urban VI. zum Statthalter des Kirchenstaates ernannten berühmten englischen Feldherrn John Hawkwad gelungen, die wilden Horden zu bewältigen. Unter solchen Umständen fand Urban VI. einen ziemlich kalten, freudelosen Empfang von Seite des Volkes. Die wenigen Tage, die er in Rom zubrachte, widmete er geistlichen Angelegenheiten. Er setzte die Dauer des Jubiläumsjahres von 50 auf 33 Jahre herab zum Andenken an den 33jährigen Lebenswandel Jesu Christi auf

Erden, und befahl, daß das nächste Jubiläum im J. 1390 gefeiert werden sollte. Er setzte als großer Verehrer der seligsten Jungfrau Maria, von deren Fürbitte er die Aufhebung des Schismas hoffte, das Fest Mariä Heimsuchung ein, verordnete, daß an dem Fronleichnamsfeste der Gottesdienst auch während eines Interdictes gehalten werden sollte und belohnte diejenigen, welche den Leib des Herrn zu einem Kranken begleiten würden, mit einem Ablasse von 100 Tagen. Den 15. October 1389 starb Urban VI., wie man vermuthete, am beigebrachten Gifte, nach einer Regierung von 11 Jahr und 6 Monaten und wurde mit großen Ehren in dem Vatican beigesetzt. Urbans VI. Pontificat dient zum Beweise, daß große Strenge und Eifer, wenn sie nicht mit Klugheit und Mäßigkeit verbunden sind, zuweilen den entgegengesetzten Erfolg haben. Besser hätte er gehandelt, wenn er versucht hätte, die schwierigen Verhältnisse, statt mit Gewalt zu brechen nach und nach zu biegen. Verschlimmert wurde die ohnedies mißliche Lage dieses Papstes durch die zu lebhafte Theilnahme an den neapolitanischen Angelegenheiten, welche mit der Vorliebe für seinen nicht gerade besonders ehrenhaften Neffen zusammenhiengen. Wegen der Verwirrung, die Urban in der Kirche und überall, wo er thätig eingriff, anrichtete, wurde er von Otto von Braunschweig Turbanus genannt. Daher erwarb er sich auch nirgends Liebe und Zuneigung. Bei seinem Tode wurde, wie der Cardinal von Viterbo sagt, Niemand gefunden, der eine Thräne um ihn hätte vergießen können. — Es ist begreiflich, daß der Streit zwischen Urban VI. und Clemens VII. eine Menge Schriften hervorrief, in denen die beiden Parteien ihr Recht zu begründen suchten. Nach der Angabe des Jesuiten Oldoinus, des Herausgebers der „Vitae pontificum“ von Ciaconius sollen sich 32 starke Bände Manuscripte in dem vaticanischen Archive befinden, in welchen alle in diesem großen Streite gewechselten Schriften enthalten seien. Wie auf Urbans VI. Seite der größere und nicht durch Privatinteresse berückte Theil der Christenheit stand, so konnte derselbe für die Rechtmäßigkeit seines Pontificats sich auf die Zeugnisse der hervorragendsten Persönlichkeiten seiner Zeit stützen. Die hl. Catharina von Siena gab sich alle Mühe, die abtrünnigen Cardinäle und den König von Frankreich zum Gehorsam gegen Urban VI. zurückzuführen und forderte dann den Letztern auf, sich mit ausgezeichneten Cardinälen zu umgeben, durch deren Beistand er die wankende Kirche stützen und die Anfälle Satans zurückweisen könne. Ihre ebenfalls durch Heiligkeit ausgezeichnete Zeitgenossin, Catharina von Schweden, Tochter der hl. Brigitta, verehrte Urban ebenfalls als rechtmäßigen Papst. Dasselbe wird von dem berühmten Infanten Peter von Aragonien, einem Mitgliede des Minoritenordens berichtet. Zwei der bedeutendsten Juristen jener Zeit, Baldus von Perugia und Johannes von Lignano vertheidigten mit den Waffen der Wissenschaft dessen Rechte. Ihre Beweisführungen hat zum Theil als Beilagen zu dem Bande XVII. der von Baronius begonnenen Annalen mitgetheilt Raynald S. 497—528. — Unter den gelehrten Gegnern Urbans VI. ist der wichtigste Theodorich von Niem (er starb als Bischof von Cambray wahrscheinlich auf dem Concil zu Constanz, auf welchem er große Thätigkeit entwickelte), welcher die Geschichte jener Kirchenspaltung in seinem bekannten Werke: „libri quatuor de schismate“ erzählt. — Siehe über das Pontificat Urbans VI. außer Raynald, welcher das bedeutendste Material beigebracht hat: Muratori, script. rer. Ital. t. III. P. II. p. 712 sqq. Eggs, pontificium doctum, p. 561 sqq. Maimbourg, hist. de grand schisme d'Occident. Paris 1679 t. I. Mansi, t. XXVI. p. 609 sqq. — Urban VII. mit dem Familiennamen (Johann Baptista) Castagna, wurde den 15. September 1590, als Nachfolger Sixtus V., ungeachtet der Anstrengungen des ihm entgegenstehenden Cardinals Montalto, des Nepoten seines Vorfahren, gewählt. Derselbe war den 4. August 1521, obwohl von einem genuesischen Geschlechte abstammend, zu Rom geboren, erhielt unter Julius III.

die Würde eines Erzbischofes zu Rossano, wohnte im Auftrage Pius II. dem Concil von Trient bei, verwaltete in verschiedenen Ländern das Amt eines päpstlichen Legaten und wurde im J. 1583 von Gregor XIII. zum Cardinal ernannt. Als neugewählter Papst legte er große Freigebigkeit gegen die Armen an den Tag, untersagte seinen Kämmerlingen den Luxus, entfernte seine Verwandte aus Rom, wohin sie sich in der Hoffnung, durch ihn zu Reichthümern oder zu hohen Würden zu gelangen, begeben hatten, traf Anstalten die von Sixtus V. begonnenen Gebäude am Vatican und Quirinal fortführen zu lassen ꝛc. Der Tod gestattete ihm jedoch nicht, seine wohlmeinenden Absichten auszuführen. Er starb vor seiner Krönung den 26. Sept., am 12. Tage seines Pontificates. Cf. Eggs, pontificium doctum, p. 818 sq. Ranke, die römischen Päpste 2, 221 ff. — Urban VIII. Nach dem Tode Gregors XV. wurde Maffeo aus dem alten berühmten florentinischen Geschlechte der Barberini, den 6. August 1623, in einem Alter von 55 Jahren auf den apostolischen Stuhl erhoben. In seiner Jugend war derselbe der Unterweisung der Jesuiten übergeben worden. Unter der Leitung des damals berühmten Aurelius Ursus widmete er sich besonders der Dichtkunst, in welcher er selbst eine große Meisterschaft erreichte. Seine Gedichte, in welchen er einige Psalmen und Sprüche des A. und N. Testamentes in horazischen Metren paraphrasirte und Christus, die seligste Jungfrau und verschiedene Heilige in Form von Hymnen besang, erhielten vielen Beifall und wurden an verschiedenen Orten gedruckt. Auch beschäftigte er sich mit der Verbesserung der lateinischen Kirchenlieder. Sonst machte Barberini die gewöhnliche Laufbahn an der römischen Curie durch. Unter Clemens VIII. hob er als apostolischer Nuntius bei dem französischen Hofe einen königlichen Prinzen aus der Taufe und machte sich in dieser seiner Stellung beim Könige von Frankreich so beliebt, daß ihn Paul V. abermals in gleicher Eigenschaft nach Frankreich schickte, und ihn außerdem zum Cardinal ernannte. Später begleitete er das wichtige Amt eines Legaten zu Bologna. — Im Anfange seiner Regierung stiftete er den Orden der unbefleckten Empfängniß Mariä, traf Bestimmungen hinsichtlich der Tracht der Minoriten, vollzog die schon von seinem Vorgänger angeordnete Canonisation des Ignatius von Loyola, Franciscus Xaverius, Aloysius von Gonzaga, Philippus Neri u. A. und sprach im J. 1626 den Franciscus Borgia, die beiden Theatiner Andreas Avellino und Cajetan von Thiene und den Capuciner Felix von Cantalicio selig. — Uebrigens nahm Urban VIII. an den politischen Fragen seiner vielbewegten Zeit, in der die katholische und protestantische Welt, das Haus Habsburg beider Linien und Frankreich, sowie die verschiedenen Religionsparteien Teutschlands in sehr gespannten, zum Theil feindseligen Verhältnissen zu einander standen, den lebhaftesten Antheil. Er glaubte selbst als weltlicher Fürst, als Beherrscher des Kirchenstaates, ein nicht unbedeutendes Gewicht in die politische Wagschale werfen zu können und richtete sich daher fast mehr als ersprießlich war, auf kriegerischen Fuß ein, baute Festungen, legte Waffensammlungen und Mundvorräthe an und ließ Soldaten anwerben. Unter den damaligen Umständen war es von der höchsten Wichtigkeit, welche Politik der neue Papst, ein Mann von großer Energie und Eigenwilligkeit, einschlagen werde. Mochte seine frühere Thätigkeit in Frankreich auf ihn bestimmend einwirken, er nahm von Anfang an eine französische Haltung an und begünstigte das Interesse Frankreichs gegenüber von Oestreich und Spanien. So wurde gerade in dem Zeitpuncte, da es den Anschein hatte, als ob der Protestantismus der seit Jahren immer kräftiger auftretenden katholischen Restauration unterliegen werde, die katholische Welt auf eine besonders für Teutschland nachtheilige Weise getheilt, das politische Interesse theilweis über das kirchliche gestellt und die Entfaltung des Katholicismus nach außen gehemmt. Schon in der Frage wegen des Veltlins, auf welches als Paß nach Italien und als Verbindungsmittel zwischen der östreichischen und spanischen

Macht damals großes Gewicht gelegt wurde, stellte sich Urban VIII., da er die Macht des Hauses Habsburg in Italien nicht gehoben wissen wollte, auf die Seite Frankreichs. Dasselbe fand statt hinsichtlich der mantuanischen Verwicklung, welche der Papst durch Ertheilung einer Dispensation zum Nachtheile Oestreichs und Spaniens löste. Von demselben Gesichtspuncte, daß man jeden Machtzuwachs Spaniens verhindern müsse, ging Urban VIII. aus, wenn er die beabsichtigte Vermählung des englischen Thronfolgers Carl mit einer spanischen Infantin dadurch hintertrieb, daß er die verlangte Dispensation an solche Bedingungen knüpfte, welche in dem stark protestantischen England damals voraussichtlich nicht ausgeführt werden konnten. Damals führte in Frankreich das Steuerruder des Staates Richelieu, ein Mann von immensem politischem Talente, dessen rastlose Thätigkeit für Frankreichs Machterweiterung von um so größerem Erfolge begleitet war je weniger er in der Wahl der Mittel sich Bedenklichkeiten hingab. Für Richelieu mußte es wünschenswerth sein, sich in seiner Politik wenigstens indirecte auf das Oberhaupt der Kirche stützen zu können, um die Vorwürfe, welche ihm von katholischer Seite, auch in Frankreich, gemacht wurden, daß er dem kirchlichen Interesse zuwider handle, abzuschneiden. In Teutschland hatten die kaiserlichen Waffen unter Wallenstein sich siegreich behauptet. Drei Heere wurden auf einmal ins Feld gestellt: für Polen gegen die Schweden, für Spanien gegen die Niederländer und nach Italien gegen den sich unter französischen Schutz stellenden Herzog von Mantua. Im J. 1629 wurde das Restitutionsedict verkündet. So großen Gewinn es der katholischen Kirche bringen zu wollen schien, und so großen Vorschub der Kaiser in dieser Angelegenheit von dem Papste erhalten zu dürfen glaubte, Urban VIII. zeigte sich seinen Wünschen hinsichtlich der Art und Weise der Ausführung derselben wenig geneigt. Wallenstein wurde hierüber so erbittert, daß er von einem Feldzuge gegen Rom sprach: es sei 100 Jahre her, daß Rom nicht geplündert worden sei, jetzt müßte es noch um vieles reicher sein als damals. Da die protestantischen Mächte fast überall mit sich selbst, wie in England und in den Niederlanden, beschäftigt, oder aber wie in Teutschland und Dänemark geschlagen waren, so wandte sich Richelieu an den noch allein aufrechtstehenden und in Polen siegreichen König Gustav Adolph von Schweden. Kaum war mit diesem der Vertrag, in welchem derselbe den katholischen Gottesdienst, wo er ihn finde, zu dulden und sich in Sachen der Religion nach den Reichsgesetzen zu halten zusagte, abgeschlossen, als sogleich dem Papste über denselben Nachricht ertheilt wurde. Auf dem Churfürstentage zu Regensburg, wo der auf Oestreich eifersüchtige Herzog Maximilian von Bayern den Sturz Wallensteins durchsetzte, war der päpstliche Nuntius Rocci, unterstützt durch Richelieu's Vertrauten, den Capucinerpater Joseph, im antiöstreichischen Sinne thätig. Freilich nahmen die Dinge einen über alle Berechnung günstigen Lauf für den Schwedenkönig und schlugen so sehr zu Gunsten des Protestantismus aus, daß man bald um die Erhaltung der katholischen Kirche in Teutschland besorgt werden mußte. Ferdinand II. beklagte sich laut und bitter über das Benehmen des Papstes. Zuerst habe ihn der römische Hof zum Restitutionsedicte vermocht und verlasse ihn nun in dem Kriege der daraus entspringe; die Wahl seines Sohnes zum römischen Könige habe der Papst hintertrieben; er ermuntere den Churfürsten von Bayern mit Rath, eine abgesonderte Politik zu befolgen und sich mit Frankreich zu verbinden; es sei vergebens, Urban um Hilfe zu ersuchen wie sie frühere Päpste mit Geld oder Mannschaft so oft geleistet; er weigere sich selbst die Verbindung der Franzosen mit den Ketzern zu verdammen oder diesen Krieg für einen Religionskrieg zu erklären. Urban VIII. versicherte immer noch, daß es sich nur um Staatsangelegenheiten handle. Da trat zur Unterstützung des von Ferdinand II. in dieser Angelegenheit nach Rom geschickten Cardinals Pazmany, Erzbischofs von Gran, der spanische Botschafter Cardinal Borgia, nachdem seine

geheimen Unterredungen mit dem Papste nichts gefruchtet hatten, im versammelten Consistorium auf, warf Urban VIII. strafbare Gleichgiltigkeit gegen die Kirche vor und legte Protest gegen dessen Benehmen ein. Es entstand eine heftige Scene, die Cardinäle nahmen für oder gegen den feurigen Prälaten Partei. Auf Anregen des vorigen Cardinalnepoten Ludovisio tauchte sogar schon der Gedanke auf, ein Concil gegen den Papst zu berufen. In der Hauptsache mißlangen die Bemühungen des Kaisers, den Papst zu einer andern Politik zu bewegen und von ihm namhafte Unterstützung gegen die Protestanten zu erhalten. Nichtsdestoweniger war Urban VIII. weit entfernt, in den Instructionen an seine Gesandten das Interesse der katholischen Kirche preiszugeben; aber wenn er es auch in der Theorie festhalten wollte, durch die eingehaltene Politik konnte es nicht anders als geschwächt, ja zum Theil bei Seite gesetzt werden. Denn wenn auch Gustav Adolph in der Schlacht bei Lützen fiel und Urban VIII. einige Subsidien zur Hebung der katholischen Partei in Teutschland bezahlte, von einer Niederwerfung des Protestantismus konnte nun nicht mehr die Rede sein. Als der Papst durch seinen Gesandten Ginetti im J. 1636 den streitenden Mächten seine Vermittlung anbot, wurde dieselbe von Schweden als mit der protestantischen Sache unverträglich abgewiesen. Auch die später nach Teutschland gesandten Nuntien vermochten sich kein Gewicht zu verschaffen. — Als ein glückliches Ereigniß des Pontificats Urbans VIII. mußte der Heimfall des fruchtbaren Herzogthums Urbino erscheinen, welches 7 Städte und 300 Schlösser umfaßte. Hiedurch wurden die Einnahmen des Kirchenstaates nicht unbedeutend erhöht, aber doch nicht im Verhältnisse zu der sich stark mehrenden Schuldenlast. Bereits im J. 1635 waren die Schulden zum Theil in Folge der Kriegsrüstungen Urbans VIII. bis auf 30 Millionen Scudi gestiegen. Nach dem Beispiele seiner unmittelbaren Vorgänger huldigte Urban VIII. im hohen Grade dem Nepotismus. Sein älterer Bruder Don Carlo wurde General der Kirche und trachtete nun mit allem Nachdruck auf den Erwerb eines großen Familienbesitzes. Von 3 Söhnen desselben widmeten sich 2 den geistlichen Aemtern und wurden zu Cardinälen erhoben; der dritte, Taddeo erhielt die Würde eines weltlichen Nepoten und wurde mit einer Menge großer Besitzthümer ausgestattet. Nach einander wurden die wichtigsten Aemter den drei Brüdern zugetheilt. Gegen 103 Millionen Scudi sollen während des Pontificats Urbans VIII. ihnen zugefallen sein. Zuletzt hielt der Papst selbst für nothwendig, zur Beruhigung seines Gewissens eine Commission niederzusetzen, um die Rechtmäßigkeit solcher Ausstattung seiner Familie zu prüfen. Die von dieser Commission ausgesprochenen Grundsätze, denen auch der Jesuitengeneral Vitelleschi beistimmte, reinigten den Papst von jedem Vorwurfe. Es wird nicht befremden, daß Urban VIII. durch seine Nepoten ungeachtet so großer Begünstigungen manche Verlegenheiten und Verdrießlichkeiten bereitet wurden. Besonders widerwärtig wurde für ihn der Krieg von Castro, den er durch seinen Nepoten mit dem Herzoge von Parma führte, auf dessen Seite sich Toscana, Modena und Venedig stellten. Obwohl dieser Krieg, welcher fast ganz Italien in Bewegung setzte, den Kirchenstaat große Opfer kostete, so mußte sich Urban VIII. zuletzt im J. 1644 zu einem wenig ehrenvollen Frieden verstehen. Auch zu Frankreich änderte sich später das früher so freundschaftliche Verhältniß. Urban VIII. untersagte dem Cardinal Lavalette, in Gemeinschaft mit dem protestantischen Herzog Bernhard von Weimar das Commando über die gegen Oestreich kämpfenden französischen Truppen zu übernehmen. Obwohl Urban auf seinem Verbote beharrte, so wurde Lavalette dessenungeachtet zu dem Heere abgeschickt. Der Papst aber verweigerte seinerseits Richelieu die Bestätigung in die Würde eines Abtes von Citeaux und Prémontré und rief auch seinen Nuntius Mazarin, einen Freund, Geistesgenossen und klugen Rathgeber Richelieus, ungeachtet der letztere sowohl als auch der König die Fortdauer seiner Nuntiatur wünschten, ab. Es fanden

nun verschiedene Reibereien zwischen beiden Höfen statt. Doch war es zuletzt Frankreich, von welchem die Vermittlung in dem Kriege von Castro übernommen wurde. Auch mit der Republik Venedig hatte Urban VIII. verschiedene Streitigkeiten. Wie die andern italienischen Staaten, waren auch die Venetianer durch das übermüthige Betragen des Nepoten Taddeo gegen den Papst aufgebracht worden. Uebel wurde es von der Dogenstadt gedeutet, als der Papst den Cardinälen, dann drei geistlichen Churfürsten und dem Großmeister von Malta den Titel „Eminenz" ertheilte und ihnen verbot, von jemand anderm als von Königen Briefe ohne diesen Titel anzunehmen. Da die Republik sich den Königreichen gleich schätzte und in Rom ein ähnliches Ceremoniell genoß, so fuhr sie fort an die Cardinäle in der bisher üblichen Weise zu schreiben. Endlich machte noch der Secretär der venetianischen Gesandtschaft zu Rom die Entdeckung, daß in der dem Gemälde, welches die zu Venedig stattgefundene Aussöhnung Friedrichs I. mit Alexander III. darstellte, beigegebenen Inschrift folgende Worte ausgelöscht worden waren: „Ita pontifici sua dignitas reipublicae beneficio restituta." Die Nachricht von diesem Ereigniß, welches man dem Nepoten zuschrieb, machte in dem stolzen, auf seinen Ruhm eifersüchtigen Venedig ein solches Aufsehen, als wenn eine Schlacht verloren gegangen wäre. Es entstand unter dem Adel und Volke eine allgemeine Gährung. Der Senat faßte den allen auswärtigen Höfen mitgetheilten Beschluß, so lange keinen Gesandten mehr nach Rom zu schicken, bis man ihren Verdiensten um den mittelalterlichen Papst Gerechtigkeit widerfahren lasse. Erst die Bedrängniß durch den Sultan brachte die stolze Republik dahin, die Friedensvorschläge des Papstes — die neue Inschrift unter dem Gemälde ganz auszulöschen, ohne die alte wieder herzustellen — vorläufig anzunehmen. — Die portugiesische Revolution, welche die Erhebung des Hauses Braganza zur Folge hatte, brachte Urban VIII. ebenfalls in Verlegenheit. Als der neue König Johann IV. den Bischof von Lamego als Gesandten nach Rom schickte um dem Papste seinen Gehorsam bezeugen zu lassen, wurde ihm nicht gestattet, am Hofe zu erscheinen. Urban VIII. mochte um so weniger sich durch Anerkennung des portugiesischen Königs bei dem mächtigen Spanien verfeinden, als er auf dessen Hilfe gegen den Herzog von Parma in dem Kriege von Castro rechnete. — Unter dem Pontificate dieses Papstes brachen die jansenistischen Streitigkeiten aus, welche die Kirche Frankreichs so lange zu ihrem Nachtheile spalteten und in ihren letztern Fasern bis zu der französischen Revolution hereinreichten. Wie über des Jansenius „Augustinus", so wurde auch über die Lehrsätze Galiläi's (s. d. A.), welchen die Inquisition zum Gefängnisse verurtheilte, die Verdammung ausgesprochen. Sonst traf Urban VIII. noch mehrere kirchliche Anordnungen. Er hob im J. 1630 den Orden der Jesuitinnen als eine stolze, freche, der reinen Lehre widersprechende Gesellschaft auf, fügte der von Gregor XIII. eingeführten Congregation das Collegium de propaganda fide bei, veranstaltete eine Ausgabe des auf seinen Befehl revidirten römischen Breviers, gab im J. 1627 der Bulle in Coena Domini die gegenwärtige Form, schaffte 1642 mehrere Festtage ab und verbot den Geistlichen den Gebrauch des Schnupftabaks in der Kirche bei Strafe der Excommunication. — Den 29. Juli 1644 starb Urban VIII. im 76. Lebensjahre nach einem Pontificate von 21 Jahren, welches zu den wichtigeren des 17. Jahrhunderts gezählt zu werden verdient. Der wider Erwarten für die Kirche unglückliche Verlauf des dreißigjährigen Krieges, der Krieg mit dem Herzoge von Parma, die jansenistischen Streitigkeiten und das übermüthige Benehmen seiner Nepoten verursachten ihm manche Bitterkeiten. Wegen der übertriebenen Anhänglichkeit an die letzteren zog er sich viele Spöttereien zu. — „Quod non fecerunt Barbari, fecerunt Barberini." — Auch seine antihabsburgische Politik wurde ihm in Teutschland und Spanien übel angerechnet. Im Uebrigen war dieser sonst fromme, in den Wissenschaften und Künsten sehr unterrichtete Kirchenfürst von

großem Wohlwollen gegen Gelehrte und andere verdienstvolle Männer erfüllt, welche Rom zu einem Mittelpuncte der Wissenschaften machten. — Cf. Eggs, pontificium doctum p. 860 sqq. Bower, unpartheiische Geschichte der röm. Päpste, fortgesetzt von Rambach, 10, 381 ff. Ranke, Geschichte der röm. Päpste 2, 538. 3, 1 ff. Anhang 182 ff. [Brischar.]

Urbanistinnen, s. Clara, die heilige.

Urbi et orbi, s. Promulgation.

Uria (אוּרִיָּה oder אוּרִיָּהוּ, LXX. *Οὐρίας*, Vulg. Urias), 1) ein Hethiter und Gemahl der Bathseba (בַּת-שֶׁבַע, LXX. *Βηθσαβεέ*, Vulg. Bethsabee). Als das israelitische Heer unter Joabs Anführung die ammonitische Hauptstadt Rabba belagerte, David aber zu Jerusalem sich aufhielt, sah er einmal vom Dache seiner Wohnung die Frau des Uria im Bade, und ließ sie bald darauf zu sich kommen und beging mit ihr einen Ehebruch. Später setzte sie ihn von ihrer Schwangerschaft in Kenntniß, und jetzt erließ er an Joab den Auftrag, den Uria zu ihm zu senden. Derselbe kam, und David zeigte sich sehr freundlich gegen ihn, und entließ ihn dann in sein Haus, damit er sich dort der Ruhe überlasse, und bei seiner Frau die Nacht zubringe, und sandte ihm ein Geschenk nach. Uria ging jedoch nicht in sein Haus, sondern blieb die Nacht über bei der Wache vor der königlichen Wohnung. So mißlang Davids erster Versuch, sein Verbrechen geheim zu halten, und er sandte jetzt den Uria mit einem Schreiben an Joab und befahl diesem, den Uria bei der Belagerung Rabba's an den gefährlichsten Platz zu stellen, und dann zu verlassen. Joab vollzog den Auftrag, Uria kam um, und David nahm die Bathseba, nachdem ihre Trauerzeit vorüber war, zur Frau (2 Sam. 11.). Als ihm aber der Prophet Nathan im Auftrage Gottes wegen seines doppelten Verbrechens einen strengen Vorhalt machte, zeigte er große Reue und aufrichtigen Bußsinn, und erhielt darum Vergebung (2 Sam. 12, 1—23). Wenn die Thalmudisten den David von jeder bei diesem Anlasse begangenen Sünde freisprechen wollen, und behaupten, daß jeder Israelit, der damals für David in den Krieg gezogen, seiner Frau einen Scheidebrief gegeben habe, und somit der Ehe Davids mit Bathseba kein Hinderniß im Wege gestanden sei (cf. Schabbath f. 56. a.), so ist dieß, von allem andern abgesehen, schon darum eine vergebliche Mühe, weil der Prophet Nathan dem David seine That ja doch als eine schwere Sünde vorhält, und er selbst sie ebenfalls als solche anerkennt, sowie sie auch 2 Kön. 15, 5. als solche bezeichnet wird. — 2) Hoherpriester zur Zeit des jüdischen Königs Achas, wahrscheinlich einerlei Person mit dem Jes. 8, 2. genannten Priester Uria. Als Achas dem assyrischen König Tiglath-Pileser, den er gegen Syrien und Israel zur Hilfe gerufen, nach Damascus entgegen gegangen war, sah er dort einen Altar, von dem er sogleich ein Abbild an den Priester Uria nach Jerusalem sandte mit dem Auftrage, im dortigen Tempel statt des vorhandenen Brandopferaltars ebenfalls einen solchen Altar herzustellen. Uria gehorchte und der bisherige Brandopferaltar wurde auf die Seite gerückt, der neue an seine Stelle gesetzt und auf ihm der gesetzliche Opferdienst vollzogen (2 Kön. 16, 10—16). — 3) Ein Prophet aus Kirjath-Jearim zur Zeit des jüdischen Königs Jojakim. Er sprach gegen Juda und Jerusalem Drohungen aus nach der Weise Jeremia's, und als Jojakim davon hörte, trachtete er ihm nach dem Leben. Uria entfloh zwar nach Aegypten, aber Jojakim sandte ihm Häscher nach, welche ihn in Aegypten trafen und zum Könige zurück brachten, worauf er mit dem Schwerte getödtet, und seine Leiche in die Gräber des gemeinen Volkes geworfen wurde (Jerem. 26, 20—23). [Welte.]

Urim und Thummim, s. Bath-Kol.

Urkunde, s. Instrumentum.

Urphedeeid, s. Eid.

Ursache, s. Wirkung.

Ursacius von Singidunum und Valens von Mursia, arianische Bischöfe, s. Arianer, Photinus und Sirmium.

Ursinus (oder Ursicinus), Gegenpapst, s. Damasus I.

Ursinus, Zacharias, mit Caspar Olevian (s. d. A.) Verfasser des Heidelberger oder pfälzischen Katechismus, zu Breslau 1534 geboren, war seit 1558 Rector am Elisabethiner-Gymnasium seiner Vaterstadt, mußte aber nach zwei Jahren wegen seines Calvinismus Breslau verlassen und begab sich nach Zürich. Nachdem Friedrich III., Churfürst von der Pfalz vom Lutherthum zum Calvinismus übergetreten war, kam Ursinus nach Heidelberg als Professor am Collegium Sapientiä und arbeitete unter dem Einfluß des Churfürsten mit Olevian den obenbenannten Katechismus aus, welcher zum ersten Male 1563 in lateinischer und teutscher Sprache erschien und vom Churfürsten bevorwortet und für alle Kirchen- und Schuldiener unter Strafe der Absetzung vorgeschrieben wurde. Vgl. die Art. Olevian, Pfalz und symbolische Bücher. Als nach Friedrichs Tod († 1576) der neue Churfürst Ludwig († 1583) gewaltsam wieder das Lutherthum einführte und den calvinischen Beamten, Lehrern und Prädicanten ihre Stellen nahm oder sie zur Auswanderung zwang, mußte auch Ursinus den Wanderstab ergreifen. Er wurde nun Professor zu Neustadt an der Hardt, wo der Pfalzgraf Johann Casimir, Bruder des Churfürsten Ludwig, zur Erhaltung des calvinischen Bekenntnisses ein Gymnasium illustre (Casimirianum) errichtete, an welchem die aus Heidelberg vertriebenen Lehrer dem größten Theile nach angestellt wurden. Ursinus starb zu Neustadt im J. 1583. Außer dem Katechismus hat er noch viele andere Schriften verfaßt. Bezüglich des Katechismus, der unter die symbolischen Schriften der teutschen reformirten Kirche aufgenommen wurde, sei hier bemerkt, 1) daß bald nach der Einführung desselben in der Pfalz eine Richtung aufkeimte, die bei der Bestreitung der lutherischen Abendmahlslehre nicht stehen blieb, sondern zur Bestreitung der Lehre von der Gottheit Christi und von der Dreieinigkeit fortging (Guerikes Kirchengesch.); 2) daß die Einführung des Katechismus die Stellung des Calvinismus gegen die katholische Kirche um vieles feindseliger als die des Lutherthums machte — man denke z. B. nur an die Lehre des Heidelberger Katechismus: die papistische Messe sei eine vermaledeite Abgötterei! [Schrödl.]

Urstand des Menschen, s. Stand der Unschuld.

Ursula und die eilftausend Jungfrauen in Cöln. — Die Legende von der hl. Ursula und den 11,000 Jungfrauen hat im Laufe der Zeit mannigfache Umbildungen erlitten. Die Entstehung der ältesten Legende fällt vor das J. 1111. Sie wird bereits bei Sigobert von Gemblours in der revidirten Ausgabe seiner Chronik (bei Pertz VIII. 310.) erwähnt; die Revision aber wurde zwischen 1106 und 1111 vorgenommen. Nach dieser Legende war Ursula die Tochter des brittischen Königs Deonatus (Dionoetus, Diognetus). Ihren Namen erhielt sie, um sie als Kämpferin gegen den Teufel zu bezeichnen, der ja als Bär das Menschengeschlecht befeindet. (1 Reg. 17.) Als Jungfrau von weit berühmter Schönheit wird sie später von einem heidnischen Fürstensohn (Holofernes, als Christ Aetherius genannt) zur Ehe begehrt. Bei der Verlegenheit ihres Vaters, entweder Land und Volk, oder die Tochter opfern zu müssen, willigte Ursula in die Ehe, unter der Bedingung jedoch, daß der Prinz Christ werde, und daß man ihr drei Jahre Frist zu einer frommen Seefahrt verstatte. Hiezu verlangte sie zehn Gespielinnen und für jede Gespielin tausend Jungfrauen, sowie eine Flotte von eilf Dreirudern. Aus allen Reichen der Welt, namentlich auch aus Constantinopel und Sicilien, wo die Schwester der Mutter Ursulas, Gerosina, herrschte, sammeln sich die Jungfrauen, heidnische und christliche, und beginnen, von Ursula zum Dienste Christi entflammt, an der brittischen Küste ihre nautischen

Uebungen. Nach Verlauf von drei Jahren ist Alles zur Hochzeit bereit; — da treibt auf der Jungfrauen Gebet ein plötzlicher Wind die Schiffe zur gallischen Küste in den Hafen von Tila. Von hieraus fahren die Jungfrauen rheinaufwärts und gelangen nach Cöln, wo sie gastliche Aufnahme finden. Auf göttliche Weisung setzen sie ihre Fahrt fort bis Basel, wo sie ihre Schiffe lassen, um zu Lande nach Rom und zu den Schwellen der Apostel zu pilgern. Von Rom kehren sie, auf ihren Martertod vorbereitet, auf demselben Wege nach Basel zurück, besteigen ihre Schiffe und erreichen wiederum Cöln, welches damals gerade von den Hunnen belagert wird, ohne daß die Kunde davon zu den Jungfrauen gekommen ist. Arglos landend, fallen sie den Barbaren in die Hände, von welchen sie sämmtlich erschlagen werden, mit Ausnahme der Ursula, deren Schönheit sogar den Henker zittern macht. Von dem Hunnenfürsten, dessen Namen zwar nicht genannt, der aber deutlich genug als Attila bezeichnet ist, zur Ehe verlangt, weist sie voll Entrüstung ein solches Anerbieten ab; — von einem Pfeile durchbohrt muß sie dafür das Schicksal ihrer Gefährtinnen theilen. Eine andere Jungfrau, Cordula, hatte sich voll Todesangst auf den Schiffen verborgen; als sie am andern Morgen sich einstellt, wird auch sie ermordet. Der Unthat folgte jedoch die Rache des Himmels auf dem Fuße nach. Himmlische Heerschaaren, an Zahl den erschlagenen Jungfrauen gleich, vertreiben die Hunnen und befreien die Bürger Cölns, welche zum Danke dafür den Jungfrauen ein ehrenvolles Begräbniß gewähren. Die Kirche, welche sich von Alters her auf dem Begräbnißplatze erhob, wurde durch einen Griechen Clematius, welcher hiezu durch wiederholte Traumgesichte aufgefordert war, vom Grunde aus neu gebaut. Die Heiligkeit der Stätte ist so groß, daß der Boden keine andere Leichen, nicht einmal die Körper eben getaufter Kinder duldet. Kurze Zeit vor Abfassung der Legende erschien Cordula einer Jungfrau Helentrud aus dem Kloster Herse bei Iburg in Westphalen, mit der Weisung an die Nonnen im Ursulastifte, künftig gleich nach dem Ursulatage auch ihr Andenken zu feiern. — Zu der weitern Ausbildung der Legende gaben die Nachgrabungen Veranlassung, welche man seit 1156 auf dem Ursulinischen Gottesacker veranstaltete. Außer weiblichen Gebeinen fand man hier auch männliche Leichen und in den Särgen Täfelchen, welche sie als die irdischen Ueberreste eines Papstes Cyriacus, mehrerer Cardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe und anderer hochgestellter Geistlichen bezeichneten. Diese männlichen Leichen und die auf sie bezüglichen Grabsteine erregten bei dem Abte Gerlach von Deutz den Verdacht einer Fälschung. Um Gewißheit zu erhalten, wandte er sich an die Nonne Elisabeth von Schönau (s. d. A.) bei Oberwesel, deren Kloster von ihm die Gebeine der hl. Verena, einer der hl. Jungfrauen, erhalten hatte, worauf diese der Nonne wiederholt erschienen war. In neuen Visionen enthüllte nun Elisabeth die Geschichte der hl. Ursula. Jener Papst sei ein Britte und habe auf göttlichen Befehl die Jungfrauen begleitet; zwei andere Namen sollten einen König von Griechenland und eine Königin von Sicilien bezeichnen; die übrigen Bischöfe sind theils aus Britannien mit gezogen, theils haben sie sich unterwegs angeschlossen. Daß sich der Name des Papstes Cyriacus nicht in den römischen Papstverzeichnissen (s. d. Art. Päpste Bd. VIII. S. 101.), und über die Anwesenheit der Jungfrauen in Rom keine Spur in den römischen Geschichtsbüchern finde, wird aus dem Unwillen der Cardinäle über die Abdankung des Papstes erklärt, welche alles hierauf Bezügliche in den Schriften vertilgt hatten. Die Inschriften rührten von dem Erzbischof Jacob her, welcher während des Blutbades sich in einer Höhle verborgen hatte; vor seiner Ermordung konnte er eben nur noch seinen Namen aufschreiben, weßhalb auch die Angabe seines Standes fehle. Möglich war die Seefahrt der Jungfrauen, weil der Vater, von ihrem Fluchtplan unterrichtet, heimlich schiffskundige Männer auf die Flotte gesendet hatte u. s. w. Die geschriebene Geschichte, auf welche sich Elisabeth beruft, ist wahrscheinlich die im

Eingang erwähnte Legende. Aufgezeichnet wurden diese Visionen von dem Bruder der Elisabeth, Egbert, früher Mönch im St. Cassiusstifte zu Bonn, später Abt von St. Florin in Schönau, welcher lateinisch niederschrieb, was jene teutsch aussagte. Nach ihrer eigenen Angabe wurde sie von wohlmeinenden Männern gedrängt, in ihren Visionen sich auf die hl. Jungfrau bezügliche Fragen beantworten zu lassen. Was nun das Thatsächliche betrifft, so sind „die Grabsteine bis auf den des Aetherius handgreiflich ungeschicktes Fabricat jener spätern Zeit, indem darin, auch abgesehen von vielem Andern, keine Spur von der Haltung altchristlicher Sepulcralsteine angetroffen wird.“ (Floß, im Kirchenl. von Aschbach.) Andererseits ist der Inhalt der Visionen voll der gröbsten Anachronismen und ohne geschichtlichen Werth. Schon Papebroch entschied, solche Enthüllungen, oder vielmehr Figmente, könne man schwerlich als höhere Offenbarungen hinnehmen (Conatus chronico-hist. ad catal. Rom. Pontiff. p. 31.). Muß man dieses zugeben, so ist doch der von Rettberg (Kg. Teutschl. I. 117.) behauptete Zusammenhang der Nachgrabungen und Visionen mit dem Kampfe der Cölnischen Geistlichkeit gegen die Katharer, bei welchem Egbert einer der eifrigsten Theilnehmer war, historisch nicht gerechtfertigt. Man habe, meint Rettberg, durch Benutzung der localen Sage die Phantasie des Volkes beschäftigen, und der Cölnischen Geistlichkeit im Kampfe gegen die schon populär gewordenen Katharer Hilfe leisten wollen. War dieß der Plan, so lag es nahe, daß man für die anderweitig schon bekannte Sage nun plötzlich die Beweise aus der Erde zog, und sie durch anderweitige miraculöse Züge, durch die Aussagen einer visionären Nonne bestätigen ließ.“ Allerdings, wenn die den Zweifel steigernden Nachgrabungen das geeignete Mittel sind, den schon vorhandenen Zweifel zu beseitigen, und wenn durch die Visionen einer Nonne augenfällige Thatsachen am natürlichsten entkräftet werden. — Neue Revelationen, von einem englischen Prämonstratenser Richard in Arnsberg aufgezeichnet, schließen sich an die Enthüllungen der Elisabeth an. Sie sind in zwei Bücher abgetheilt, von welchen das eine 1183, das andere 1187 geschrieben sein will. Die Angaben sind hier noch viel seltsamer und abenteuerlicher als bei der Elisabeth. Die genauesten Stammbäume der handelnden Personen werden mitgetheilt; die Schwierigkeiten sollen noch vollständiger gehoben werden. Die Männerleichen, nach Elisabeth von den heimlich mit eingeschifften Matrosen herrührend, werden nun auf eine noch zahlreichere Begleitung der Jungfrauen von Geistlichen, Verwandten und Verlobten gedeutet. Um die aufgefundenen Kinderleichen zu erklären, sollte auch eine große Menge Frauen, Mütter und Schwestern der Jungfrauen, mit geborenen und ungeborenen Kindern an der Fahrt Theil genommen haben. Trotz dieser Ungeheuerlichkeiten ist jedoch die Aufrichtigkeit des Berichterstatters nicht zu bezweifeln. Sein Ruf ist auch sonst unbefleckt und sein Orden hatte eine besondere Verehrung für die hl. Jungfrauen. — Beim ersten Erwachen der historischen Kritik im Mittelalter reichte jedoch das Mittel der Visionen nicht mehr aus, die vorhandenen Schwierigkeiten zu beseitigen. Schon die Legenda aurea machte auf Anachronismen, wie die Existenz eines Königreichs Sicilien und einer Stadt Constantinopel im Anfange des dritten Jahrhunderts, aufmerksam. Gründlicher und umfassender war die Kritik des Gobelinus Persona (s. d. A.), Decan von Bielefeld um 1418 (Cosmodromium, sect. VI. cap. 14 b. Meibom. Script. Helmstad. 1688. T. I. p. 199.). Er wiederholt die Bedenken in Betreff Siciliens und Constantinopels; in Bezug auf Cyriacus macht er das Schweigen des Hieronymus, welcher von Papst Damasus ein Verzeichniß der als Märtyrer gestorbenen römischen Bischöfe erhalten habe, und des Eusebius geltend, und bemerkt endlich, daß es um jene Zeit weder Wallfahrten nach Rom zum Ablaß gegeben, noch daß die Hunnen bereits ihre mäotischen Sümpfe verlassen haben. Seine Bedenken habe er selbst nach Cöln berichtet, aber keinen Aufschluß erhalten. Im Reformationszeitalter

wurde die kritische Stimmung unsern Heiligen entschieden ungünstig. (Vergl. die Magdeburger Centuriatoren, V. p. 31. T. II. Bas. 1624. und Beatus Rhenanus, rerum Germ. lib. III. p. 214. Francof. 1711.) Die Protestanten zählten sie unter die chimärischen Heiligen. Zu ihrer Vertheidigung schrieb der Jesuit Crombach im 17. Jahrhundert einen ganzen Foliobaud. — Chronologisch setzte man das Martyrium der Jungfrauen bald unter Maximinus Thrax (235—238) und nahm statt der Hunnen ein anderes namenverwandtes Volk, z. B. Sunici an, wovon Zons am Rhein genannt sein soll, — oder in die Zeit des Usurpators Maximus, vordem Befehlshabers der britannischen Legionen (383—388). Galfried von Monmouth (in der Mitte des zwölften Jahrh.) erzählt nämlich (hist. reg. Britt. V. 15): Maximus habe, um seine Gewalt in Gallien durch Verheirathung der Soldaten fester zu begründen, vom Könige von Cornwallis eine Anzahl heiraths- fähiger Mädchen verlangt. Dieser habe auch dem Verlangen entsprochen, und seine Tochter Ursula mit 11,000 Jungfrauen edler und mit 60,000 gewöhnlicher Herkunft hingesendet. Diese Schaar sei aber theils durch Sturm verschlagen, theils bei Cöln von den Hunnen und Pikten (!) ermordet worden. In dieser abenteuerlichen Erzählung glaubte Baronius (Ann. ad annum 383. nr. 3.) die ursprüngliche Geschichte der Ursula zu entdecken, und in neuerer Zeit hat ein Aufsatz der Bonner Zeitschrift für Phil. und Theol. Jahrg. 1850. Heft 2. ihm darin beigestimmt. Entschieden dagegen spricht die Schwierigkeit, daß die von Valentinian II. herbeigerufenen Hunnen nicht über den Rhein gingen. Eine neue Hypothese stellte Rettberg auf (l. c. S. 122.). Solle einmal ein histori- sches Factum Grundlage der Ursulasage sein, so liege eine Erzählung bei Pro- copius (de bello Goth. IV. 20. ed. Bonn. II. 560.) noch viel näher. Dieser be- richtet nämlich von einer kriegerischen brittischen Prinzessin aus dem sechsten Jahr- hundert, welche mit dem Prinzen der Warner am Rhein, Radiger, verlobt war. Der Prinz mußte jedoch seinem Vater kurz vor dessen Tode versprechen, die Stief- mutter, die Tochter des Frankenkönigs Theodebert, zu heirathen. Die verschmähte Braut erscheint darauf mit einer Flotte von 400 Schiffen im Rheine, besiegt den Prinzen, dem sie jedoch verzeiht und ihre Hand schenkt. „So wäre wenigstens ein nautischer Feldzug aus Britannien den Rhein hinauf unter Anführung einer kriegerischen Jungfrau aufgefunden," wenn sich daraus nur die Entstehung unserer Legende durch irgend welche Um- und Weiterbildung der in dieser Erzählung liegenden Elemente begreifen ließe. Die Aehnlichkeit ist eine rein äußere, ohne innere Verwandtschaft und genetischen Zusammenhang. Andern Kritikern schien das Legendenhafte hauptsächlich in der großen Anzahl der Jungfrauen zu liegen. Man suchte sie deßhalb auf verschiedene Weise zu rectificiren. Am nächsten schien die Annahme von eilf Jungfrauen, Ursula an der Spitze, zu liegen, eine Con- jectur, die sich auch dadurch empfahl, daß in den alten Calendarien wirklich oft nur eilf Jungfrauen erwähnt werden. Die Tausende suchte man durch Annahme einer falschen Lesung der alten Calendarien zu beseitigen. Bald sollte es hier geheißen haben Ursula et Undecimilla virg. mart. (eine Form, die sich übrigens wirklich in einem alten Missale der Sorbonne findet), oder Ursula et Ximillia, oder teutsch: St. Ursula Ximartor, obgleich eine so frühe Anwendung der teutschen Sprache in Calendarien völlig unwahrscheinlich ist, oder endlich Ursulae et XI. m. v., — was freilich gegen alle Analogie in den Calendarien verstoßen würde, welche XI. v. m. fordert. Indessen wie immer es um diese Conjecturen bestellt sein möge, so wird dadurch doch nicht das Zeugniß des Wandelbert von Prüm (um 851) zum 21. Oct. entkräftet, welcher auf das Bestimmteste von Tausenden von Jungfrauen redet, die nebst ihren hl. Führerinnen zu Cöln gemartert wurden (bei D'Achery, Spicil. II. 54.). Die Aechtheit dieser Stelle zu beanstanden, wie Rettberg thut (l. c. S. 114.), ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Be- stätigt und unterstützt wird dagegen dieses Zeugniß durch ein Calendar, nachweislich

aus dem letzten Viertel des neunten Jahrhunderts, welches früher dem Stifte in Essen gehörig, sich jetzt auf der Düsseldorfer Stadtbibliothek befindet. Dieses enthält fol. 221, 2. zum 21. Oct. die Angabe: sancti hilarionis sanctarumque virginum XI. milium. Andere Calendarien aus dem neunten und zehnten Jahrhundert nennen zu demselben Tage entweder nur eilf oder zwei Jungfrauen, oder erwähnen allgemein nur die hl. Jungfrauen in Cöln. Auch alte Litaneien (aus der ehemaligen Cölner Capitelsbibliothek, jetzt in Darmstadt) aus dem zehnten und eilften Jahrhundert zählen bald 11, bald weniger Jungfrauen. Sicher bestand schon im neunten Jahrhundert ein Kloster der seligen Jungfrauen in Cöln, wie aus einer Urkunde König Lothars II. erhellt (Würdtw. Nov. subs. IV. 24.), und schon St. Cunibert († um 663) soll in der Kirche desselben celebrirt haben, wenn auch die Biographie dieses Bischofs (bei Surius zum 12. Nov.), welche dieses mit wunderbaren Nebenumständen erzählt, schwerlich über das neunte Jahrhundert hinaufreichen sollte. Ferner erwähnen Urkunden aus dem zehnten, eilften und zwölften Jahrhundert ausdrücklich der eilftausend Jungfrauen Cölns, ihres Klosters und ihrer Kirche (Crombach p. 778., Lacomblet, nr. 88. 94. 87. 91. 182. 230.), oder sprechen einfach von der ecclesia sanctarum virginum (nr. 321. 400. 461.). Ebenso enthalten die Martyrologien und Calendarien vom zehnten Jahrhundert ab, wenn sie die Jungfrauen erwähnen, stets Eilftausende für Cöln. Von den ältern Martyrologien erwähnt nur eines von denen, welche sich an den Namen des hl. Hieronymus anreihen, das Augsburger (AA. SS. Boll. T. VII. Junii p. 22.) zum 21. Oct. für Cöln eilftausend Jungfrauen, allein es ist ungewiß, ob es in allen seinen Theilen dem neunten Jahrhundert angehört. Wenn nun auch die übrigen Martyrologien, das alte römische, die nach Beda benannten, die von Hraban, Ado und Notker von den Jungfrauen schweigen, so ist dieß zwar, namentlich von den letztern auffallend, aber nicht hinreichend, die vorhandenen positiven Zeugnisse zu entkräften. Soweit sich also die Legende zurück verfolgen läßt, erscheinen stets Tausende von Jungfrauen, und nirgends findet sich eine Spur, daß durch irgend welches Mißverständniß eine geringere Anzahl bis zu dieser Größe angewachsen sei. Demnach ist auch nicht daran zu zweifeln, daß der Legende trotz ihrer spätern sagenhaften Form ein historisches Factum zum Grunde liege. Was hierüber geschichtlich feststeht, dürfte nach Binterim (Calendarium ecclesiae germanicae Coloniensis. Col. 1824. 4. p. 31) Folgendes sein: „daß eine beträchtliche Anzahl, Tausende von Frauen, eilf ausgezeichnete und vornehme, darunter vor allen Ursula an ihrer Spitze, bei Cöln gemordet worden." Die Angabe Wandelberts dürfte im Vergleich mit den übrigen der Wahrheit am nächsten kommen, und die ursprüngliche Lesart der Calendarien undecim et milium virg. gewesen sein. Die Auslassung des et im Lapidarstile ist nicht ohne analoge Beispiele. Ist unter dem Hunnenfürsten, dem totius Europae victor, ohne Zweifel Attila zu verstehen, so dürfte die Thatsache, auf welche sich die Legende bezieht, nach der Schlacht bei Chalons 451 fallen, wo ganze Schaaren, namentlich Frauen, vor der Wuth der Hunnen die Flucht ergriffen. Um sie zu schützen, begleitete Bischof Lupus von Troyes den Attila bis an den Rhein. In dieselbe Zeit fällt auch die Occupation Britanniens durch die Angelsachsen, wodurch nach Beda (hist. angl. I. 15.) unzählige Britten zur Auswanderung auf das Festland gezwungen wurden, und so möchte denn auch der Zug der Legende, daß es brittische Jungfrauen waren, welche erschlagen wurden, auf Wahrheit beruhen. Sie geriethen in die Gewalt der Hunnen entweder bei einer kurzen Belagerung Cölns oder beim Uebergange über den Rhein (vgl. d. Art. Cöln.). — Literatur: Binterim, Calendarium eccles. germ. Colon. Colon. 1824. 4. Derselbe, Erzdiöcese Cöln I. 66. Joach. Vadianus, de XI millibus virginum orat. Viennae Aust. 1510. 4. Jac. Usserii, britannic. eccles. antiqq. Lond. 1687. fol. p. 107 sq. Herm. Crombach, Ursula vindicata s. vita et martyrium Ursulae et soc. 11,000

virg. Colon. 1647. fol. Ejusdem Auctarium s. lib. XII. s. Ursulae vindicat. — Zeitschrift für Phil. und kathol. Theologie 1850. Hft. 2. — Floß, im Kirchenl. von Aschbach. — Fr. Bill, Wegweiser zur Kirche der hl. Ursula in Cöln. Cöln 1853. — Rettberg, Kirchengesch. von Teutschl. I. 111 ff. [Hagemann.]

Ursulinerinnen. Das Walten des göttlichen Geistes in der katholischen Kirche offenbart sich wunderbar in ihrem lebendigen Organismus. Wie ein lebenskräftiger Baum neue Zweige treibt und frische Blätter, wenn die älteren beschnitten werden, und das dürre Laub fällt: so erneuert und verjüngt sich die Kirche Christi durch den innewohnenden, göttlichen Geist aus sich selbst, wenn sie von außen bedrängt und beschränkt wird, oder einzelne ihrer Glieder verdorrt von ihr abfallen. Durch alle Jahrhunderte geht dieß Zeugniß der Geschichte; auffällig ist dasselbe, wie nach vielen andern Seiten hin, so insbesondere auch in der Stiftung neuer Orden zur Zeit der großen Glaubensspaltung. Als Teutschland, England und andere Länder in ihrer kirchlichen Trennung begriffen waren, als die Reformation, mit Verläugnung jeglichen Gehorsams, alle Fesseln der Authorität in religiösen Dingen sprengte, und die Zügellosigkeit des individuellen Urtheils zur Herrschaft zu bringen bemüht war, indem sie das, was die Kirche bisher verbunden und in der Hierarchie vereinigt hatte, bis in die kleinsten Fasern atomisirte: da trat dieser trennenden und auflösenden Richtung der Zeit, welche sich in der Reformation entfaltete, eine ganze Reihe neuer Congregationen, religiöser Genossenschaften und Orden entgegen, deren Mitglieder, durch die Gelübde des Gehorsams, der Armuth und Keuschheit mit einander verbunden, ihr Leben dem Dienste der Kirche widmeten und der Ausübung wahrer christlicher Nächstenliebe, der Pflege der Kranken, dem Unterrichte der Jugend, der Predigt des göttlichen Wortes, der Bekehrung der Heiden sich hingaben. Der Zerstörung folgte Schritt für Schritt der Wiederaufbau, und so wie hier der Weinberg des Herrn verwüstet wurde, so grünte und blühte er fast gleichzeitig dort wieder auf. In demselben Jahre, ja wir möchten sagen, in denselben Augenblicken, als eine große Anzahl von Mönchen und Nonnen, dem Beispiele Luthers folgend, das Klosterleben und die hl. Kirche verließen, als Heinrich VIII. durch seinen Generalvicar Thomas Cromwell die Klöster in England untersuchen und durch eine Parlamentsacte (im J. 1536) 376 Klöster „zum Wohlgefallen des allmächtigen Gottes und dem Königreiche zur Ehre" mit einem Male aufheben ließ; als Christian III. an einem Tage desselben Jahres alle Bischöfe gefangen nehmen, Mönche und Nonnen aus ihren Klöstern vertreiben und die Reformation mit Gewalt in Dänemark und Norwegen durchführen ließ; als Gustav Wasa mit einem Federstriche dreißig Klöster vernichtete und Schweden von der Kirche losriß: da gelobte der hl. Ignatius mit seinen sechs Freunden auf dem Montmartre bei Paris sich dem Papste zum Dienste der Kirche anzubieten, und der Geist Gottes erweckte den hl. Hieronymus Aemilianus zur Stiftung der Somasker, den hl. Johannes von Gott als Stifter der barmherzigen Brüder, den Gaetano von Thiene als Stifter der Theatiner, drei Edelleute in Mailand als Stifter der Barnabiten, den hl. Philippus Neri als Stifter der Oratorianer. Neben diesen und andern Orden, als den Capucinern, den christlichen Lehrbrüdern, den durch die hl. Theresia neubelebten Carmeliterinnen u. A. traten auch die Ursulinerinnen ins Leben. Die Stifterin war die hl. Angela Merici, in Brescia. Das Leben derselben ist von Faino im J. 1672, und noch früher von P. Ottavio Florentino verfaßt, welches letztere P. Hugues Quarré, Priester des Oratoriums, französisch herausgab. Diesen zufolge wurde Angela um das J. 1506 geboren, gründete die Gesellschaft der Ursulinerinnen im J. 1537 mit 72 Jungfrauen und starb am Charfreitage den 21. März 1540. Diese Quelle liegt auch dem Artikel „Merici, Angela" zum Grunde. Eine andere Lebensbeschreibung ist von dem öffentlichen Notar Joh. Bapt. Nazari aus Brescia verfaßt, welcher bei dem Heiligsprechungsprocesse

unserer Heiligen als einer der vier Augenzeugen für gültig anerkannt wurde. Dieses Leben ist dem Decrete Papst Pius VII. über die Heiligsprechung der seligen Angela Merici vom 24. Mai 1807 zum Grunde gelegt, und somit eine authentische Quelle, nach welcher die chronologischen Abweichungen der andern Lebensbeschreibungen zu berichtigen sein dürften. Diesem Leben zufolge wurde die hl. Angela Merici um das J. 1470 zu Desenzano geboren, und gründete nach vielen Vorbereitungen, Wallfahrten und Ermunterungen (s. d. A. Merici) am 25. November 1535, dem Feste der hl. Catharina, diese neue Gesellschaft. Schon vor längerer Zeit hatte sie sich zwölf Jungfrauen zugesellt, und denselben am hl. Grabe von Varallo, einem Wallfahrtsorte im Mailändischen, ihr Vorhaben entdeckt, mit ihnen eine religiöse Genossenschaft zu bilden. An dem gedachten Tage empfingen sie in der Kirche der hl. Afra zu Brescia das hl. Abendmahl mit einander, und versammelten sich dann in einem Oratorium, nahe am Dome der Stadt gelegen, in welchem Angela mit ihren Gefährtinnen schon seit einiger Zeit ihren frommen Uebungen obgelegen hatte. Noch 15 andere Jungfrauen traten an demselben Tage zu ihr mit dem Gelübde sich ganz dem Dienste des Herrn zu widmen, und so machte sie mit diesen 27 Schwestern den förmlichen Anfang zu einer immerwährenden Gesellschaft. Sie wollte nicht als Stifterin derselben gelten, und, um ihren Namen zu verbergen, stellte sie die Gesellschaft unter den Schutz der hl. Ursula, von welcher sie auch den Namen angenommen hat. Es war nicht ein Klosterleben, welches die hl. Angela zu gründen gedachte, sondern ursprünglich nur ein Verein oder eine Schwesterschaft zur Uebung christlicher Liebe, zur Pflege der Kranken, zum Unterrichte, zur Bildung und zur eigenen Heiligung der Mitglieder des Vereins. Auch hatte sie zunächst nur die Stadt Brescia und die umliegenden Dörfer dabei im Auge. Gleich nach der förmlichen Errichtung der Gesellschaft dachte sie daran, eine gemeinsame Regel für Alle zu entwerfen. Sie wandte sich in inbrünstigem Gebete zu dem Herrn und flehte um himmlische Erleuchtung für ein so wichtiges Werk. Dann dictirte sie dem sehr geachteten Priester Gabriel Cozzano, welcher nachmals auch die Bestätigungsbulle Papst Paul III. mit Erläuterungen herausgab (Dichiarazione della bolla di Paolo III.), die Regel, welche aus 25 Hauptstücken besteht (S. dieselbe in dem Leben der hl. Angela Merici, Augsburg 1811 S. 245—303). Die Regel handelt zuerst von der Aufnahme der Jungfrauen, und bestimmt, daß jede, welche in die Gesellschaft aufgenommen werden will, nicht zwar das Gelübde der Keuschheit ablegen, wohl aber den festen Vorsatz haben solle, als Jungfrau in der Gesellschaft zu leben. Sie sollen wenigstens zwölf Jahre alt sein, wenn sie sich zur Aufnahme melden, 15 Jahre, wenn sie eingekleidet und ins Capitel aufgenommen, und 18—20 Jahre, wenn sie in das gesetzliche Buch eingetragen werden. Eine besondere Ordenskleidung war ebenso wenig wie das gemeinschaftliche Leben in einem Hause vorgeschrieben. Die Kleidung soll nur ehrbar und einfach sein, ein Schleier von nicht zu feinem, durchsichtigem Zeuge, ein Kleid von schwarzer Farbe und eben solche Schuhe und Pantoffel. Ihre Wohnungen behalten die Jungfrauen bei ihren Eltern oder Verwandten und die Vorschriften über ihren Umgang in der Welt beschränken sich auf die allgemeinen Forderungen der Ehrbarkeit, der Sitte und des Anstandes. Außer den gewöhnlichen kirchlichen Fasten werden noch viele besondere Fasttage vorgeschrieben. Täglich sollen die Tagzeiten unsrer lieben Frau, die sieben Bußpsalmen und überdieß ein Gebet verrichtet werden, welches die hl. Angela selbst verfaßt hat (s. dasselbe in dem a. a. Leben der hl. Ang. Mer. S. 102). Jede Schwester soll täglich eine hl. Messe hören; an hohen Festtagen soll jede in ihrer eignen Pfarre zur Beichte und hl. Communion gehen; jeden ersten Freitag im Monate sollen aber Alle gemeinschaftlich in einer bestimmten Kirche vor ihrem aufgestellten Vater die hl. Communion empfangen, und jeden letzten Sonntag des Monats sollen sich Alle in dem Oratorium der Gesellschaft versammeln, wo

öffentlich die Regel vorgelesen wird. Der Gehorsam, die Jungfräulichkeit und die Armuth werden als evangelische Räthe anempfohlen. Die Gesellschaft unterwirft sich dem Gehorsame des Bischofs von Brescia und empfiehlt sich seiner väterlichen Hirtensorge. Weil aber der Bischof sich nicht unmittelbar mit den Angelegenheiten der Gesellschaft beschäftigen kann, so bestimmt derselbe einen Stellvertreter als Vater der Gesellschaft, welcher alle Versammlungen leitet, und alle diejenigen prüft, welche aufgenommen werden wollen. In einer allgemeinen Versammlung wird eine Mutter oder Oberin auf Lebenszeit gewählt, welcher eine Stellvertreterin und vier Assistentinnen beigegeben werden. Da die Gesellschaft sich gleich nach ihrem Entstehen über die Stadt Brescia und die umliegenden Dörfer ausgebreitet hatte, so sollten nach den acht Vierteln der Stadt acht Matronen als Vorsteherinnen gewählt werden, deren jede für die in ihrem Viertel wohnenden Töchter zu sorgen und die neu Aufzunehmenden dem Vater und der Mutter der Gesellschaft darzustellen hatte. Im gleichen wurden acht Lehrerinnen und eben so viele Aufseherinnen gewählt. Die Aufseherinnen stehen zunächst unter den Lehrerinnen, Alle aber unter der Mutter Oberin. Zur Besorgung der weltlichen Angelegenheiten der Gesellschaft wählt dieselbe drei Männer zu Schutzherrn. — Die nothwendigen Vorschriften und Reglements für die Vorsteherinnen und Lehrerinnen sind zum Theil schon in dieser Regel ausgeführt, finden aber ihre weitere Ausführung in dem später verfaßten Testamente der Stifterin. Von den Aufseherinnen ist aber in dem 20. Hauptstücke der Regel nur kurz und im Allgemeinen die Rede, und deßhalb verfaßte Angela für die Mütter Aufseherinnen, welche sie Colonelli nannte, noch besondere „Erinnerungen" in neun Capiteln. Wie in der „Regel" so offenbart sich auch in diesen „Erinnerungen" die tiefe Weisheit und Innigkeit dieser gotterleuchteten Seele. Sie ermahnt die Aufseherinnen, daß sie sich, nach dem Beispiele Christi, nicht als Oberinnen, sondern als Dienerinnen ihrer Töchter ansehen sollen. Nur von der Liebe Gottes und von dem Eifer der Seelen angetrieben sollen sie den Vorsteherinnen gehorsamen, das Leben der Töchter sorgsam beobachten, und ihre leiblichen und geistigen Bedürfnisse kennen lernen. Sie sollen öfters, besonders an den Festtagen die Töchter besuchen, sie fleißig unterweisen durch Beispiele und Worte, sorgen, daß sie einig und friedfertig untereinander leben und vor weltlich Gesinnten, vor falsch Andächtigen und Irrlehrern bewahrt werden. Besonders ermahnt sie die Aufseherinnen, alle Töchter auf gleiche Weise zu lieben und für die eine nicht mehr eingenommen zu sein als für die andere. Die in der Regel und in dem Testamente wiederkehrende Ermahnung schließt auch diese Erinnerungen: „Seid friedfertig und Alle ein Herz und ein Sinn. Ich sage euch, wenn ihr so eines Sinnes und eines Herzens stehet, so seid ihr eine feste Burg und ein unüberwindlicher Thurm." — Nachdem Angela diese Regel vielfach mit mehreren Welt- und Klostergeistlichen, insbesondere mit ihrem weisen Gewissensrathe und Beichtvater Don Seraphin von Bologna, von welchem sie insbesondere geleitet und zur Stiftung der Gesellschaft ermuntert worden war, berathen, auch mehrere fromme Matronen zu Rathe gezogen hatte: legte sie dieselbe dem Bischofe von Brescia, dem Cardinal Franciscus Cornaro, zur Genehmigung vor. Der Cardinalbischof ließ sie durch seinen Generalvicar Laurentius Muzio sorgfältig prüfen. Dieser glaubte aber so deutlich die göttliche Eingebung an derselben wahrzunehmen, daß er sie ohne eine Sylbe daran zu ändern durch ein sehr ausführliches Decret vom 8. August 1536 vollkommen guthieß. Sobald die Regel in dieser Weise ihre Bestätigung gefunden hatte, ging Angela an die Ausführung derselben. Sie versammelte in ihrem Hause bei St. Afra alle ihre Töchter. Ihre Zelle war eng und klein, ärmlich nur mit einem Crucifix von Papier geschmückt, sie enthielt nur einen Stuhl und ein ärmliches Lager. In der Küche des Hauses wurde deßhalb die Versammlung gehalten und in Gegenwart eines öffentlichen Notars geschah am 18. März 1537

die erste Wahl einer Oberin so wie die Wahl zu den übrigen Aemtern. Aus dem von dem Notar aufgenommenen Wahlacte geht hervor, daß nebst der Stifterin 59 Jungfrauen versammelt und 17 abwesend waren, so daß die Gesellschaft damals auf 76 Schwestern angewachsen war. Trotz ihres Widerstrebens wurde Angela zur Oberin gewählt; den Namen Stifterin aber wies sie beharrlich von sich ab. Unter den gewählten Vorsteherinnen zeichnete sich die Gräfin Lucrezia von Lodrone durch ihre Einsicht und Frömmigkeit besonders aus; Angela zog dieselbe bei allen ihren Einrichtungen zu Rathe, wählte sie in ihrer Krankheit zur Stellvertreterin und scheint sie auch als Nachfolgerin in ihrem Amte als Oberin bezeichnet zu haben, indem sie dieselbe in ihrem Testamente als erste Mutter der Gesellschaft der hl. Ursula anredet. Nach dem Tode der Stifterin wurde Lucrezia auch von der ganzen Gesellschaft zu ihrer Nachfolgerin gewählt. Die geistliche Leitung der Töchter legte Angela in die Hände zweier ausgezeichneter Beichtväter, welche in der Stadt das vollkommenste Vertrauen genossen. Der eine war Paulus von Cremona, regulirter Chorherr vom hl. Johannes vom Lateran, der andere Chrysanthes, Canonicus des hl. Petrus aus dem Orden des hl. Georgius von Alga. So war das Werk nach allen Seiten hin wohl geordnet und erfreute sich eines gesegneten Fortgangs. Drei Jahre leitete Angela die Gesellschaft, dann fühlte sie ihr Ende herannahen. Sie verfaßte ihr Testament, welches sie an die Gräfin Lucrezia von Lodrone und die übrigen Vorsteherinnen der Gesellschaft richtete. Die ganze Innigkeit ihrer Liebe und die tiefe Weisheit ihres Geistes hauchte sie den eilf Vermächtnissen ein, aus welchen dasselbe besteht. Das Testament ist den Canonisationsacten fol. 1377 beigefügt (Leben ꝛc. S. 207—223), und enthält die weisesten Vorschriften über die Leitung der Gesellschaft in einem wahrhaft rührenden Ausdrucke. Ganz allein durch Liebe zu Gott und durch den Eifer für das Heil der Seelen sollen die Vorsteherinnen sich bei der Regierung der Gesellschaft leiten lassen; sie sollen jede ihrer Töchter hochachten und ihrem Geiste und Herzen eingegraben tragen; nach dem Beispiele Christi sollen sie sanftmüthig sein und ihre Töchter nicht mit Gewalt und Härte, sondern mit Freundlichkeit und Liebe leiten; mit jeglicher Tugend und mit jeder edlen und schönen Sitte geschmückt sollen sie ihre Töchter als liebliche Bräute Christi darstellen. Wenn eine Tochter drei- höchstens viermal vergebens ermahnt ist und sie nicht folgen will, so sollen sie dieselbe lassen, und erwarten, ob nicht die Verlassenheit sie am ersten zur Rückkehr bringe. Wenn eine viel Schwierigkeit in Ablegung der Moden oder sonstiger Kleinigkeiten findet, so sollen sie dieselbe darum nicht alsbald aufgeben, weil gar oft die Ueberwindung einer Kleinigkeit viel mehr Mühe als das wirklich Schwere kostet, und weil einer solchen, nach Ueberwindung dieser Kleinigkeit, nichts mehr schwer wird. Zwei- oder wenigstens ein Mal im Monate sollen sich die Vorsteherinnen, und so oft als thunlich mit allen Töchtern versammeln. Die Gesellschaft soll wohl Vermögen haben, was sie daraus folgert, „daß Gott angefangen habe, ihr hierin Vorsehung zu thun." Die Einkünfte sollen zum Wohle und zur Aufnahme der Gesellschaft nach weisem Ermessen verwendet werden. Als die Grundbedingung jeglichen Gedeihens spricht sie mit einer rührenden Innigkeit des Gemüthes die Bitte aus, daß Alle ein Herz und eine Seele sein möchten. Zuletzt empfiehlt sie auf das Nachdrücklichste die treue Befolgung der Regel, und verkündet mit prophetischem Geiste, „daß der Herr die Gesellschaft nie verlassen werde, so lange die Welt dauern wird, da der Herr es ja sei, der sie gepflanzt habe." Wenn mit der Zeit Umstände eintreten sollten, welche neue Verordnungen oder eine Abänderung der Regel nothwendig machen sollten, so soll dieß klug und mit reifer Ueberlegung geschehen und stets sollen sie vorher ihre Zuflucht zu den Füßen Jesu Christi mit der Bitte um Erleuchtung nehmen. „Ich gehe nun zu sterben", so schließt sie ihr Testament indem sie allen ihren Töchtern mit dem Kusse des Friedens ihren Segen ertheilt, und wirklich starb sie bald darauf am

27. Januar 1540 in einem Alter von etwa 70 Jahren. Schon vor drei Jahren hatte Angela daran gedacht, daß die Regel ihrer Gesellschaft, nachdem dieselbe von ihrem unmittelbaren geistlichen Oberhaupte bestätigt worden war, auch die Bestätigung von dem Vater der Christenheit erhielte. Sie hatte deßhalb dem Gabriel Cozzano ein Gesuch an den hl. Vater dictirt, in welchem sie um die Aufnahe der Gesellschaft unter die kirchlichen Genossenschaften und Genehmigung der Regel nachsuchte. Es scheint aber, daß das Zerstreutwohnen der Töchter einiges Bedenken erregt habe, und daß man vorerst den Erfolg der neuen Stiftung habe abwarten wollen. So viel ist gewiß, daß die hl. Angela vor dem Eintreffen der Genehmigung mit Tode abging, und daß sich auch bald nach ihrem Tode die Uebelstände bemerklich machten, welche mit der ursprünglichen Einrichtung der Gesellschaft unvermeidlich verknüpft waren. Es erhoben mehrere sonst ganz wohlwollende Geistliche ihre Stimme dagegen, daß so viele Jungfrauen ohne Ordenskleidung und feste Klosterregel den Gefahren der Welt ausgesetzt blieben, und selbst manche Väter und Verwandte waren unzufrieden darüber, daß ihre Töchter ein klösterliches Leben führen und doch dabei in der Welt leben sollten. Dagegen vertheidigten andere, gelehrte Geistliche in schön verfaßten Schriften die von der hl. Stifterin begründete Lebensweise, und der frische Eifer überwand für dieses Mal noch die unverkennbaren Schwierigkeiten, denen die Gesellschaft auf die Dauer nicht widerstanden haben würde. Ein anderer Umstand von viel geringerer Erheblichkeit drohte dagegen eine gefährlichere Uneinigkeit unter den Mitgliedern hervorzurufen. Die Oberin Lucrezia von Lodrone wünschte nämlich mit dem größeren Theile der Gesellschaft, daß sie, als Zeichen ihrer Jungfräulichkeit, nicht bloß die gewöhnliche Kleidung, welche Angela bestimmt hatte, sondern über derselben noch einen ledernen Gürtel tragen sollten. Dagegen erhob sich aber ein Theil der Gesellschaft mit der Vorsteherin Genovefa Luciagi, welche eine der ersten Gefährtinnen der hl. Angela gewesen war, und diesen stimmte auch Gabriel Cozzano zu. So unbedeutend dem Anscheine nach die Sache war, so ernstlich wurde doch der Streit darüber, und als derselbe Gefahr bringend werden zu wollen schien, langte eben zur rechten Zeit die Bestätigungsbulle Papst Paul III. vom 9. Juni 1544 an, welche einen besondern Ablaß für diejenigen verlieh, die sich zu einer gleichförmigen Kleidung verstünden, den Obern aber die Erlaubniß einräumte, Veränderungen in den Einrichtungen nach Zeit und Umständen vorzunehmen. Mit Vollführung der Bulle wurden, wegen der Erledigung des bischöflichen Stuhles von Brescia, der Bischof von Verona und neben demselben der Erzdiacon und Erzpriester der Domkirche zu Brescia beauftragt. Die Uneinigkeit verschwand, die gemeinsame Kleidung mit dem ledernen Gürtel wurde angelegt und unter der vortrefflichen Leitung des geistlichen Vaters Pater Franz Cabrini entwickelte sich die Gesellschaft zu immer schönerer Blüthe. — Dreißig Jahre blieb indessen die neue Stiftung auf die Stadt oder doch das Bisthum Brescia beschränkt. Dann aber gründete der Bischof Nicolaus Fondra von Cremona am 17. Januar 1565 eine neue Congregation der Ursulinerinnen, und wies ihr die Kirche des hl. Gerold in Cremona an. Der Priester der Somasker, Joh. Scotte schrieb, im Auftrage des Bischofs, die Regel für diese neue Congregation und wurde Superior derselben. Die Gesellschaft lebte auch hier nach der ursprünglichen Einrichtung der hl. Angela zerstreut in der Stadt, doch wurde sie von den nachfolgenden Bischöfen von Cremona und von den Päpsten Gregor XIII. und Clemens VIII. hoch geachtet und beschützt. Die weitere Verbreitung verdankte der Orden dem Eifer des hl. Carl Borromäus. Als apostolischer Bevollmächtigter für ganz Italien zu dem Zwecke der Reform nach dem Concilium von Trident ließ er sich die Einführung der Diöcesan- und Provincialconcilien so wie die Verbreitung der neugestifteten Orden in seinem umfangreichen Metropolitansprengel, zu welchem 15 Bisthümer gehörten, besonders angelegen sein. Die merkwürdigen

Visitationen, welche der Heilige nicht bloß in seinem Sprengel, sondern auch in dem Schweizergebiete hielt, und welchen wie durch ein Wunder überall neue Institutionen nachfolgten (s. d. A. Borromäus), wurden auch für die Gesellschaft der hl. Ursula wichtig. Im J. 1581 kam er auf seinen Visitationsreisen auch nach Brescia. Er forschte sorgfältig nach dem Wandel und Wirken der dortigen Ursulinerinnen, und mit seinem durch und durch practischen Sinne erfaßte er bald das bildsame Element, welches in der Regel und der Gesellschaft der hl. Ursula lag. Einige Aenderungen, welche nach dem Tode der Stifterin eingeführt waren, hob er wieder auf, indem er auf die ursprüngliche Regel zurückführte. Durch ein Decret vom 28. October 1581 bestätigte er die Einrichtung der Gesellschaft und verlieh allen Ursulinerinnen besonderen Ablaß so oft sie communicirten. Noch in demselben Jahre erwirkte er von Papst Gregor XIII. eine neue Bestätigung der Gesellschaft. Wie die Oblaten auf seine Anregung entstanden waren, so führte er neben den Jesuiten, den Schulbrüdern und Schulschwestern, den Capucinern und Theatinern auch die Ursulinerinnen in seiner Diöcese ein, und auf dem vierten Provincialconcilium in Mailand rieth er allen seinen Suffraganbischöfen als das wirksamste Mittel zur Verbesserung ihrer Diöcesen die Einführung der Gesellschaft der hl. Ursula in allen größeren Städten ihrer Bisthümer an. Nicht gar lange nach seinem Tode zählte die Gesellschaft in 18 Häusern im Mailändischen schon 600 Jungfrauen. Von Mailand verbreitete sich dieselbe nach Verona, Parma, Modena, Ferrara, Bologna und Venedig, wo mehrere Jungfrauen von hohen Familien sich in die Gesellschaft begaben. Doch bestand dieselbe noch immer nur als eine Congregatian und als solche wurde sie auch aus Italien nach dem südlichen Frankreich verpflanzt. Hier war es zunächst die Familie des königlichen Schatzmeisters der Provence Peter Vermond in Avignon und dessen Gemahlin Perrette von Marsillon, welcher die Gesellschaft ihre Aufnahme verdankte. Die frommen Eltern waren mit acht Töchtern und einem Sohne gesegnet. Der Sohn wurde Oratorianer, zwei Töchter waren in dem Kloster der hl. Praxede zu Avignon und drei Töchter wurden die ersten Ursulinerinnen in Frankreich. Die älteste Schwester Catharina entflammte den Eifer der jüngern, und eine derselben, Francisca Vermond, machte schon in ihrem 14. Jahre das Gelübde steter Keuschheit und entschloß sich in ein Kloster zu gehen ohne jedoch zu wissen, welchem Orden sie sich widmen wollte. Ein ganzes Jahr ging sie mit sich zu Rathe und flehte insbesondere die hl. Jungfrau an, ihr den Ort zu offenbaren, wo sie dem Herrn dienen sollte. Eine innere Erleuchtung offenbarte ihr dann, daß sie Ursulinerin werden solle. Sie wußte noch nicht, was das war und hatte nur ein Mal von den Ursulinerinnen reden hören, welche der hl. Borromäus in Mailand eingeführt hatte. Ohne die Gesellschaft der hl. Angela zu kennen, war sie von demselben Geiste beseelt und von demselben Eifer für das Heil der Seelen und den Unterricht der weiblichen Jugend begeistert. Da nun Cäsar von Bus (s. d. A.) um dieselbe Zeit (im J. 1593) die Congregation der Priester zum Unterrichte der christlichen Lehre, die Doctrinarier, in der Provence gegründet hatte, lag ihm der Gedanke nahe genug, für den Unterricht der weiblichen Jugend durch die Einführung der Ursulinerinnen in gleicher Weise zu sorgen. Er vereinigte durch seine Leitung mehrere Jungfrauen mit der Francisca Vermond in Avignon; er unterwies sie selbst erst, wie sie unterrichten und in der christlichen Lehre unterweisen sollten, und der Pater Romillon, welcher damals noch ein Anhänger von Bus war, und die Constitutionen der Ursulinerinnen von Mailand zufällig kennen gelernt hatte, gab ihnen im J. 1596 ein Haus in der Stadt Isle de Venise in der Grafschaft Venaissin, dessen Leitung er sein ganzes Leben lang selbst führte. Cäsar de Bus stiftete aber gleichzeitig mit Hilfe der Wittwe Le Faucher eine Ursulinercongregation in Avignon. Von dem Mutterhause in Avignon ging bald das Tochterkloster in Chamberil und darauf auch Toulouse hervor, wo Bus mit

Hilfe seines Bruders ein Kloster einrichtete, welchem die nachmalige Congregation von Toulouse ihren Ursprung verdankte. Er bewog die Ursulinerinnen zu einem gemeinsamen Leben in einem Hause, ohne sie jedoch durch die Clausur und die Ablegung der Gelübde zu einem ordentlichen Klosterleben zu vereinigen. Francisca von Bermond brachte unterdessen ihr Haus in Isle de Venise bald zu solchem Rufe, daß nach dem Vorbilde desselben auch in Aix, Pont St. Esprit und Cavaillon, dem Geburtsorte von Cäsar de Bus, ähnliche Congregationen errichtet wurden. Die Leitung dieser Häuser mußte sie ihrer Schwester Catharina überlassen, da sie selbst nach Marseille, und von da im J. 1608 nach Paris berufen wurde, um Congregationen zu gründen und denselben ihren Geist einzuhauchen. Zwei Jahre blieb sie in Paris. Länger konnten aber ihre Stiftungen in der Provence ihre Abwesenheit nicht ertragen. Sie wurde dorthin zurückbegehrt, aber auf ihrer Rückreise gründete sie noch eine Congregation zu Lyon, welche der Bischof daselbst gar bald zu einem ordentlichen Kloster erhob, in welches sie unter dem Namen Jesus-Maria als Ordensfrau eintrat. Auch hier sollte sie indessen das Ziel ihres Wirkens nicht finden. Der Bischof von Macon berief sie schon nach einigen Monaten in seine Diöcese, um in Macon ein Kloster zu gründen, und nach einem Jahre stiftete sie noch das Kloster St. Bonet, wo sie am 19. Februar 1628 starb (s. d. Leben ders. Chroniques de l'ordre des Ursul. III. Part. 4 Traité. pag. 61—80). Waren so schon einige Versuche gemacht, die Gesellschaft, wie sie sich in der Provence weiter und weiter ausbreitete, zu einem förmlichen Orden umzugestalten, so fanden diese Versuche fast gleichzeitig ihre Ausführung in Paris und Bordeaux. In Paris geschah dieß durch das Zuthun der eben so geistreichen als angesehenen Frau Magdalena von St. Beuve. Ihr Vater war der Präsident der Rechnungskammer in Paris Joh. Luillier, ihre Mutter Renée Nicolai. Magdalena wurde in ihrem 19. Jahre mit dem Parlamentsrathe Claude le Roux von St. Beuve verheirathet, verlor denselben aber nach drei Jahren durch den Tod. Um die 22jährige schöne und geistreiche Wittwe vor gefährlichen Nachstellungen des Königs Heinrich IV., der seine Blicke auf sie zu werfen schien, zu schützen, gab ihr Beichtvater Pater Johann Gontery aus der Gesellschaft Jesu ihr den Rath sich in ein Kloster zurückzuziehen. Sie that dieß, kehrte aber nach einigen Jahren aus der klösterlichen Abgeschiedenheit mit dem glühenden Verlangen für die Ehre Gottes zu wirken wieder nach Paris zurück, wo sie am Hofe und in den ersten Familien wegen ihrer Geistesgaben, von den Armen und Nothleidenden aber wegen ihrer Mildthätigkeit und Güte verehrt wurde. Eines Tages unterredete sie sich mit dem Pater Lancelot Marin, Novizenmeister bei den Jesuiten, und fragte ihn, was sie zur Ehre Gottes thun könne. Dieser sagte ihr in einem Gleichnisse, daß, sowie ein schöner Apfel, welcher in Fäulniß übergegangen wäre, nur dadurch erneuert werden könne, wenn man die unversehrten Kerne desselben pflanze und veredle, so auch dieß in Sittenlosigkeit und Verderbniß verkommene Geschlecht nur durch den Unterricht und die Veredlung der Jugend wieder gebessert werden könne. Auf diese Weise habe der hl. Ignatius für die Erziehung der Jünglinge gesorgt, und wenn sie in ähnlicher Art für die Erziehung der weiblichen Jugend wirken wolle, so würde sie sich unsterbliche Verdienste erwerben. Eine ihrer Verwandten, Madame Acarie, arbeitete in derselben Zeit an der Aufnahme der Carmeliterinnen in Paris und rieth ihr ein Gleiches für die Ursulinerinnen zu thun. Sie erbaute deßhalb im J. 1610 in der Vorstadt St. Jacob ein prächtiges Haus zu diesem Zwecke, nachdem sie schon vorher die Francisca Bermond aus der Provence hatte kommen lassen, um die Töchter, welche sie versammelt hatte, durch sie in der Regel und den Satzungen der Gesellschaft der hl. Ursula unterweisen zu lassen. Anfangs dachte sie auch nur eine Congregation von zwölf Jungfrauen in derselben Weise wie diejenigen der Provence zu bilden; bald aber entwickelte sich ihr Vorhaben dahin, daß sie ein

ordentliches Klosterleben mit Clausur und Klostergelübden zum Unterrichte der Jugend zu gründen beschloß. Durch das Ansehen, in welchem sie bei Hofe stand, erhielt sie leicht von der Königin Regentin Maria von Medici im J. 1611 ein königliches Brevet zur Errichtung von Klöstern sowohl in Paris als in andern Städten des Königreichs. Der berühmte Kanzelredner Pater Gontery aus der Gesellschaft Jesu war ihr Beichtvater, und unter die Leitung der Väter dieser Gesellschaft stellte sie auch alle ihre Töchter. Sie waren es, welche die Abänderung der Regel für den Orden entwarfen und der Stifterin St. Beuve die Constitutionen an die Hand gaben, welche sie dem heiligen Vater zur Prüfung und Genehmigung vorlegte. In der Bulle vom 13. Juni 1612 genehmigt Papst Paul V. die Errichtung des Klosters nach der Regel des hl. Augustin und unter Anrufung der hl. Ursula, stellt dasselbe unter die Jurisdiction des Erzbischofs von Paris, belobt die Einrichtung desselben und schreibt neben den drei gewöhnlichen Gelübden als viertes das Gelübde des Unterrichts der Jugend vor, und verleiht dem neuen Orden neben seinem Segen viele Ablässe. Am Festtage des hl. Martinus desselben Jahres kleidete der Erzbischof Heinrich Gondy von Paris die zwölf ersten Novizen des Klosters feierlich ein. Dieß Kloster in der Vorstadt St. Jacob wurde das Mutterhaus der Pariser Congregation, von welchem in kurzer Zeit 45 neue Klöster in Frankreich ausgingen. Die Stifterin St. Beuve selbst gründete im J. 1622 noch ein zweites Ursulinerkloster in Paris in der Straße St. Avoye, welches das erste Tochterkloster wurde. — Die zweite Hauptcongregation entstand um dieselbe Zeit in Bordeaux durch den Erzbischof Franz von Escoubleau, bekannter unter dem Namen Cardinal von Sourdis. Wie dieser große Cardinal für seine sonstige Wirksamkeit sich den hl. Carl Borromäus zum Vorbilde genommen hatte, so folgte er dessen Beispiele auch darin, daß er die Gesellschaft der hl. Ursula begünstigte und verbreitete. Als er die Cardinalswürde empfangen hatte, ging er von Rom nach Mailand, um an dem Grabe des hl. Carl seine Gebete darzubringen. Sieben Stunden blieb er in Betrachtung und Gebet versunken bei den hl. Reliquien und mit dem Gelübde, das Leben desselben nachzuahmen, kehrte er in seine Diöcese zurück. Er hatte in Mailand das Leben und die Einrichtung der Ursulinerinnen kennen gelernt und sobald er wieder in Bordeaux war, eröffnete er seinem Beichtvater seinen Entschluß, dieselben in seiner Diöcese einzuführen. Dieser leitete damals eben mehrere Jungfrauen, deren Tugendeifer ihm durch lange Proben bekannt war. Die ausgezeichnetste unter denselben war Francisca de Cazères, welche später von ihrer Liebe zu dem Gekreuzigten M. de la Croix genannt wurde. Sie kam den Wünschen des Cardinals überall zuvor und unter seiner Leitung gründete sie innerhalb zwölf Jahren außer der Congregation in Bordeaux noch sechs andere und späterhin noch eine große Reihe von Klöstern dieser Congregation. Von dem Jahre 1606—1618, lebten dieselben alle nur als Gesellschaften nach der Einrichtung des hl. Carl Borromäus wie im Mailändischen. Je weiter sich aber die Gesellschaft verbreitete, desto mehr drängte sich dem Cardinal die Nothwendigkeit auf, dieselbe durch die Clausur und Gelübde zu einem wirklichen Orden und Klosterleben umzugestalten. Es war hiezu eine Aenderung der Regel der hl. Angela nothwendig. Der Cardinal von Sourdis entwarf dieselbe selbst, indem er die sog. Regel des hl. Augustinus (s. d. A. Augustinereremiten) zum Grunde legte und die Constitutionen des hl. Ignatius zum Vorbilde nahm. Er legte dann diese Regel und Constitutionen dem heiligen Vater Paul V. zur Genehmigung vor, und in einer sehr ausführlichen Bulle vom 5. Februar 1618 wurde der Orden der Ursulinerinnen nach der Regel des hl. Augustinus bestätigt. Durch die wunderbare Thätigkeit der M. de la Croix verbreitete sich diese Congregation bald über ganz Frankreich, Holland und Belgien und von da auch nach Teutschland. In kurzer Zeit zählte dieselbe 89 Klöster. Im folgenden Jahre entstand die

dritte Hauptcongregation des Ordens in Dijon. Francisca von Xaintonge, Tochter des Joh. Bapt. von Xaintonge, Parlamentsrath von Dijon und der Margaretha Coſſard war die Stifterin. Da die Eltern von vier Töchtern, mit welchen ſie geſegnet waren, die beiden älteſten früh durch den Tod verloren, und zu ihrem größten Leidweſen ſahen, daß auch die dritte Tochter Anna ſich ihnen entzog, um eine Congregation der Urſulinerinnen in Dôle und dann eine zweite in Beſançon zu gründen, ſo waren ſie vollends unglücklich darüber, daß auch die vierte Tochter Francisca, von demſelben Geiſte beſeelt, ſich allen ihren Plänen, ſie zu verheirathen, widerſetzte und bei aller kindlichen Liebe und Folgſamkeit beharrlich bei ihrem Entſchluſſe blieb, in ihrer Vaterſtadt ein Urſulinerkloſter zu ſtiften. Der Kampf der kindlichen Liebe mit dem innern Drange des Berufs, und die Mißbilligung der Eltern war für die fromme Tochter ein ſchweres Kreuz, und auf das Kreuz baute ſie deßhalb vorzüglich ihr Kloſter, zu welchem am Feſttage der Kreuzerhöhung der erſte Grundſtein gelegt wurde. Der Widerwillen der Eltern und der Stadt verwandelte ſich endlich in noch größeren Eifer für die gute Sache. Francisca hatte für ſich und ihre Genoſſinnen den Pater Genty aus der Geſellſchaft Jeſu zum Beichtvater gewählt. Dieſer leitete ſie auf dem Wege des Heils und trat als Vermittler zwiſchen der Tochter und den Eltern auf; er gewann auch die Zuneigung der Stadt für die kleine Geſellſchaft und ſtellte ſie dem Biſchof von Langres vor. Dieſer nahm ſie dann in ſeinen Schutz und nach dem Vorbilde der Urſulinerinnen in Paris und nach dem Rathe und der Anweiſung der St. Beuve wurde in Dijon das klöſterliche Leben mit Ablegung auch des vierten Gelübdes der Unterweiſung der Jugend, eingerichtet. Durch eine Bulle Papſts Paul V. vom 23. Mai 1619 wurde die Einrichtung genehmigt und in demſelben Jahre kleidete der Biſchof von Langres die erſten eilf Jungfrauen ein. In kurzer Zeit gingen aus dieſer Congregation 38 andere Klöſter hervor und der hl. Franz von Sales trug beſonders dazu bei, das Anſehen und das geiſtige Leben derſelben zu erhöhen, indem er den Kloſterfrauen in Dijon zu wiederholten Malen geiſtliche Conferenzen hielt. Die Stiftung der Francisca Bermond in Lyon wurde in den Jahren 1620 durch die Bemühungen des Erzbiſchofs von Lyon auch zu einem ordentlichen Kloſter erhoben, und hatte das Glück ſo ausgezeichnete Oberinnen und Mitglieder zu beſitzen, daß die Congregation von Lyon, welches die vierte Hauptcongregation iſt, das Mutterhaus von nahe an hundert andern Klöſtern wurde. Von dort nahm auch der hl. Franz von Sales im J. 1635 die erſten Urſulinerinnen um den Orden nach Chambery in Savoyen zu verpflanzen. Wiewohl er mit der Francisca von Chantal bereits den Orden von der Heimſuchung geſtiftet hatte, ſo erachtete er dennoch zur Erziehung der weiblichen Jugend die Einführung der Urſulinerinnen für einen großen Gewinn. — So verbreitete ſich denn der Orden über die Grenzen Italiens und Frankreichs und in der nächſten Zeit ſogar über die Grenzen Europas hinaus. Mit einem bei den damaligen Verhältniſſen, den Schwierigkeiten der Schifffahrt und den abſchreckenden Vorſtellungen von dem Leben in der neuen Welt wahrhaft apoſtoliſchen Heldenmuthe gingen am 4. Mai 1639 vier Urſulinerinnen aus Tours in Begleitung des Pater Vimont aus der Geſellſchaft Jeſu zu Schiffe, um jenſeits des Oceans zu Quebec in Canada ein Urſulinerkloſter zu errichten. Es folgten ihnen im folgenden Jahre noch zwei andere aus dem großen Kloſter in Paris nach. Mit glücklichem Erfolge verbreiteten ſie unter den Eingebornen die Segnungen des Unterrichts und der Bildung, und bald war ihr Klöſterchen zu einer Pflanzſchule chriſtlicher Tugend und Geſittung geworden. Gehörte aber ein nicht gemeiner Muth dazu, die Gefahren des Meeres und die Mühſeligkeiten und Beſchwerden eines ſolchen Lebens zu überwinden, ſo ſetzt uns vollends die Ausdauer in Erſtaunen, mit welcher dieſe Jungfrauen ihr Kloſter wieder herſtellten, als daſſelbe, zwölf Jahre nach ſeinem Beſtande, bis auf den Grund durch eine

Feuersbrunst zerstört wurde. So verbreitete sich der Orden in America und weiter und weiter über alle Länder Europas. In Rom erhielt derselbe zwar erst spät ein Haus, aber das Kloster, welches die Fürstin Laura von Modena dort im J. 1688 stiftete, wurde eines der blühendsten des ganzen Ordens und zeichnete sich durch die Vollkommenheit aller klösterlichen Tugenden so sehr aus, daß Papst Clemens XI. sagte, diese Jungfrauen könnten allen Klöstern von Rom zum Beispiele dienen. Außer den angeführten vier Hauptcongregationen von Paris und Dijon, welche die vier Gelübde ablegten, und Bordeaux und Lyon, welche zwar eben so wie die beiden ersteren den Unterricht der Jugend als ihre Bestimmung ansahen, sich jedoch nicht durch ein Gelübde dazu verbanden, gab es noch verschiedene andere Congregationen, welche in mancherlei Verschiedenheiten ihrer Constitutionen auseinander gingen, in späterer Zeit sich aber meistens an eine der Hauptcongregationen anschlossen. So mannigfaltig sich aber der Orden in den verschiedenen Zeiten und Diöcesen gestaltete, so sind doch die kurzen Werkchen der hl. Angela gewissermaßen der Kern, aus welchem alle diese Mannigfaltigkeit hervorgewachsen ist, und in welchem alle Verschiedenheit wieder zur Einheit kommt. Das große Kloster in der Vorstadt St. Jacob von Paris, welchem sich in späterer Zeit viele Klöster anderer Congregationen anschlossen, erhielt ein königliches Privilegium für den Druck der verschiedenen Bücher des Ordens, und mit erzbischöflicher Genehmigung wurden dieselben vielfach in Druck gegeben. Das erste derselben: Regle de nostre père sainct Augustin, Paris 1658, entspricht mit seinen eilf Capiteln den eilf Vermächtnissen in dem Testamente der heiligen Stifterin. Das zweite sind die Constitutions des Religieuses de Sainte Ursule de la Congrégation de Paris. Paris 1648., welche in ihren drei Theilen die 25 Hauptstücke der Regel der hl. Angela enthalten. Das dritte sind die Reglemens des Religieuses Ursulines de la Congrégation de Paris. 3 parties. Paris 1673 und 1705, welche die neun Erinnerungen der hl. Angela und eine weitere Ausführung der Constitutionen enthalten. Dazu kommen das Directoire pour les Novices de l'ordre de St. Ursule de la congrégation de Paris, 3 parties. Paris 1654 und 1688. Das Cérémonial des Sacrements etc. 3 livres, Paris 1658; das Cérémonial de l'office divin, Paris 1707 und das Cérémonial des vestures et professions, Paris 1668. Diese Bücher besonders die drei ersten, welche die Regel, die Constitutionen und Reglements enthalten, sind von der größten Bedeutung für alle Klöster der Pariser Congregation, und den ganzen Orden, dennoch sind sie in Teutschland nicht allgemein bekannt, und enthalten gar viele Bestimmungen, welche nicht überall Eingang gefunden haben. Noch weniger sind die Satzungen der anderen Congregationen bekannt, und manche Klöster in Teutschland wissen kaum, zu welcher Congregation sie gehören. Im Interesse des Ordens und unserer hl. Kirche dürfte es von großer Bedeutung sein, wenn die teutschen Bischöfe in deren Diöcesen sich Ursulinerklöster finden, eine Revision der Satzungen vornehmen und eine innigere Verbindung der verschiedenen teutschen Klöster veranlassen wollten. Es sind in Oestreich und dem übrigen Teutschland gegenwärtig etwa 36 Klöster dieses Ordens vorhanden (s. d. A. Teutschland). Das älteste derselben ist das Ursulinerkloster in Cöln, welches am 3. November 1639 gestiftet wurde. Ursulinerinnen aus Lüttich, welche zu der Congregation von Bordeaux gehörten, kamen dorthin und brannten vor Begier ein Kloster des Ordens an dem Orte zu gründen, wo die hl. Schutzpatronin mit ihren Gefährtinnen des Martyrertodes gestorben war und wo ihre hl. Gebeine ruhten (s. d. A. Ursula, die hl.). Diesem folgte im J. 1651 das Ursulinerkloster in Aachen nach, welches durch Ursulinerinnen aus Dinant in der Diöcese Lüttich, welche zu derselben Congregation gehörten, gestiftet wurde. Das erste Kloster im Oestreichischen war Prag, welches seinen Ursprung ebenfalls von Lüttich herleitet und im J. 1650, nach Andern im J. 1655, durch die Gräfin Sybille von Lamboy geborene Freiin von Pamelberg

gestiftet wurde. Sie ließ sechs Schwestern aus Lüttich dorthin kommen und verlieh ihnen ein Haus neben dem Palaste des Cardinalerzbischofs. Der Cardinal empfing sie sehr ehrenvoll bei ihrer Ankunft und war bei einem Besuche, welchen er ihnen bald darauf mit der Sifterin in ihrem neuen Kloster abstattete, von ihrer Demuth und der Weisheit, mit welcher sie über ihr Institut, ihre Regeln und ihre Beschäftigung redeten, bis zu Thränen gerührt. Von jedermann hochgeachtet erhielten sie bald eine große Anzahl Schülerinnen und ihr Ruf gelangte selbst der Kaiserin zu Ohren. Diese trug ihrem Beichtvater auf, ihr genaue Nachrichten über den neuen Orden mitzutheilen. Man überreichte der Kaiserin einen umständlichen Bericht über das Leben und Wirken der Ursulinerinnen und fügte demselben als Geschenk eine Puppe bei, welche als Ursulinerin angekleidet war. Die überraschenden Leistungen des Prager Klosters (s. d. Gesch. dess. in Jaroslaw Schaller's Beschreib. der königl. Hauptst. Prag 1797. 4. Th. S. 142) erhöheten das Interesse, welches sowohl die Kaiserin Eleonore, Mutter Ferdinand's III., als ihre Schwiegertochter, die Gemahlin des Kaisers, an dem Orden nahm. Auf das Verlangen der Kaiserinnen und Betrieb der Gräfin Lamboy sollte auch in **Wien** ein Kloster errichtet werden. M. Joseph Maria Alexis, Professin von Lüttich, aus dem Kloster in Cöln, wo sie 20 Jahre gewesen war, wurde zur Oberin für Wien ausgewählt. Sie ging nach Lüttich zurück um mehrere Schwestern für die neue Stiftung zu gewinnen. Der Fürsterzbischof von Wien sandte im Mai des J. 1660 eine förmliche Berufung für sechs Ursulinerinnen nach Lüttich und Kaiser Leopold ließ einen kaiserlichen Reisepaß und einen Wechsel von 200 Ducaten Reisegeld beifügen. Die sechs Schwestern kamen von Lüttich über Prag, von wo sie noch zwei Professinnen, welche gut teutsch sprachen, mit sich nahmen, in Begleitung der Gräfin Lamboy und ihrer Schwester, der Gräfin Traun, nach Wien, wurden der Kaiserin vorgestellt und von ihr und dem Fürsterzbischofe auf das Gnädigste empfangen. Auf das Ansuchen der Oberin gewährte ihnen der Erzbischof Jesuiten zu ihren Beichtvätern, deren einer die Regel ins Teutsche übersetzte und Exercitien nicht bloß für die Klosterfrauen, sondern auch für andere vornehme Frauen im Kloster hielt. Töchter aus den angesehensten Familien traten in das Pensionat und das Kloster, welches von dem hohen Adel und der kaiserlichen Familie so sehr ausgezeichnet wurde, daß das Volk demselben eine Zeit lang abgeneigt blieb. Von Prag und Wien verbreitete sich der Orden weiter im Kaiserstaate. — In der Provinz Vorderöstreich, zu **Freiburg im Breisgau**, begannen die Ursulinerinnen etwa drei Jahrzehnde später ein Ordenshaus zu gründen. Diese aber stammen von der **dritten Hauptcongregation** — zu **Dijon** — her, deren Stifterin, wie vorbemerkt, Francisca von Xaintonge war. Deren Schwester Anna von Xaintonge (geb. zu Dijon 1567 gest. 1621) hatte zu Dôle eine Genossenschaft der Ursulinerinnen gegründet, von welcher sodann im Jahre 1659 zu Luzern in der Schweiz ein Ordenshaus herrührte. Aus diesem Haus zu Luzern wanderten nun im J. 1695 vier Ursulinerinnen in das Breisgau, nach Freiburg, ohne alle irdische Mittel, nur auf Gott vertrauend, und von dem Geist ihres Berufs erfüllt. Anfänglich wohnten sie, wie einst die hl. Angela mit ihren Mitschwestern in Brescia, nur in einem Privathause der Stadt Freiburg, gaben in öffentlichen Schulen den Mädchen Unterricht, und erzogen mehrere Pensionairs reicher Familien. Als Ordenstöchter von Luzern reisten die Frauen noch dorthin, und legten längere Zeit hindurch ihre Gelübde im Mutterhaus zu Luzern ab. Der schöne Beruf und das fromme Wirken der Frauen gewann bald die Liebe und die Unterstützungen der Bewohner der Stadt Freiburg, so daß sie an dem Festtage „Mariä Schnee" den 5. August 1716 in einem eigenen, von ihnen erbauten Hause — dem gegenwärtigen Ursulinerkloster und Kirchlein — sich versammeln konnten. Als bei der letzten Belagerung der Stadt Freiburg durch den französischen Marschall von Coigny im J. 1744 ein Flügel dieses Klosters beschä-

diget worden, begaben sich die Superiorin Ignatia von Heinz mit der Mitschwester Johanna von Freudenberg nach Wien, und suchten Hilfe bei der eben so frommen, als wohlwollenden und großen Kaiserin Maria Theresia. Die große Kaiserin nahm diese beiden Ordensfrauen aus der Hauptstadt ihrer östreichischen Vorlande nicht nur mütterlich wohlwollend auf; sondern ließ ihnen auch eine bedeutende Beisteuer zur Wiederherstellung ihres Ordenshauses überreichen. Besondere Theilnahme am kaiserlichen Hofe zu Wien schenkte ihnen die Fürstin Theresia von Lichtenstein, geb. Herzogin von Savoyen, welche diesen Ursulinerinnen eine namhafte Summe zuwies, und später in ihrem Testamente ihnen 12,000 fl. vermachte. Nun waren die Ursulinerinnen in Freiburg in den Stand gesetzt, nicht nur ihre Kriegsschulden und Kriegsschaden zu bezahlen, sondern — im J. 1767 — auch noch ein anstoßendes Haus anzukaufen, und als Schulhaus für die weibliche Jugend der Stadt einzurichten. Dieses Schulhaus ist nun aus Beiträgen von dem unter Kaiser Joseph II. aus Kirchengütern begründeten Religionsfond, dann aus Zuschüssen der Stadt und durch Ankauf des frühern Militairspitals, vergrößert, erweitert, und nach den Bedürfnissen der vermehrten Bevölkerung der Stadt mit Schulzimmern für 5—600 Kinder, Arbeitslocalen, Prüfungssaal eingerichtet *), und nebstdem ein eigenes anstoßendes Gebäude zu einem Pensionat für etwa 50 Zöglinginnen hergestellt worden. Von dem Ursulinerkloster in Freiburg stammen zwei andere Gesellschaften ihrer Congregation ab, nämlich: das Ursulinerkloster zu Villingen, und das Filial in Breisach. Jenes ist längst schon selbstständig und unabhängig von dem Mutterhaus in Freiburg; das Letztere aber als Tochter noch immer damit in Verbindung. Durch das neue Landesherrliche Großherzoglich Badische Regulativ vom Jahr 1811 für die weiblichen Klöster in Baden ist zur Zeit die ursprüngliche Einrichtung als Ordenscongregation großentheils abgeändert worden. Die Gelübde werden jeweils nur auf die Dauer von drei Jahren abgelegt und die Hauptrichtung der Gesellschaft geht auf den Schulunterricht, und die Erziehung der weiblichen Jugend. — In demselben Jahre 1660, wie in Wien, aber nicht so glänzend, zogen die Ursulinerinnen der Pariser Congregation von Metz in Kitzingen ein. Ursprünglich gehörte Metz, welches von Macon, einer Stiftung der Francisca von Bermond, abstammte, zu der Congregation von Lyon. Macon war aber das erste Kloster der Lyoner Congregation, welches sich der Pariser Congregation angeschlossen hatte, und diesem Beispiele folgte neben vielen andern auch Metz und die Klöster, welche von dort ausgingen. In Metz hatte die Gräfin von Hatzfeld ihre drei Töchter bei den Ursulinerinnen in Pension gegeben, und die Erziehung derselben sagte ihr so wohl zu, daß sie nichts sehnlicher wünschte, als ein solches Kloster auf einer ihrer Besitzungen zu gründen. Sie schrieb die dringendsten Briefe an die Oberin und bat um einige Ursulinerinnen, welchen sie auf einer ihrer Besitzungen in der Nähe von Coblenz ein Kloster zu erbauen versprach. Wiewohl es gewagt schien, auf dieß Anerbieten ohne weitere Sicherheit einzugehen, entschloß sich doch der Convent dazu, und schickte zwei Schwestern von dort und zwei aus dem Mutterkloster Macon unter dem Geleite des Franciscus Richard, Priesters der Congregation der apostolischen Missionen, nach Coblenz, wo die Gräfin wohnte. Hier wurden sie indessen von dem Grafen schlecht aufgenommen, indem die Gräfin in ihrem Eifer für die Errichtung eines Klosters alles dieß ohne Vorwissen ihres Mannes gethan hatte. Nach mancherlei Widerwärtigkeiten waren sie schon im Begriffe wieder nach Metz zurückzukehren. Richard aber wandte sich an den Erzbischof von Mainz, Johann Philipp von Schönborn, welcher hoch erfreut war, zu finden, was er lange gesucht hatte. Er prüfte ihre Consti-

*) Neben der Schulanstalt der Ursulinerinnen hat Freiburg noch eine zweite, von Dominicanerinnen geleitete, das Lehr- und Erziehungsinstitut Adelhausen, mit derselben Anzahl Lehrerinnen und Schülerinnen.

tutionen und versprach ihnen Vater und Beschützer sein zu wollen. Die alte, berühmte Benedictinerinnen-Abtei Kitzingen in Franken, eine Stiftung des hl. Bonifacius, welche durch die Reformation so sehr von ihrem früheren Ansehen heruntergekommen war, daß sie außer der Aebtissin, einer nahen Verwandten des Erzbischofs, damals nur noch zwei Conventualinnen hatte, wies er ihnen zur Wohnung an, und so wurde dieselbe wie sie eines der ersten Frauenklöster in Teutschland gewesen war, jetzt wieder das erste Ursulinerkloster in Mittelteutschland. Von Kitzingen aus wurde im J. 1667 das Kloster in Erfurt gestiftet, und von Erfurt im ersten Jahre des vorigen Jahrhunderts das Kloster in Duderstadt, von wo dann wenige Jahre nach seinem Bestande das Kloster in Fritzlar und in eben diesen Tagen (3. Mai 1853) das jüngste Ursulinerkloster in Hildesheim hervorgegangen ist. Vergl. Leben der hl. Angela Merici, Augsb. 1811. — Auf- und Fortgang des jungfräul. Ursulinerordens &c. durch G. A. Mayer Würzburg 1692. — Journal des illustres Religieuses de l'ordre de Sainte Ursule, 4 tom. in 4. Bourg en Bresse 1690. — Les Chroniques de l'ordre des Ursulines. 2 voll. in 4. Paris 1676. [Seiters.]

Urtheil, richterliches, oder gerichtliches Erkenntniß (sententia) im weiteren Sinne heißt jeder Beschluß eines Gerichtes in einer streitigen Rechtssache (Rechtsurtheil) oder einer anhängigen Strafsache (Strafurtheil). Im eigentlichen oder engern Sinne aber versteht man unter Urtheil ein richterliches Erkenntniß, wodurch entweder ein Rechtsstreit nach vorläufiger Abhörung der Parteien in der Hauptsache entschieden, oder das aus der strafrechtlichen Untersuchung ermittelte Strafmaß des Inculpaten definitiv bestimmt wird. Was nun die Abfassung, Bekanntmachung, die Wirkungen und allenfallsige Anfechtung eines solchen Urtheils betrifft, so vergl. d. Art.: Decisivdecrete (Bd. III. S. 58 f.), Criminalgericht, geistl. (Bd. II. S. 915) und Rechtsmittel (Bd. IX. S. 63 ff.), ferner den Art. Proceß.

Usher (Usserius). Jacob Usher einer der berühmtesten anglicanischen Gelehrten, Erzbischof von Armagh, war geboren zu Dublin den 4. Januar 1580. Sein Vater Arnold Usher bekleidete bei der Cancellarie von Irland ein nicht unbedeutendes Amt. Einer seiner Oheime Heinrich Usher war Archidiacon von Dublin, zuletzt Erzbischof von Armagh gewesen. 13 Jahre alt trat Jacob Usher in das neu errichtete Colleg von Dublin, wo er sich durch großen Fleiß und außergewöhnliche Fortschritte auszeichnete. Noch hatte er das Baccalaureat in der Philosophie nicht erlangt, als ihm die Schrift seines Landsmanns, des katholischen Theologen Stapleton, „fortalitium fidei" betitelt in die Hände fiel. Das Lesen dieses Werks, worin Stapleton den Beweis führt, daß der Glaube der katholischen Kirche der Glaube des Alterthums, die protestantische Lehre dagegen eine Neuerung sei, machte solchen Eindruck auf unsern Usher, daß er sich entschloß, die Werke der Kirchenväter selbst durchzulesen, um die Citate und Beweise des Doctors zu prüfen. Unter der Hand aber erwuchs ihm diese Arbeit, die er durch 18 Jahre fortsetzte, zu einem eigenen selbstständigen Werke, das er „Bibliotheca theologica" betitelte. Es wurde aber niemals vollendet und publicirt. Die Bodleianische Bibliothek zu Oxford enthält das Manuscript davon. So war von Anfang an die Neigung des Jünglings den theologischen Wissenschaften zugewandt, aber sein Vater wollte, daß er sich der Rechtswissenschaft zuwende, damit er einst in seine Laufbahn eintrete. Obgleich mit innerem Widerstreben entschloß sich Usher dennoch dem Willen des Vaters zu folgen, als der Tod desselben dazwischen trat und ihm seinen freien Willen zurückgab. Um ganz den Wissenschaften zu leben, verzichtete er zu Gunsten seiner Geschwister auf das väterliche Erbe und ergab sich mit dem größten Eifer dem Studium der Theologie. Bald wurde er als Katechet seines Collegiums, dann als Prediger aufgestellt mit der Obliegenheit die Controverslehren in einer öffentlichen Kirche auszulegen, um die Anglicaner zu be-

festigen, die Katholiken zu widerlegen. Usher that es mit großem Eifer und von nun an bildet die Polemik gegen die katholische Kirche — die auch von ihm so arg geschmähte geistige Mutter seines Vaterlandes — ein Hauptmotiv seiner theologischen Thätigkeit. Im J. 1601 empfing er von seinem Oheim, dem Erzbischofe von Armagh, die anglicanische Ordination und widmete sich mit Eifer dem Predigtamte, hauptsächlich, „die Papisten" zu gewinnen. Damals trieb das Pönalgesetz des Landes viele Katholiken in die anglicanischen Kirchen und die Prediger hofften bald, die alte Mutterkirche gänzlich aus dem Lande vertrieben zu sehen. Aber groß war ihre Enttäuschung. Denn kaum war das Pönalgesetz, das einen Theil der Katholiken in die anglicanischen Kirchen trieb, suspendirt, so war Keiner mehr von ihnen in den Predigten der Anglicaner zu erblicken. „Da überschwemmte, wie ein englischer Biograph Ushers sagt, der Papismus gleich einer Wasserfluth, die hoch über alle Ufer steigt, dieses ganze Volk." Der fanatische Usher ereiferte sich arg dagegen in einer Predigt, die er vor den Großen Irlands hielt und wandte den Ausspruch Ezechiels 4, 6 auf sein Vaterland an, dem, wie er prophezeiend ausgerufen haben soll, nach 40 Jahren gänzliches Verderben aus diesem Schritte entspringen werde. Niemals konnte er darüber ruhig werden und als im J. 1641 der blutige Aufstand der Irländer gegen ihre Dränger losbrach, wies man natürlich mit Nachdruck auf die in Erfüllung gegangene Prophezeiung hin. Der Eifer Ushers für sein Bekenntniß konnte indessen nicht verhindern, daß seine Mutter wieder in den Schooß der katholischen Kirche zurückkehrte und darin starb. Dagegen soll Usher später, da er schon Erzbischof war, in einer Disputation mit dem Jesuiten Beaumont (eigentlich Rookwood) über diesen, der sich ohne Erlaubniß seiner Obern herbeigedrängt, obgesiegt und dadurch den Veranstalter der Disputation, Mordant, nachher Grafen von Peterborough zur Annahme des anglicanischen Bekenntnisses bewogen haben. Im Auftrage mehrerer angesehener Irländer ging Usher nach England, um da auf Kosten dieser Männer für die Bibliothek des Dubliner Collegs Bücher anzukaufen. Hier schloß er genaue Freundschaft mit dem Ritter Bodley, der dasselbe Geschäft für seine in Oxford zu gründende Bibliothek betrieb. Von dieser Zeit an ging er alle drei Jahre nach England, wo er jedesmal drei Monate verweilte, um in den Bibliotheken zu Oxford, Canterbury und London literarische Forschungen anzustellen. Bald wurde er Kanzler von St. Patrik in Dublin, a. 1607 Baccalaureus der Theologie, dann Professor der Theologie, in welchem Amte er 13 Jahre lang wirkte, hauptsächlich wiederum mit der Controverse beschäftigt, wobei er die Schriften Bellarmins sich zum Gegenstande seiner Polemik nahm. Im J. 1613 erschien sein Buch „de ecclesiarum christianarum successione et statu", worin er zu beweisen suchte, der Glaube seiner Gemeinschaft sei der Glaube der alten Kirche. Ja er führt die Zeugen dafür bis hinauf in's Jahr 1240. Ein anderer Theil, der aber niemals erschien, sollte die Reihe der Zeugen bis herauf in die Zeit der Reformation führen. Ein Manuscript über die Waldenser das er schon vorbereitet, ging ihm später in England durch die Gewaltthätigkeit von Soldaten zu Grunde. Endlich sollte Usher zu den höchsten Würden seiner Kirche befördert werden. Man hatte ihn bei Jacob I. als einen Puritaner und Gegner der Episcopalverfassung verläumdet. Usher zur Audienz zugelassen rechtfertigte sich mit solchem Glücke, daß der König ihm sehr günstig gestimmt wurde und ihn zu dem eben erledigten Bisthum von Meath ernannte a. 1620, einer Stelle, die er 1624 mit der höchsten anglicanischen Dignität in Irland, mit dem Erzbisthum Armagh, vertauschte. Auch als Erzbischof ließ Usher nicht nach, mit Eifer zu predigen und literarischen Beschäftigungen obzuliegen. Eine ausgesuchte Bibliothek, die bei seinem Tode 10,000 Bände umfaßte, kam ihm dabei zu Statten. Als im J. 1626 Falkland, der Vicekönig von Irland bei dem Parlament in Vorschlag brachte, den Katholiken Concessionen in Bezug auf die öffentliche Ausübung ihrer Religion

zu machen, unter der Bedingung, daß sie sich zu einer Gewissen Contribution für die Unterhaltung der Armen verständen, stemmte sich der Primas mit allen Kräften dagegen. Er berief alle ihm untergebenen Bischöfe zu einer Berathung und es kam hier ein Beschluß zu Stande, welcher diese Concessionen aufs Höchste mißbilligte. Da die Religionsübung der Papisten, hieß es da, abergläubisch und abgöttisch, ihr Glaube irrthümlich und häretisch, ihre Kirche in Anbetracht beider Umstände apostatisch sei, so wäre es schwere Sünde, ihnen freie Uebung ihrer Religion und freies Bekenntniß ihres Glaubens zu gestatten, einestheils weil solche Gestattung sie (die Anglicaner) in die Schuld und Strafe verwickelte, welche all der Aberglaube, die Abgötterei, Häresie, mit Einem Worte, all der Gräuel derjenigen verdiente, die in dieser Sündfluth der Apostasie zu Grunde gingen, anderntheils weil Solches für Geld zu gestatten, nichts Anders hieße, als die Religion verkäuflich machen und die Seelen um Geld verkaufen, die Jesus Christus mit seinem eigenen Blute erkauft habe. Solches zu sagen, hatte der Primas mit seinen Bischöfen die Stirne in einem Lande, welchem ihr Bekenntniß mit Gewalt war aufgedrängt worden, sie die Eindringlinge auf den Stühlen, deren rechtmäßige Inhaber noch lebten. Dem Primas selbst lag die Durchführung dieses Beschlusses so sehr am Herzen, daß er denselben sogar in der öffentlichen Predigt am Sonntag verkündigte und vertheidigte, indem er auf die Strafen hinwies, die der Zorn Gottes wegen solcher Connivenz über das Land verhängen würde. Allerdings war er einverstanden, daß man mit der strengen Durchführung der Pönalgesetze Etwas nachlasse: aber die freie Religionsübung sollte nicht gestattet werden dem Volke, das nicht erst seit heute oder gestern, wie die Anglicaner, sondern seit Jahrhunderten, seit der Einführung des Christenthums in seine Heimath, seit Beginn seiner Civilisation seinen Gottesdienst frei ausübte, mit einem Rechte, dem an Heiligkeit und Sicherheit gewiß ein anderes nicht gleich kam. Im J. 1631 erschien Usher's Tractat „über die Religion, welche die Irländer und Britten vor Alters bekannt haben" London 1631 in englischer Sprache. Hier sucht er seinen Lieblingsgedanken zu begründen, daß der Glaube der alten Christen nicht der römische, sondern vielmehr der gereinigte protestantische gewesen sei. Im nämlichen Jahre erschien gegen die Arminianer zu Dublin sein Werk Goteschalchi et praedestinatianae controversiae ab eo motae historia". Im J. 1615 war, redigirt durch Usher von der Convocation des Clerus von Irland in 104 Artikeln ein Bekenntniß des anglicanischen Glaubens ausgegeben worden, das die strenge Lehre Calvins über die Prädestination enthielt. Der Lordleutenant von Irland, Graf Strafford, proponirte in der Folge (a. 1635) der Convocation, Statt dieses Bekenntnisses die 39 Artikel der englischen Hochkirche zu substituiren. Der Primas willigte ein unter der Bedingung, daß man das frühere Bekenntniß nicht absolut verdamme, und daß man ihm gestatte in dieses Bekenntniß einige von den Artikeln jenes früheren Bekenntnisses einzuschalten. Wahrscheinlich war es ihm um Rettung der strengen Calvinischen Prädestinationslehre zu thun, um solche gegen Laud, Erzbischof von Canterbury, der als Freund Straffords wohl hinter der ganzen Sache stand, und stark zum Arminianismus neigte, zu retten. Dem Laud stand unser Usher gegenüber auch in seinen Ansichten über den Ursprung des Episcopats. Diesen hielt er nicht für eine göttliche, sondern nur für eine kirchlich-disciplinäre Institution. Auf diesen Gegenstand bezogen sich seine Schriften: Reynoldi judicium de munere Episcopali ab antiquitate confirmatum, a. 1641. De origine episcoporum et metropolitarum a. 1644, beide in englischer Sprache abgefaßt. Bei Gelegenheit der Debatten über Laud's hochkirchliches System während des langen Parlaments verfaßte er seine Schrift: „de reductione muneris episcopalis ad formam regiminis synodalis" ebenfalls in englischer Sprache. Dieses Buch, das erst nach seinem Tode 1658 erschien, sucht die Episcopalverfassung mit dem Presbyterianismus zu vermitteln.

Die Bischöfe sollten fürderhin ihre Vollmacht behalten, die Hände aufzulegen und bei den Synoden den Ehrenvorsitz einzunehmen. Die eigentliche Kirchenregierung sollte aber nur bei der Synode sein, auf welcher der Bischof keine gewichtigere Stimme als jeder einfache Geistliche haben dürfe. Als im J. 1641 der Aufstand der katholischen Irländer ausbrach, befand sich Usher gerade in England. Er verlor dabei all seine Habe, nur seine Bibliothek wurde den Händen der Aufständischen glücklich entrissen. Bei der Verurtheilung Graf Straffords wurde unser Primas mit noch einigen andern Bischöfen von Carl I. zu Rathe gezogen, ob das Todesurtheil zu unterschreiben sei. Einige gaben dem Erzbischof Schuld, er habe zum Vollzuge des Bluturtheils gerathen. Aber des Königs eigene Versicherung bei Gelegenheit eines falschen Gerüchtes von Ushers Tode spricht den Primas von dieser Anklage durchaus frei. Im J. 1649 fiel das Haupt König Carls I. auf dem Schaffot, nicht durch die Hände der Papisten, denen, wie noch in der letzten Zeit Usher in einer Predigt dem König versichert hatte, durchaus kein Vertrauen zu schenken sei, nein! unter den Händen eines Theils seiner protestantischen Unterthanen, gegen welche die gedrückten Papisten im Felde gestanden waren. Usher ward ohnmächtig bei der Nachricht von dem schrecklichen Frevel und jedesmal feierte er von da an den traurigen Jahrestag, wenn er wiederkehrte, mit einem Todtenfeste. Er selbst war natürlich jetzt, da all seine Einkünfte ausblieben in einer betrübten Lage. Er gedachte auf den Continent zu gehen, wohin er unter Anderem auch von Cardinal Richelieu eine schmeichelhafte Einladung erhalten hatte. Da er sich aber daran gehindert sah, so suchte er eine Zuflucht in dem Hause einer alten Freundin, der Gräfin von Peterborough zu London. Hier starb er den 20. März 1655. Cromwell befahl aus Achtung für den gelehrten Mann, daß er in Westmünsterabtei begraben werde. Außer den genannten Werken Ushers sind hier noch zu bemerken: 1) „Veterum epistolarum hibernicarum sylloge," Dublinii 1632, Paris 1665; Briefe alter irischer Bischöfe oder solche, die an sie gerichtet sind, von 592 bis 1180 enthaltend. 2) Britannicarum ecclesiarum antiquitates, Dublinii 1639. Verbessert und vermehrt, London 1687; die britannische Kirchengeschichte bis ins achte Jahrhundert enthaltend. 3) Polycarpi et Ignatii epistolae 1644, mit einer Dissertation über diese Briefe, die apostolischen Constitutionen und die Canonen der Apostel. 4) De Romanae Ecclesiae Symbolo Apostolico vetere et aliis fidei formulis, 1647. 5) Annales veteris testamenti 1650, Annal. N. Testam. 1654. De anno solari Macedonum, 1648. 6) Chronologia sacra, editore Barlovio 1660. 7) De ordinatione ministrorum in aliis ecclesiis reformatis, Londini 1658. 8) De potestate principis et obedientia subjectorum, 1661, beide letzteren englisch. Ushers Leben hat sein Hauscaplan Nicol. Bernard beschrieben. Eine andere Biographie mit einer Sammlung seiner Briefe, ist von Rich. Parr, ebenfalls Ushers Caplan, London 1686. Vgl. noch vitae selectorum aliquot virorum, qui doctrina etc. inclaruere (ed. Bates) Londini 1681 p. 734. ein Auszug aus Bernard u. A. [Kerker.]

Ussia (עֻזִּיָּה oder עֻזִּיָּהוּ, LXX. *Ὀζίας*, Vulg. Ozias) oder **Asarja** (עֲזַרְיָה oder עֲזַרְיָהוּ, LXX. *Ἀζαρίας*, Vulg. Azarias) war der Sohn und Nachfolger des jüdischen Königs Amazia. Ersteren Namen hat er in der Chronik (ausgen. 1 Chron. 3, 12.), letzteren im 2. Buche der Könige (ausgen. 15, 13. 30. 32. 34. wo aber die LXX. ebenfalls *Ἀζαρίας* haben), und dieser ist wahrscheinlich sein ursprünglicher Name, der andere aber ihm wegen seiner kriegerischen Thaten gegeben worden. Er war 16 Jahre alt, als er nach der Ermordung seines Vaters zum Könige gewählt wurde, und that, was recht war in den Augen Jehova's, wie sein Vater Amazia (2 Kön. 15, 1—3. 2 Chron. 26, 1—4.), jedoch nur so lange Zacharia lebte, „der kundig war im Sehen Gottes." Und während dieser Zeit war auch seine Regierung eine glückliche. Er führte siegreiche Kriege gegen

die Philister und Araber, zerstörte die Mauern von Gath, Jabne und Asdod, bezwang die Araber zu Gurbaal und die Meuniter und machte sich die Ammoniter tributpflichtig. Jerusalem befestigte er durch starke Thürme und künstliche Vertheidigungswerke, organisirte eine tüchtige Heeresmacht und sorgte für gute Bewaffnung derselben, baute Wachthürme in der Wüste und grub viele Brunnen wegen seiner großen Heerden, liebte und förderte den Landbau, und hatte viele Ackerleute und Winzer auf den Bergen und auf dem Carmel (2 Chron. 26, 5—15.). Der götzendienerische Höhencult jedoch wurde durch ihn nicht abgeschafft, und „das Volk opferte und räucherte noch auf den Höhen" (2 Kön. 15, 4.). Noch schlimmer aber war, daß er sich durch seine große Macht zum Uebermuth und zur Mißachtung des göttlichen Gesetzes verleiten ließ, und sich sogar Eingriffe in die priesterlichen Functionen im Heiligthum erlaubte. Dieses gereichte ihm zum Verderben. Denn als er einst ungeachtet der dringenden Abmahnung von Seite der Priester und sogar voll Zorn über sie, das gesetzliche Rauchopfer im Heiligthum darbringen wollte, wurde er plötzlich mit dem Aussatze geschlagen und damit seiner Regierung ein Ende gemacht. Man brachte ihn zum Heiligthum hinaus in eine abgesonderte Wohnung, wo er wegen seines Aussatzes, der ihn nicht mehr verließ, bis zu seinem Tode bleiben mußte. Und nach seinem Tode begrub man ihn zwar auf dem Begräbnißacker der Könige, nicht aber in der königlichen Gruft (2 Chron. 26, 16—21.). Während seiner Regierung fiel ein großes Erdbeben vor (Amos 1, 1. Zach. 14, 4. 5.), dessen Zeit sich nicht näher bestimmen läßt. Josephus bringt es mit der Zeit des gesetzwidrigen Räucherns in Verbindung und behauptet, es sei durch das Erdbeben das Tempeldach gespalten worden, und sei durch die Spalte ein Sonnenstrahl auf das Angesicht des Königs gefallen und dadurch der Aussatz an seiner Stirne sichtbar geworden (Antt. IX. 10, 4.). In welchem Jahre der Regierung Ussia's jenes Opfer und der Ausbruch des Aussatzes Statt gefunden habe, wird nirgends angegeben; es kann jedoch schwerlich vor seinen letzten 10 Regierungsjahren geschehen sein, weil Jotham, der nach des Vaters Tode erst 25 Jahre alt war (2 Kön. 15, 33.), sogleich nach jenem Unglücke die Verwaltung des Reiches übernehmen konnte, und somit damals wenigstens 15 Jahre alt gewesen sein muß. Wenn aber 2 Kön. 15, 1. Ussias Regierungsantritt in's 27. Jahr Jerobeams II., des Königs von Israel, gesetzt wird, so ist diese Zahl ohne Zweifel als ein Versehen der Abschreiber zu betrachten. Denn nach 2 Kön. 14, 2. regierte Amazia, der Vater Ussia's, 29 Jahre, nach 2 Kön. 14, 23. aber wurde Jerobeam II. im 15. Jahre Amazia's König, somit hat dieser mit Jerobeam nur noch 15 Jahre gleichzeitig regiert; auf ihn aber folgte ohne Interregnum sein Sohn Ussia, dessen Regierungsantritt daher nicht ins 27., sondern nur ins 15. Regierungsjahr Jerobeams fallen kann. Die Zahl 27 beruht somit ohne Zweifel auf einer Verwechslung von טו (15) mit כז (27) durch die Abschreiber. Die Versuche, die Zahl 27 zu rechtfertigen sind nicht gelungen (vgl. Keil, Comment. über die BB. der Könige S. 453 f.) Vgl. hiezu den Art. Hebräer, Bd. IV. S. 910. [Welte.]

Usuardus, Verfasser eines der beliebtesten Martyrologien des Mittelalters. Was man von seinen Lebensumständen weiß, ist, daß er im neunten Jahrhundert als Mönch und Priester in der Abtei St. Germain des Prés gelebt hat. Im J. 858 reiste er, von seinem Abte Hilduin beauftragt, nach Spanien, um in den Ruinen von Valencia die Reliquien des hl. Martyrers Vincentius zu suchen. Aber die Schaaren der Mauren hatten alle Zugänge besetzt und so mußte er nach Cordova zurück, wo er die Leiber der hl. Martyrer Georg, Aurelius und Natalia erhielt. Mit diesen Reliquien kehrte er heim nach Paris. Hier trug ihm Carl der Kahle, dem die Kenntnisse des Usuard in der Kirchengeschichte bekannt waren, auf, ein Martyrologium zu schreiben, ein Werk, das in jener Zeit großes Bedürfniß war. Denn die vorhandenen Werke genügten den Bedürfnissen nicht mehr.

Usuardus machte sich daher ans Werk und verfertigte mit Zugrundlegung der älteren lateinischen, von Hieronymus, Beda, des Diacon Florus und des Bischofs Ado von Vienne ein neues Martyrologium, das er dem König dedicirte 876 oder 877. Usuard stellte hier die Leben der Heiligen zusammen, Alles, wie er selbst sagt, nach genauer Untersuchung. Sein Bestreben war die Fehler seiner Vorgänger zu verbessern, die Trockenheit der einen und das Ueberladene der andern zu vermeiden. Sein Werk gefiel so sehr, daß es bald in den meisten Kirchen und Klöstern von Frankreich, Italien, England und Spanien angenommen wurde, nur setzte jede Kirche ihre eigenen Heiligen hinzu, so daß Usuards Werk in beinah jedem Kloster und in jeder Cathedrale eigenthümliche Zusätze erhielt. Zum ersten Mal wurde dieses Werk, das die Grundlage des römischen Martyrologs bildet, zu Lübeck gedruckt 1475 und es ist dieß die von den Bollandisten unter dem Titel „Maxima Lubecana" citirte Edition. Zahlreiche Ausgaben sind darauf gefolgt. Die erste kritische Ausgabe ist von dem Jesuiten Sollier 1714 zu Antwerpen erschienen, mit einer Vorrede, worin sich der Herausgeber über die alten Martyrologien verbreitet, und mit gelehrten Erläuterungen versehen. Ihm folgte bald a. 1718 der Benedictiner Jacob Bouillart mit seiner Ausgabe auf Grund des in St. Germain des Prés aufbewahrten Manuscripts, das er (darin abweichend von Sollier) für das Original erklärt. Auch sucht er den Sollerius da und dort zu berichtigen. Doch wird des Sollerius Ausgabe, welche später dem VI. und VII. Bande des Junius in den Acten der Bollandisten angehängt ist, wegen ihres wissenschaftlichen Apparats der letztgenannten Ausgabe immer noch vorgezogen. Vgl. L'histoire literaire de la France, V. 436—445. Tassin, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur, teutsch, Frankfurt und Leipzig 1774. II. 131 ff. Schröckh, Kirchengeschichte, XXIII. 218. Vgl. hiezu den Art. Martyrologia. [Kerker.]

Usus, s. Gewohnheitsrecht.

Ut, re, mi etc., s. Guido von Arezzo.

Utraquisten, s. Böhmische Brüder, Hus, Husiten und Jacobus von Mies.

Utrecht. Die Kirche von Utrecht wurde im achten Jahrhundert durch den hl. Willibrord gegründet und umfaßte bis zur Regierung Philipps II. sehr ausgedehnte Länderstrecken, den gesammten nördlichen Theil der damaligen Niederlande, also fast das ganze heutige Holland. Der genannte Fürst aber hielt es für zweckdienlich, der Macht des niederländischen Adels eine reich ausgebildete kirchliche Hierarchie gegenüberzustellen und wußte es in Rom durchzusetzen, daß wie die südlichen Diöcesen, so die große Diöcese des Nordens in mehrere Bisthümer auseinander geschlagen wurde (im J. 1559). Neben Utrecht, das fortan der Sitz eines Erzbischofes war, bestanden nunmehr die Diöcesen Harlem, Middelburg, Leuwarden, Deventer und Gröningen. Bekanntlich konnte indeß die neue Einrichtung nicht kräftige Wurzeln schlagen; denn eben um diese Zeit und im Zusammenhang mit der angeführten Maßregel erhob sich der gewaltige Kampf der Niederländer (vgl. die Art. Niederlande) gegen die spanische Herrschaft und Hand in Hand mit dieser politischen Revolution ging auch eine religiöse; in den Provinzen, wo die erstere zum Siege gelangte, wandte sich auch die Mehrheit der Bevölkerung einem neuen Glauben, dem reformirten Protestantismus zu. So geschah es im ganzen Norden des schönen Landes und es bildete sich hier die zumeist dem Calvinismus zugethane holländische Republik. Für die treu gebliebenen Katholiken dieses Staates begannen jetzt trübe Zeiten. Die Kirchen wurden ihres Besitzthumes beraubt, die öffentliche Religionsübung verboten und so sanken die kaum gestifteten bischöflichen Stühle wie der alte ehrwürdige von Utrecht zusammen und nur die Trümmer einiger Capitel, eben des Capitels von Utrecht und des von Harlem retteten sich aus dem allgemeinen Ruin. So war

dieses Land, dessen Gläubige einst einer so reichen kirchlichen Pflege sich erfreut hatten, zu einer Mission geworden und dem apostolischen Stuhle fiel die Sorge anheim, helfend einzuschreiten, demgemäß ernannte dann der Nuntius von Cöln noch im Todesjahr des letzten Erzbischofs von Utrecht, Friedrichs von Schenk, einen Niederländer Sasbold Vosmer zum Administrator zunächst der Erzdiöcese (im J. 1580). Der Letztere führte dieses Amt mit dem Titel eines Generalvicars. Die spanische Regierung hatte nämlich nach dem Hinscheiden Schenks der Kirche von Utrecht noch 2 Vorsteher zu geben versucht; da aber die Waffen der Insurgenten bereits zu mächtig geworden, hatten sie ihre Diöcese nie gesehen und nie betreten. An ihrer Statt hatte Sasbold die Erzdiöcese zu verwalten. Um aber auch für das übrige Holland Sorge zu tragen, ernannte ihn Gregor XIII. (im J. 1583) über diese Länder zum apostolischen Vicar und 1602, nachdem auch an die ordentliche Besetzung von Utrecht nicht mehr gedacht werden konnte, zum apostolischen Vicar für die ganze Republik mit dem Titel eines Erzbischofs von Philippi. In dieser Weise dauerten die Verhältnisse fort. Sasbolds Nachfolger waren die apostolischen Vicarien und Erzbischöfe i. p. Roven 1633—1651, Jacob de la Torre 1651—1661, Neerkassel 1661—1688 und Peter Codde von dem genannten Jahre an. Neben den apostol. Vicarien und unter ihrer Oberleitung wirkten an den früheren bischöflichen Kirchen späterhin s. g. Provicare; und sie sowohl als die Ersteren umgaben sich mit berathenden Collegien, die, Vicariate genannt, wo möglich überall die letzten Ueberreste der ehemaligen Capitel in sich aufnahmen. So war für die holländische Kirche Angesichts der äußerst ungünstigen Verhältnisse immerhin genügend gesorgt, um so mehr, als die Orden sich bemühten, den Weltclerus in seinem Berufe auf das Eifrigste zu unterstützen. Indem wir aber oben von Peter Codde gesprochen, haben wir einen sehr verhängnißvollen Namen genannt. Doch müssen wir hier etwas zurückgreifen. Im J. 1640 war Jansenius gestorben, nachdem er von 1616—1636 als Professor an der belgischen Universität Löwen und dann noch 4 Jahre als Bischof von Ypern gewirkt hatte. Von ihm und seinem Mitverschworenen, dem Abbé S. Cyran nahm die kirchlich und politisch revolutionäre Richtung ihren Ursprung, die unter dem Namen des Jansenismus bekannt, das 17. und 18. Jahrhundert so gewaltig bewegte, die bei dem welterschütternden Ereignisse am Ende des letzteren entscheidend mitgewirkt und wenn auch im Großen und Ganzen abgelöst von einer noch consequenteren Negation noch jetzt gar Viele in ihre Irrthümer verstrickt hält. Dieser Jansenismus fand besonders bald Eingang auch in Holland. Sieht man auch von dem äußerlichen Umstande ab, daß schon die Nähe der jansenistischen Universität die Gefahr der Ansteckung für Holland in sich trug, so kann die angeführte Thatsache überhaupt in keiner Weise befremden. Die Generalstaaten ihrerseits mußten gewiß das größte Interesse daran nehmen, die neuen Bestrebungen, soviel möglich, unter den Katholiken des eigenen Landes zu fördern. Ihrem kirchlichen Charakter nach ließen ja dieselben ebensosehr eine gründliche Beunruhigung der verhaßten Religionsgenossenschaft hoffen, als sie umgekehrt ganz unverkennbare Sympathien mit dem reformirten Bekenntniß zeigten. Aber das politische Moment der Sache ist von nicht geringerer Bedeutung. Jansenius hatte schon im J. 1635 in einflußreichen Kreisen seine Meinung dahin ausgesprochen, auch Belgien solle das spanische Joch abwerfen und nach Art der Schweizer Cantone in freier Weise sich mit Holland verbinden. Es ist anzunehmen, daß in diesem Sinne auch wirklich Schritte geschehen sind und wenn auch die Aussicht, die südlichen Provinzen auf solchem Wege sich zu uniren, bald verschwand, so mußte doch die Ueberzeugung sich bei den Generalstaaten dauernd festsetzen, daß in dieser politischen Partei etwas vom eigenen Fleisch und Blut und ein Stück desselben Widerspruches mit den Staatsgrundsätzen des übrigen conservativen Europas nicht zu verkennen sei. Dazu kam

noch ein anderer Umstand. Die Jansenisten bereiteten durch ihre Umtriebe besonders der französischen Regierung große und unaufhörliche Verlegenheiten; es war natürlich, daß Holland, damals so vielfach von Frankreich bedroht, eine solche Partei auf jede Weise zu unterstützen suchte. Auf der einen Seite also war es die Staatsgewalt in Holland, auf die der eindringende Jansenismus rechnen konnte und wenn man bedenkt, welch eisernen Druck dieselbe sonst auf die katholische Religion ausübte, so wird man sich auch eine Vorstellung machen können von den zahllosen Mitteln, die ihr zu Gebot standen, um ihre geheimen Absichten zu fördern. Andererseits aber war, wenn auch diese nationalen Gesichtspuncte in diesen Kreisen vielleicht nur wenig Einfluß ausübten, doch ein ziemlich bedeutender Theil der holländischen Katholiken, besonders des Clerus nicht ohne Empfänglichkeit für eine Neuerung, die Jedem die Maske zeigte, die er am liebsten an ihr sah. Insbesondere ist es seine heuchlerische Strenge, wodurch der Jansenismus die in diesen Gegenden ohnehin zum Rigorismus etwas geneigten Priester vielfach zu bestechen wußte. Auch nach einer anderen Richtung wurden manche Gemüther allmählig vorbereitet, sich zu einer gewissen Feindseligkeit gegen die allgemeine Kirche fortreißen zu lassen. Wie erwähnt, betheiligten sich die Orden wenn von der Regierung auch kaum geduldet, in sehr umfassender Weise an der Pastoration in Holland und es war dies um so nothwendiger, als hier ein großer Mangel an einheimischen Weltpriestern herrschte. Besonders die Jesuiten entwickelten wie überall, so auch hier eine weitgreifende Thätigkeit. Doch eben hierin lag auch der Grund mancher Spannungen, die unter dem Weltclerus nach und nach entstanden. Und in Holland handelte es sich nicht bloß um die gewöhnlichen kleinen Eifersüchteleien, wie sie zwischen beiden Theilen der Geistlichkeit vorzukommen pflegen. Insbesondere reizte der Jesuitenorden hier nicht so fast durch die geistige Begabung, als durch das harmonische Zusammenwirken seiner Mitglieder und durch den auf Beides gegründeten großen Einfluß den Neid kleiner Gemüther; die weise Milde, die er im Beichtstuhl befolgte und die ihm das Volk zuwandte, war für die rigoros Gesinnten ein Gegenstand herben Tadels und großer Unzufriedenheit. Aber auch das ist hier nicht das Wichtigste. Holland war wie wir gesehen, eine Mission. Ueberall trug sie diesen Charakter an sich; es bestanden fast nirgends mehr eigentliche Pfründen, die Pfarrer waren selbst Missionäre und an ihrer Spitze stand nur ein apostolischer Vicar. Wer sieht nicht, daß dieß ein besonderer Grund mannigfacher jurisdictioneller Reibungen werden mußte. Die Orden wurden oft engherzig gehemmt und sie ihrerseits, zumal die Jesuiten zogen aus der Thatsache, daß eine ordentliche Hierarchie in Holland nicht bestand, unstatthafte Consequenzen. War auch die Absicht gut, die sie trieb und lag es in den Grundsätzen einer weisen Kirchenleitung, einen weiten und freien Spielraum ihnen zu öffnen; das Maß von Selbstständigkeit, das sie nach oben gegenüber vom apostolischen Vicar und nach unten gegenüber von den Pfarrern in Anspruch nahmen, war nicht gerechtfertigt. Hin und wieder wurde allerdings zwischen beiden Theilen, zumeist durch die Vermittlung des hl. Stuhles ein Abkommen getroffen (1610. 1624), doch ohne zu vollkommenem Frieden zu führen. Die Jesuiten übertraten die oft unpractischen Satzungen, und auf der anderen Seite machte die Empfindlichkeit immer gesteigertere Ansprüche. Alle angeführten Thatsachen nun sind mit dem Jansenismus in Zusammenhang gebracht worden und wenn man auch zugeben muß, daß man ihre Bedeutung ins Lächerliche übertrieben hat, so kann doch der in Anspruch genommene Zusammenhang selbst im Allgemeinen nicht in Frage gestellt werden. Es setzte sich damit allmählig bei einer Fraction des holländischen Clerus, besonders den apostolischen Vicarien und was die Hauptsache ist, bei dem Centralcollegium, dem Utrechter Vicariate eine Abneigung fest nicht bloß gegen die Jesuiten überhaupt, sondern gegen das ganze kirchliche Wesen und Leben, das in ihnen seine vorzüglichsten Reprä-

sentanten hatte. Auch das war bedeutungsvoll, daß so mit einem Orden der Zwist grundgelegt war, gegen den der Jansenismus in specie gerichtet war und der dessen Bekämpfung recht eigentlich als *seine* Aufgabe betrachtete. Wie dem aber auch immer sei, ein Rückblick auf die Momente, die dem Jansenismus alle günstig waren, läßt es uns begreifen, warum die revolutionäre Richtung so früh ihre Minen bis nach Holland hinein zu treiben das Glück hatte. Die ersten bestimmten Spuren ihres Daseins traten schon unter dem apostolischen Vicar Neerkassel zu Tage, der selbst mit den Häuptern der französischen Jansenisten in vertrautem Briefwechsel stand und auch viele Jansenisten in sein Gebiet aufnahm, dem nämlichen Neerkassel, der 1670 mit so ausschweifenden Forderungen gegen die Jesuiten beim römischen Hofe auftrat. Was er begonnen hatte, sollte Peter Codde zum Ende führen. Eine bereits halb jansenistische Partei wußte diesen Mann sich von Rom zum apostolischen Vicar zu erbitten; darum war auch die Befriedigung so groß, mit der die Generalstaaten, doch sonst für die Katholiken nicht so besorgt, diese Wahl begrüßten. Wie tief Codde bereits in die Ränke und den Eigensinn des Jansenismus verstrickt war, beweist seine gleich im Anfang seines Regiments geltend gemachte Weigerung, jenes Formular Alexander VII. zu unterzeichnen, das gegen die Irrthümer der Partei und besonders gegen ihre berüchtigte Unterscheidung zwischen fides und factum gerichtet war. Codde wurde denn auch schon im J. 1694 in Rom wegen dieser üblen Gesinnung angeklagt, aber durch eine geschickte schriftliche Vertheidigung wußte er den apostolischen Stuhl in der Täuschung über seine Person zu erhalten und Innocenz XII. sprach ihn von allen vorgebrachten Beschuldigungen los. Indeß die so wohl begründeten Klagen dauerten fort und die congregatio de propag. fide sah sich veranlaßt, den apostolischen Vicar nach Rom zu berufen, um über die holländischen Verhältnisse mit ihm mündliche Besprechung zu pflegen (im J. 1699). Wenn auch das dießfallsige Schreiben des Cardinals Barberini ganz augenscheinlich den Charakter einer amtlichen Einberufung an sich trägt, so scheint doch der Glaube an die Schuld Peter Coddes in Rom damals noch nicht unwiderruflich begründet gewesen zu sein. Jedenfalls aber mußte eine mündliche Auseinandersetzung sich bei Weitem mehr empfehlen, als eine schriftliche Correspondenz, da es sich darum handelte, einer Gesinnung auf die Spur zu kommen, die wenn sie überhaupt vorhanden war, mit so besonderem Geschick allüberall hinter die Berge zu halten verstand. Codde hat es auch wohl gewußt, warum man ihn rufe; deßwegen beeilte er sich auch gar nicht und erschien erst auf das dritte Schreiben im J. 1700 in Rom. Schon die erste Besprechung scheint hinlängliches Licht über den Stand der Sache verbreitet zu haben und nachdem auch eine schriftliche Apologie ungenügend erfunden worden, sah sich Clemens XI. genöthigt, auf den Grund erwiesener jansenistischer Gesinnung Peter Codde von allen Amtsverrichtungen eines apostolischen Vicars zu suspendiren und ihm in der Person des *Theodor van Cock* einen Provicar zu geben (31. Mai 1702). Aber von jetzt an beginnt die Widerspenstigkeit der jansenistischen und halbjansenistischen Partei, die indessen, um das gleich jetzt zu bemerken, die Minderheit nicht bloß unter den katholischen Laien, sondern selbst unter dem Clerus bildete. Das Erste, was man zu thun beschloß, war in einer Denkschrift den heiligen Vater über die vollkommene Unschuld Peter Coddes zu belehren und zu zeigen, daß die Jesuiten, die mittlerer Weile auch in Holland den Jansenismus unerbittlich zu bekämpfen begannen, die Schuld an dem ganzen Mißverständniß trügen. Doch dieser Schritt blieb erfolglos und der Nuntius von Cöln mahnte zum Gehorsam gegen Cock. Jetzt erhoben sich die Capitel von Harlem und Utrecht, wie sie sich anmaßlicher Weise nunmehr nannten, und protestirten gegen den neuen Provicar, der nicht *ohne die Einwilligung des entsprechenden Capitels habe ernannt werden können*. Der Staat, ohne Zweifel angerufen, säumte nicht der anhebenden Em-

pörung seinen Beistand zu leihen. Die Staaten von Holland und Westfriesland erklärten 1702, daß van Cock jeder Amtsverrichtung eines apostolischen Vicars sich zu enthalten habe; die Staaten von Utrecht schloßen sich 1703 an diese Entscheidung an und da derselbe deßungeachtet unerschrocken seine Pflichten unter der treugebliebenen größeren Hälfte der Katholiken erfüllte, wußten endlich die Sectirer seine Landesverweisung zu erwirken (1703). Rom dagegen annullirte Alles was die sogen. Capitel thaten und sprach über alle Ungehorsame die Excommunication aus. Die Capitel antworteten darauf mit der damals so weit verbreiteten List, mit der Appellation ad Papam melius informandum. Unterdessen war Codde auf die Verwendung der Generalstaaten hin von Rom zurückgekehrt (Febr. 1703). Er verfaßte seine zweite Apologie, die indeß nur die Folge hatte, daß er von Clemens XI. den 3. April 1704 seines Amtes gänzlich entsetzt wurde. Die holländische Regierung verwendete sich für ihn, aber erfolglos; eine dritte Apologie blieb ohne Antwort. Die Rache die man dafür nahm, ließ nicht auf sich warten. Alle Jesuiten und ihre Anhänger wurden aus dem Lande gejagt und dieß Decret 1709 und 1718 wiederholt. 1705 setzte der hl. Vater, nachdem in der Zwischenzeit der Nuntius von Cöln und Internuntius von Brüssel die Oberleitung der orthodoxen Katholiken unmittelbar geführt, Gerhard Potkamp zum apostolischen Vicar über Holland. Die jansenistische Partei hatte gegen ihn Nichts einzuwenden, denn sie war besser über die Denkungsart des Mannes unterrichtet als der römische Hof und wäre Potkamp nicht noch im nämlichen Jahre gestorben, wäre er einer Untersuchung nicht entgangen. Nach seinem frühen Tode verwaltete wiederum der Nuntius von Cöln die holländische Mission. Immer Mehrere traten auf die kirchliche Seite über; der Clerus von Harlem trat von der Fahne des Jansenismus zurück und selbst im Schooße des ehemaligen Utrechter Vicariats brachen Spaltungen aus. 1707 wurde Adam Daemen von Amsterdam zum apostolischen Vicar ernannt, der dann auch fast überall Gehorsam fand. Die Utrechter dagegen waren immerhin noch einig genug, dem neuen Oberhaupt die Anerkennung zu versagen, in Wahrheit weil sie in ihm einen Gegner der Jansenisten wußten; vor der Welt aber scheuten sie sich nicht als Grund nur die Kränkung ihrer Wahlrechte anzugeben, kurz nachdem sie Potkamp, der wie überhaupt alle Vicarien von Rom ernannt war, widerspruchslos sich unterworfen hatten. Nach vergeblichen Ermahnungen erklärte der Nuntius endlich die renitenten Geistlichen für Rebellen und verbot dem katholischen Volk jede Communication mit ihnen. Die verrätherische Fraction wußte wieder keine Zuflucht, als die Landesregierung. Diese erklärte sich denn auch 1709 gegen Daemen und verbot ihm, Holland zu betreten. Er regierte so von Cöln aus die ihm anvertraute Kirche und starb hier 1717. Sein Nachfolger Johann von Bylevelt fand den nämlichen Widerstand bei den Jansenisten und bei der Regierung und so leitete er vom J. 1719 an seine Katholiken von Arnheim aus, das in Geldern gelegen ist. Die rebellische Fraction ihrerseits, wenn auch nach Außen die minder zahlreiche Partei, erstarkte und erstarrte wenigstens nach Innen. Schon in Folge der angegebenen vielfachen Unbotmäßigkeiten war das Schisma im Grund herbeigeführt worden. Das Utrechter Capitel, wie es sich nennen ließ, regierte die in den Abfall mitgerissenen Gläubigen, und damit der jansenistische Clerus sich stets erneuere, gaben sie auf den Rath van Espen's hin ihren Theologen Dimissorialien und schickten sie bald nach Irland, bald wandten sie sich an die appellirenden Bischöfe von Frankreich, um ihnen die Priesterweihe ertheilen zu lassen. Die Firmung ertheilte der jansenistischen Gemeinde Dominicus Maria Varlet im J. 1719. Er war ein französischer Missionär und seiner Gesinnung nach ein verkappter Jansenist. 1718 vom Papst zum Coadjutor des Bischofs von Babylon ernannt und vom Bischof von Candom consecrirt, nahm er seinen Weg über Holland. Hier war es, daß er sich erbitten ließ, den Separatisten das

hl. Sacrament der Firmung zu spenden. Wir werden ihm wieder begegnen. In das zweite Stadium trat die schismatische Bewegung mit dem J. 1719. Bekanntlich war damals die Bulle Unigenitus erschienen, die gegen die jansenistisch gefärbten „moralischen Reflexionen" des Paters Quesnel gerichtet war und den jansenistischen Irrungen einmal ein Ende machen sollte. Das sogen. Capitel von Utrecht hatte nun eine feierliche Gelegenheit zu zeigen, daß der Vorwurf des Jansenismus nur eine Verläumdung und der Grund des Zwiespaltes bloß die Mißachtung ihres guten Rechtes sei. Aber es that, was alle Welt von ihm erwartete und verweigerte ermuthigt durch die immer zahlreicher nach den Niederlanden strömenden Appellanten die Annahme der päpstlichen Bulle und durch diesen entscheidenden Schritt gewann die Partei einen noch tüchtigeren inneren Halt und eine noch innigere Einheit. Daß der apostolische Stuhl die Sectirer jetzt förmlich excommunicirte, versteht sich von selbst. Aber es sollte noch Weiteres geschehen. Um die schismatische Kirche ganz sicher zu stellen, dachten die Utrechter daran, sich einen eigenen Bischof zu wählen und viele jansenistische Authoritäten, natürlich van Espen an der Spitze, sprachen sich für die Berechtigung derselben zu einem solchen Schritte aus. 1722 meldeten die Rebellen ihr Vorhaben nach Rom, erhielten aber keine Antwort und 1723 wählte das sogen. Metropolitancapitel von Utrecht, d. i. 7 Priester von da, den Cornelius Steenhoven zu ihrem Erzbischof. Aber nun handelte es sich für diesen darum, auch die Consecration zu erhalten; es wollte sich kein Bischof dazu verstehen. Doch da stellte sich der geeignete Mann zur rechten Zeit ein. Varlet hatte unterdessen am jenseitigen Ufer des caspischen Meeres gelandet 1720 und war im Begriffe, nach seinem Bestimmungsorte aufzubrechen. Aber der Ruf seiner Gesinnung war ihm vorangegangen; der hl. Vater hatte ihn wegen seiner jansenistischen Irrthümer, die immer mehr an das Tageslicht drangen und besonders wegen seines uncanonischen Benehmens in Holland suspendirt und diese Sentenz wurde ihm an der Grenze Persiens von dem Bischof von Ispahan publicirt. Varlet ging nun nach Holland zurück, trat offen zu der Partei der Appellanten über und er ließ sich nun dafür gewinnen, dem gewählten Erzbischof des Utrechter Capitels die Consecration zu ertheilen. Die canonistische Schwierigkeit, die bei der Sache obwaltete, hatte van Espen glücklich beseitigt. Begreiflicherweise erhob sich Rom gegen diese Reihe von Rechtsverletzungen; in einem Breve vom 21. Februar 1725 erklärte Benedict XIII. die Wahl für nichtig, die Weihung für unerlaubt und fluchwürdig und ermahnte die treugebliebenen Katholiken von Neuem, jede Berührung mit den Jansenisten zu meiden. Das Schisma war fertig geworden. Doch hier ist der Ort, auf die beschriebene Entwicklung zurückzuschauen. Die Utrechter haben von jeher Vertheidiger gefunden und fürs Erste sagt man, daß das formelle Recht jedenfalls auf Seite der Schismatiker gewesen sei. Es ist unschwer, darauf zu antworten. Nehmen wir zunächst an, alle Voraussetzungen seien für die Utrechter günstig gewesen und es sei ihr Recht, sich selbst einen Bischof zu geben, an und für sich nicht zu leugnen; so ist das Eine doch schon hier entgegenzuhalten, was im Grund Alles entscheidet: jenes Recht war in keinem Fall ein absolutes und dem apostolischen Stuhl blieb es immerhin unbenommen, sich gegen die Männer ihrer Wahl zu entscheiden und der Widerstand dagegen war Nichts mehr und Nichts weniger als Empörung. Aber nicht genug; jene Voraussetzungen sind in der That in keiner Weise zu machen. Fürs Erste hatten die Utrechter in keinem Fall die Befugniß, ein Oberhaupt für ganz Holland zu wählen (wie sie dieß wirklich sich unterfingen); denn bestand die Utrechter Kirche noch zu Recht, so auch die übrigen. Fürs Zweite aber stand es ihnen nicht einmal zu, für die Utrechter Diöcese einen Bischof zu wählen. Daß dem so ist, geht schon daraus hervor, daß es ihnen erst so spät einfiel, dasselbe geltend zu machen, ja selbst das alte Capitel, dessen Fortsetzung sie sein wollten, entbehrte jenes Rechtes; schon von

Carl V. war es ihm genommen worden und durch die Zustimmung Roms hatte dieser Act rechtskräftige Giltigkeit gewonnen. Fürs Dritte aber bildete das Utrechter Collegium gar nicht die Fortsetzung des alten und überhaupt kein Capitel. Es führte seit der Zeit der apostolischen Vicarien nur den Namen eines Vicariats und war auch nicht mehr, was schon daraus zur Genüge hervorgeht, daß seine Mitglieder vielfach in gar keiner näheren Verbindung mit einander standen und zudem nur selten während des Jahres zu einer Versammlung zusammentraten. Und wie hätte das alte Capitel von Utrecht und die übrigen in ihrem rechtlichen Bestande fortdauern können, da die ganze holländische Kirche eine Mission geworden war. Dieses Factum aber trat ein, sobald die bischöflichen Stühle nicht mehr regelmäßig besetzt werden konnten und wenn man meint, die apostolischen Vicarien seien im Grunde ordentliche Erzbischöfe von Utrecht nur mit fremdem Namen gewesen, so wird diese Ansicht hinlänglich durch die Thatsache widerlegt, daß alle früheren Diöcesen in der gleichen Weise ihrer geistlichen Leitung unterstellt wurden. — Man sieht, mit der eigentlichen Rechtsfrage ist es für die Utrechter schlimm bestellt. Man hat nun aber weiter behauptet, das moralische Unrecht wenigstens bei dem Schisma sei zu gleichen Hälften auf beide Parteien vertheilt. Wie der Jansenismus entstanden ist, haben wir gesehen und zu gleicher Zeit, daß ein fremdes Unrecht, etwa das der Jesuiten dabei fast kaum in Betracht kommt. Sie haben im Verlauf der Streitigkeiten mit rücksichtsloser Entschiedenheit gegen die jansenistische Partei gekämpft, im Ganzen mit Recht; eine so gefährliche und heuchlerische Richtung verdiente dieß nicht anders; sie hatte es sich selbst zuzuschreiben, wenn sie dadurch verhärtet wurde; der unnatürliche Hochmuth, der dem Jansenismus eigen ist, trug zumeist die moralische Schuld des Schismas und riß die Verirrten endlich bis zur Wahl eines Erzbischofs fort. Doch fassen wir den Faden der Begebenheiten wieder auf. Während das orthodoxe Holland vom Nuntius in Cöln als dem Vorstand der Mission, näherhin von den ehemaligen Vicariaten und später wieder von apostolischen Vicarien und Provicarien regiert wurde, folgten auf Steenhofen, der 1725 starb, in seiner angemaßten Würde Cornelius Berkmann Wuytiers 1725, Theodor van der Croon 1732 und Peter Johann Meindarts 1739, alle vom sogen. Capitel in Utrecht gewählt, von Varlet consecrirt und von Rom excommunicirt. Meindarts fand es für gut, da Varlet unterdessen alt geworden war und dann die Utrechter wohl keinen Consecrator mehr gefunden hätten, einige Suffraganstühle zu schaffen und ernannte einen Bischof von Harlem 1742 und einen von Deventer 1757. Beide indessen waren vom jansenistischen Standpuncte aus nur Bischöfe in part. inf.; denn die Katholiken der genannten ehemaligen Diöcesen erkannten die jansenistischen Priester zumeist gar nicht an. Im J. 1763 hielt Meindarts mit seinen Suffraganbischöfen und 16 Deputirten des Clerus sowie mehreren appellirenden Priestern aus Frankreich das s. g. Provincialconcil von Utrecht. Nachdem hier die Zustimmung zu den alten Symbolen und einer schon im J. 1744 an Benedict XIV. eingeschickten, vermuthlich jansenistischen Denkschrift ausgesprochen worden, wurden einige besonders den Primat angreifende Behauptungen eines exaltirten Jansenisten, Namens Le Clerk, verworfen und dabei Veranlassung genommen, gerade über diesen Punct mit großer Ausführlichkeit und tadelloser Orthodoxie sich auszusprechen. Im zweiten Theil wurden einige anstößige Werke von Jesuiten, die Rom ebenfalls längst verboten, censurirt und nachdem man alles Ungeschickte und alles Scandalerregende, was irgend von Einzelnen des Ordens geschrieben worden, sorgfältig aufgezählt, mit großer Entrüstung darüber der Stab gebrochen. Die Acten wurden nach Rom geschickt, mit der Bitte, dieselben zu bestätigen und weiterhin eine so rechtgläubige Kirche nicht mehr länger von sich zurückzustoßen. Die ganze Sache hat etwas Abentheuerliches an sich, aber genauer betrachtet erweist sie sich uns als ein

Hauptstück jansenistischer Pfiffigkeit. Daß Rom das ganze Concil verwerfen werde, konnte den Jansenisten nicht zweifelhaft sein; dasselbe war ja zusammengesetzt von Männern, die Rom excommunicirt hatte und dazu wurde jene Denkschrift mit ihren Irrthümern erneuert und durch die Zulassung der Pfarrer mit beschließender Stimme thatsächlich ein Grundsatz des kirchlichen Regimentes geleugnet. Aber gerade indem Rom sich genöthigt sah, gegen eine Kirche, die im Allgemeinen so orthodox und Rom insbesondere so geneigt sich zeigte, sich auszusprechen, gerieth es in eine äußerst ungünstige und Utrecht in eine sehr günstige Stellung. Dieß hatte man gewollt und darum die Behauptungen Le Clerks mit so großer Hast und mit so wenig verhehlter Freude aufgegriffen, nicht um belehrend, sondern um mit einem Verdammungsurtheil einzuschreiten. Jetzt erschien diese schismatische Kirche als eine schuldlos und wider alles Recht grausam verfolgte. Um den Eindruck in den Augen der Welt vollständig zu machen, hatte man noch den Streich auf die Jesuiten geführt und in diesem recht schwarz gezeichneten Orden die einzige Ursache aufgewiesen, die Rom eigentlich im Widerspruch zu seiner bessern Ueberzeugung in dieser unnachgiebigen Stellung festhalte. Der Zeitpunct war ganz günstig gewählt. Denn damals hatte eine finstere und wohl auch dem Jansenismus verwandte Partei in Staat und Kirche ganz Europa gegen die Gesellschaft Jesu aufzuregen verstanden. Wie geeignet war also die öffentliche Meinung gestimmt, um in unserem Fall für die Utrechter sich zu entscheiden? — Clemens XIII. erklärte 1765 die Beschlüsse der s. g. Synode für ungiltig und die Berechnungen der Partei erwiesen sich sofort als vollkommen richtig. Ueberall, wo die Ansichten des Tages etwas galten, erklärte man sich offen für die Schismatiker und diese letzteren durften es wagen, im J. 1766 dem Papste zu sagen, daß wer mit ihnen nicht in Gemeinschaft stehe, auch kein Mitglied der katholischen Kirche sei und ebenso fuhren sie fort, die selbstgeschaffenen bischöflichen Würden ohne weiteres Bedenken an ihre Männer auszutheilen. So schwamm die Utrechter Kirche hoch auf den Wogen der Zeit und irre geleitet durch das Interesse, das man überall an ihr nahm, verhärtet durch die Zuflüsterungen, die man von keiner Seite sparte, war sie thöricht genug, auf dieser bedenklichen Höhe immer mehr sich zu gefallen. Als Clemens XIV. den päpstlichen Stuhl bestieg, glaubte man den günstigen Tag gekommen, den Sieg vollends ganz zu Gunsten der Utrechter zu entscheiden. Nicht bloß die febronianischen Bischöfe Teutschlands, sondern ganz besonders auch die Gesandten der bourbonischen Höfe wollten den hl. Vater dazu bewegen, mit den Utrechtern in Friedensunterhandlungen zu treten. Der Triumph der Schismatiker sollte das Vorspiel zur Vernichtung des dem Zeitgeist so verhaßten Jesuitenordens bilden. Indessen der Papst verschob die Angelegenheit, bis die Sache der Jesuiten entschieden wäre und starb, wenn je etwas an der betreffenden Nachricht ist, noch ehe die Unterhandlungen mit Utrecht irgend etwas Erkleckliches zu Tage gefördert hatten. Und jetzt war es auch mit der hohen Stellung aus, welche die Schismatiker bis dahin in ihrem Jahrhundert eingenommen. Fast der Hauptzweck, um deßwillen man sie begünstigt, war ja erreicht und eben durch die große That der Jesuitenaufhebung gekräftigt nahm der Strom der öffentlichen antikirchlichen Meinung jetzt eine noch viel entscheidendere Wendung, indem er die einst so hoch erhobene Kirche im Sande sitzen ließ, gründlich verachtet und vergessen. Sie selbst schleppte zwar ihr Dasein fort, Bischöfe um Bischöfe wurden ernannt und Rom seinerseits schritt jedesmal mit der Strafe der Excommunication ein. 1807 zählte die Kirche von Utrecht noch 30 Geistliche und 5000 Laien. In neuester Zeit haben die öffentlichen Verhältnisse Hollands sich so geändert, daß Rom daran denken konnte, die bis dahin bestandene außerordentliche Leitung der Katholiken durch apostolische Vicarien in die durch die ordnungsmäßigen hierarchischen Gewalten übergehen zu lassen. Man hoffte, die jansenistische Partei werde dabei Veranlassung neh-

men sich aufzulösen, weil sie ja das angebliche Unrecht nicht so sehr in Vordergrund gestellt, daß man Holland als eine Mission behandle. Diese Hoffnungen bewahrheiteten sich indessen nicht; im Gegentheil protestirten die Schismatiker gegen die Einsetzung der Hierarchie, da eine solche in ihren Obern längst für Holland bestehe und einen Beweis, daß wenigstens die holländische Regierung und die dortlands maßgebende Kirche noch nicht ganz unempfindlich geworden sind für die Bedeutung der Partei, mag man darin finden, daß noch in den jüngsten Tagen der schismatische Bischof von Utrecht so glücklich war, ehrende Insignien aus der Hand der Staatsgewalt zu empfangen. (Vgl. Döllinger, Kirchengeschichte: das Schisma von Utrecht; Tübinger Quartalschrift 1826: die Kirche von Utrecht, und für die politischen Momente des Jansenismus die Einleitung zu den Memoiren Arnaults in der großen Memoirensammlung von Petitot.). Vgl. hiezu die Art. Jansenismus und Niederlande. [Ruckgaber.]

Uytenbogart, Johann, holländischer Theolog, einer der berühmtesten Anhänger des Arminius, war geboren zu Utrecht a. 1557. Nachdem er zu Genf unter Beza seine Studien gemacht, kam er 1594 in seine Vaterstadt zurück, wo er Pastor an der reformirten Gemeinde daselbst wurde. Damals begannen in seinem Vaterlande die großen religiösen Streitigkeiten, die sich auf das Dogma von der Prädestination bezogen. Uytenbogart stellte sich auf Seite derjenigen, welche der milderen Meinung beipflichteten. Bald darauf wurde er von dem Statthalter Moriz als Prediger ins Haag berufen, dann zum Hofkaplan ernannt und sogar mit der Obsorge für die Erziehung des Prinzen Friedrich Heinrich betraut. Moriz hatte damals in den religiösen Streitigkeiten noch nicht Partei genommen, beide Parteien waren ihm gleichgiltig, denn das politische Interesse hatte sich noch nicht eingemengt. So wird es begreiflich, daß ihm Uytenbogart damals noch besonders angenehm war. Er hörte am Liebsten seine Predigten, ließ sich von ihm das Abendmahl reichen, und nahm ihn als Feldprediger mit in seine Feldzüge, wo sich Uytenbogart durch seine Treue und seinen hohen Muth auszeichnete. Nach seiner Rückkunft entbrannten die religiösen Streitigkeiten aufs heftigste. Uytenbogart stand natürlich seiner ganzen theologischen Richtung gemäß auf Seiten des Arminius (s. d. A.) seines alten Freundes und war von nun an durch seine großen Rednergaben — er war der größte Redner unter den Remonstranten — aber auch durch seine Mäßigung und den Ruf seiner Redlichkeit eine der stärksten Stützen seiner Partei. Im J. 1610 kam Uytenbogart als Gesandtschaftsprediger nach Paris, wo er Gelegenheit hatte mit dem berühmten Casaubonus, einem Mitglied der calvinischen Gemeinde, aber Gegner der calvinischen Prädestinationslehre und freimüthigen Beurtheiler der Gebrechen seines Kirchenwesens sich zu berathen. Casaubonus bestärkte ihn in seiner Ueberzeugung, daß die Prädestinationslehre widersinnig und schädlich, daß der calvinistischen Gemeinde zu wenig von den guten Werken, sondern immer nur von der Rechtfertigung durch den Glauben gepredigt werde. Solche Grundsätze mußten bei dem äußerst gemäßigten und freisinnigen Uytenbogart großen Beifall finden. Hatte er sich doch schon vorher auf einer durch die Stände im J. 1609 zwischen Gomaristen und Arminianern veranstalteten Conferenz freimüthig und scharf ausgesprochen über die Bildung der protestantischen Prädestinationslehre, dann aber auch entschieden gegen den Zwang, der durch die symbolischen Bücher geübt werde, gegen die gebietende Stellung, die im Widerspruch mit ihren Anklagen gegen die katholische Hierarchie die calvinische Geistlichkeit einnehme, erklärt. Jetzt war Arminius todt († Octob. 1610) und Uytenbogart galt als der Ausgezeichnetste seiner Partei. Auf der Conferenz im Haag 1611 war er mit Episcopius der Wortführer der Seinen. Natürlich, daß auch ihn die Verfolgung traf, die nach einigen Jahren über seine Partei kam. Nach der Enthauptung seines Freundes Oldenbarneveld (s. d. A.) im Mai 1619, ging er nach Antwerpen, wo er wie

die übrigen Arminianer bei den Katholiken die beste Aufnahme fand. Hier traf ihn das Verbannungsdecret, das zugleich über ihn die Confiscation seiner Güter verhängte. Als aber im J. 1621 der Waffenstillstand zwischen Spanien und den Niederlanden ablief, hielt er es mit seiner Ehre nicht mehr vereinbar, zu bleiben. Er ging nach Frankreich. Hier fand er die beste Aufnahme bei Staatsmännern wie bei Prälaten. Zu Rouen, wo er sich bald niederließ, bezeigte ihm der Erzbischof große Aufmerksamkeit. Dieser Prälat ging damit um, eine Wiedervereinigung der Getrennten mit der Kirche herbeizuführen und da die Arminianer in Vielem der katholischen Kirche näher standen als die Calvinisten, so glaubte er Uytenbogart ins Interesse ziehen zu können. Doch ging dieser in seine Pläne nicht ein. Im J. 1626 ging er in sein Vaterland zurück, an dessen Spitze nicht mehr der feindselige Moriz, sondern Friedrich Heinrich stand. Doch erst 1629 wurde ihm sein confiscirtes Haus zurückgestellt und kurze Zeit nachher durfte er sich wieder öffentlich zeigen. Er bestieg wieder die Kanzel, aber auf Betrieb seiner Gegner, welche erklärten, daß die Religion in Gefahr sei, wurde sie ihm abermals verboten. Er starb 1650 in dem hohen Alter von 93 Jahren. Sein Leben hat der bekannte holländische (arminian.) Kirchengeschichtschreiber Gerard Brandt beschrieben (Amstelod. 1720). Uytenbogart hat zahlreiche Schriften hinterlassen, beinahe alle polemischen Inhalts. Ihr Verzeichniß s. in: Trajectum eruditum von Burmann, p. 435 sqq. Wir nennen davon nur seinen „Tractat über die Auctorität der christlichen Obrigkeit in religiösen Angelenheiten," Haag 1610. Uytenbogart dehnt diese Auctorität in seiner Rede (1609) an die Stände in einer solchen Weise aus, daß man nicht einsieht, wie man noch weiter gehen könne. Eine andere Schrift von ihm ist: Geschichte der Kirche, worin die bemerkenswerthesten Ereignisse von a. 400—1609 dargestellt werden, mit besonderer Bezugnahme auf die vereinten Provinzen, a. 1646 u. 1647, fol. Endlich haben wir von ihm eine Sammlung von Briefen arminianischer Gelehrten: Praestantium et eruditorum virorum epistolae ecclesiast. et theolog., edit. II., erschien zu Amsterdam 1684, fol. Vergl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformat. V. 232. 35. 36. 39. 73. 76. Biographie universelle unter dem Art. [Kerker.]

Uz עוּץ, mit dem vollen Namen אֶרֶץ עוּץ d. i. Fruchtland (Fürst), vergl. غوطة terra mollior, arenosa et frugifera. Wir haben bei diesem durch Job (s. d. A.) bekannten Lande zwei Umstände zu beachten, seine geographische Lage und die Abstammung seiner Bewohner. An drei Stellen (Job 1, 1. Jer. 25, 20. Thren. 4, 21.) wird im Allgemeinen die Lage dieses Landstriches angegeben und übereinstimmend in Verbindung mit Edom und Arabien aufgeführt. Job wird zu den „Söhnen des Ostens" gezählt, worunter man die Araber im weitern Sinne des Wortes versteht, und seine Freunde sind theils Araber (נַעֲמָה?), theils Kethuriter (שׁוּחַ), theils Edomiter. In den Klageliedern (4, 21) wird Uz unzweifelhaft als Nachbarland Edoms bezeichnet, und bei Jerem. 25, 20 unter den Ländern, die in der Nachbarschaft Judäa's und zwar im Süden davon liegen, aufgeführt. Wenn *Αἰσῖτις* des Ptolemäus (5, 19 *Αἰσῖται*) identisch mit dem biblischen Uz ist, dann erfahren wir seine Lage noch genauer, indem er es in die babylonische Ebene versetzt, also in den Osten von Edom an den Nordrand des peträischen Arabiens, so daß es um ein bedeutendes südöstlicher zu suchen wäre, als es auf den gewöhnlichen Karten (z. B. zu Allioli's Alterthumsk.) angezeichnet wird. An der Identität beider Namen ist nicht zu zweifeln, *Αἰσῖτις* ist nur der diphthongische Umlaut (עֵיץ), gerade wie die LXX. *Αὐσῖτις* lesen, Auz für Uz, wie Ausee für Osee. Ueber Umfang und Ausdehnung dieses Landstriches erfahren wir bei den Alten nichts; man darf den Ausdruck des Jerem. „alle Könige von Uz" nicht urgiren, da er die Mehrheit „Könige" überhaupt liebt und sie oft (bei Juda) gebraucht, wo er nur Einen König meinen kann, gerade an unserer Stelle

selbst, wo er auch von „allen Königen von Tyrus und allen Königen von Sidon" spricht. So viel scheint gewiß, daß Uz noch damals ein selbstständiger, wenn auch kleiner Staat war, mit einer alten, hohen Cultur gleich den Edomitern, deren Sprache und spätere Schicksale sie theilten. Vom Beginne der christlichen Zeitrechnung an treten nämlich die vereinzelten Stämme des nördlichen Arabiens unter dem gemeinsamen Namen der Nabathäer (s. d. Art.) auf. — In den Genealogieen der Genesis werden drei Uz aufgeführt: Uz als erstgeborner Sohn des Aram (Gen. 10, 23), Uz als Erstgeborner des Nachor (Gen. 22, 21), der von Arpachsad dem dritten Sohne Sems abstammt, und endlich als Enkel Seir's des Canaaniters (Gen. 36, 28), der aber hier nicht in Betracht kommt, da die Nachkommen des Seir von den Edomitern ausgetrieben und vertilgt wurden (Deut. 2, 12. 22). Jedenfalls war also Uz ein Semit; da die Bibel aber nur Eine Landschaft Uz kennt, so werden wir die obigen Angaben combiniren müssen, wobei Knobel am einfachsten eine Vereinigung der Nachoriden mit den Aramäern annimmt; Tuch und Winer wollen in Gen. 10, 23 nur eine ganz allgemein gehaltene Stammtafel sehen, welche Gen. 22, 21 schärfer und bestimmter gegeben wäre. Delitzsch unbestimmt: „Es ist möglich, daß die Namen eines Stammes von Aramäern und Uziten auf die betreffenden Söhne Nahors als ihre Ahnherrn zurückgetragen sind." Gegen die Hypothese von zwei Uz erklärt sich mit Recht der besonnene Winer: „Man hat nicht nöthig, hier (Gen. 10, 23) an ein anderes Uz zu denken, etwa an غوطة, ein Thal bei Damascus, wohin schon Josephus (Antt. 1, 6. 4: *Οὖσος κτίζει τὴν Τραχωνῖτιν καὶ Δαμασκόν*) zu deuten scheint. Der Name غوطة gehört jenem Thale, obschon vorzugsweise, doch nicht ausschließlich an, und möchte als nom. propr. kaum ins Alterthum hinaufreichen." [Schegg.]

V.

Vacanz oder **Vacatur** der Pfründen. Ein bereits besetztes Kirchenamt kann so lange nicht anderweitig oder aufs neue besetzt werden, als dasselbe nicht vorerst erledigt (beneficium vacans) ist, d. h. so lange nicht der bisherige Besitzer einem Nachfolger Platz gemacht hat. Zur Vacatur der Pfründe und deren sofortiger Wiederbesetzung genügt es aber nicht, daß der Inhaber derselben bloß factisch, wenn auch vielleicht illegal, von seinem Sitze sich entfernt habe (beneficium de facto vacans), sondern das Amt muß rechtlich, d. i. in canonischer Weise erledigt sein (benef. de jure vacans). So lange dieß nicht der Fall ist, ist jede neue Verleihung nichtig, und wer wissentlich gleichwohl das noch nicht rechtlich erledigte Kirchenamt übernimmt, verfällt der Excommunication (c. 1. 2 X. De concess. praeb. III. 8; c. 4. c. VII. qu. I). Selbst die Ertheilung einer bloßen Exspectanz (gratia exspectativa) auf eine zur Zeit noch nicht canonisch vacante Pfründe ist verboten (s. Anwartschaften). Es kann aber ein Kirchenamt in canonischer Weise erlediget werden: 1) durch den Tod des seitherigen Beneficiaten, wenn dieser eine physische Person, oder, wenn die Pfründe eine incorporirte ist, durch das Erlöschen der Dignität oder Corporation, welcher sie einverleibt ist (s. Kirchenamt, Bd. VI. S. 122); 2) durch Entsagung (s. Renuntiation und Resignation); 3) durch Beförderung oder Versetzung (s. Translation und Translocation); 4) aus Strafe, es sei durch einfache Enthebung oder förmliche Absetzung des Besitzers (s. Privation und Deposition). Vergl. ferner den Art. Provisio canonica. [Permaneder.]

Väter, apostolische, s. Apostolische Väter.

Väter vom Glauben Jesu, s. Baccanaristen.

Väter, heilige, s. Kirchenväter.

Väter der christlichen Lehre in Frankreich. Wie Helyot mittheilt, so brachte den im J. 1544 in Frankreich geborenen Cäsar von Bus (s. Bus) das Lesen des Katechismus der Kirchenversammlung zu Trient zuerst auf den Gedanken, eine Congregation von Priestern und Geistlichen zu errichten, deren Verrichtung es wäre, in der christlichen Lehre Unterricht zu geben. Als Wiegenort der Väter der christlichen Lehre von Frankreich kann die Stadt Avignon bezeichnet werden, wo Bus mit seinen ersten Gefährten: Pinelli, Chorherr von Avignon, Romillon, Chorherr von l'Isle, Thomas und Michel, in der Kirche der hl. Praxedis sein Lehren begann. Der eigentliche Anfang fällt in das Jahr 1593, die Bestätigung der jungen Congregation aber erfolgte durch Clemens VIII. im J. 1597. Die Congregation, der auch in der Folge so manches Herbe zu verkosten gegeben wurde, mußte gleich anfangs eine empfindliche Prüfung bestehen, indem selbst einer ihrer Erstlinge, der Chorherr Romillon wieder zurücktrat und mit einigen Andern zu den Oratorianern überging, auch schien eine zweite Prüfung die zu sein, daß der Stifter gerade um diese Zeit blind wurde und selbst bis zu seinem 1607 erfolgten Tode sein Augenlicht nicht wieder erhalten konnte. Nichts destoweniger wurden diese beiden Prüfungen doch in der Weise überwunden, daß bereits im J. 1610, also drei Jahre nach dem seligen Hinscheiden des Stifters drei Niederlassungen (Avignon, Toulouse und Brive) begründet waren.

Wegen ihres Eifers in der christlichen Unterweisung nannte man sie auch Doctrinarier, doctrinaires, les pères doctrinaires (Lehrväter). In längere Zwistigkeiten zog die Congregation nach dem Tode ihres Stifters ihr eigener Vorgesetzter, P. Vigier, da er sie mittelst Ablegung feierlicher Gelübde ihrer Mitglieder zu einer förmlichen regulirten Congregation erheben wollte. Es wurde eine Verbindung mit den Somaskern herbeigeführt, die, wie Helyot sagt, in der Weise unangenehm war, daß kein Capitel in Frankreich gehalten wurde, wo nicht einige Streitigkeiten wegen dieser Vereinigung zwischen den Vätern der christlichen Lehre und den Somaskern vorfielen, weßwegen auch P. Vigier, welcher zuerst nachdrücklich um die Vereinigung mit den Somaskern angehalten hatte, auch der erste war, welcher wieder die Trennung suchte. Innocenz X. hob endlich durch ein Breve vom J. 1647 die Verbindung auf. Doch auch jetzt erhoben sich noch manche Anstände und erst ein Breve von 1659 regelte im Ganzen die Verhältnisse für die Zukunft. Es wurde hier die Erlaubniß gegeben nach einem Noviziatjahre die drei einfachen Gelübde ablegen zu lassen und noch ein viertes, beständig da zu bleiben, von welchen Gelübden nur allein der Papst, das Capitel oder der Generaldefinitor der Congregation sollten lossprechen können. So konnte sich also erst nach einer Krise von mehr als 60 Jahren die Genossenschaft entwickeln und ihr Wirken ungetrübt darlegen. Im 18. Jahrhunderte zählten die Väter der christliche Lehre in Frankreich überhaupt drei Provinzen: 1) die Provinz Avignon (7 Häuser und 10 Collegien); 2) die Provinz Paris (4 Häuser, wovon 2 zu Paris und 3 Collegien); 3) die Provinz Toulouse (4 Häuser und 13 Collegien); zusammen also 15 Klöster und 26 Collegien. — Der ganze Bestand, der nur innerhalb der Grenzen Frankreichs sich darlegte, war demnach kein Bestand erster Größe zu nennen, kaum ein bescheiden mittelmäßiger im Verhältniß zu anderen Genossenschaften und dennoch hat auch seine Bescheidenheit im letzten Jahrzehnde des verwichenen Jahrhunderts angestoßen. Auch die Väter der christlichen Lehre in Frankreich wurden nicht vergessen, als es galt, zu zerstören und zu vernichten, was bessere Vorfahren geschaffen hatten. Cäsar von Bus' Begründung hat unsere Tage nicht erreicht, doch darf darum die Jugend Frankreichs unbekümmert sein, statt eines Vereines, sie zu unterrichten, hat ihr Land einen hundertfachen Ersatz geliefert. Vgl. d. A. Schulbrüder u. Schulschwestern. [P. Carl v. hl. Aloys.]

Väter der frommen Schule, s. Piaristen.

Väter des guten Sterbens. Nach Helyot „Geschichte der Kloster- und Ritterorden ꝛc." dürfen wir wohl die eigentliche Existenz der „Väter des guten Sterbens" als einer Congregation von regulirten Clerikern, wie sie die römischen Kirchenkalender in der nämlichen Rubrik mit Theatinern, Barnabiten, Somaskern, Jesuiten u. s. w. aufführen, von dem Jahre 1586 an rechnen, denn in diesem Jahre war es, wo Sixtus V. durch ein Breve vom 8. März einigen Männern, die bereits beisammen wohnten und den Zweck ihres Beisammenwohnens geäußert hatten, erlaubte, in Gemeinschaft zu leben, einfache Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams zu thun, und noch das vierte, den Kranken im Tode und auch selbst zur Pestzeit beizustehen. Der hl. Vater erlaubte diesen Männern, einen Priester unter sich zum Superior zu wählen und in Rom Almosen zu sammeln. — Camillus de Lellis wurde am 20. April desselben Jahres einstimmig zum Superior gewählt und die Wohnung bei der St. Magdalenenkirche zunächst an der Rotunda genommen, wo noch jetzt der Hauptsitz der Congregation und der Sitz ihrer ersten Vorgesetzten sich befindet. Da sich, wie Helyot weiter sagt, die Zahl der Mitglieder bald sehr vermehrt hatte, so machte Camillus eine Reise nach Neapel um daselbst ein Haus zu errichten, zu welchem Behufe ihn zwölf Gefährten begleiteten. Die Congregation, nun bereits zwei Niederlassungen zählend, wurde durch ein Breve Gregors XIV. im J. 1591 zu einem geistlichen Orden erhoben, gewann festen Fuß 1594 zu Mailand und Genua,

1597 zu Bologna, 1600 zu Mantua, 1603 zu Ferrara, 1604 noch zwei weitere Niederlassungen in der Stadt Neapel, und zählte überhaupt bei dem Tode ihres Stifters im J. 1614 16 Häuser, von 300 Ordensmitgliedern bewohnt, während seit Anfang der Begründung bereits über 220 Andere gestorben waren an den Krankheiten, die sie sich in den Spitälern zugezogen hatten. Die Mitglieder der Congregation, die zuerst durch Paulus V. im J. 1605 in fünf Provinzen (Rom, Mailand, Neapel, Bologna und Sicilien), dann durch Innocenz X. in zwei (Neapel und Rom) zuletzt aber durch Alexander VII. in vier Provinzen eingetheilt wurden, von denen eine die in der Folge begründeten Häuser in Spanien begriff, sind wie die Kirchendiener gekleidet und tragen zum Unterschiede ein großes tannenfarbiges Kreuz auf der linken Seite ihres Rockes und Mantels. Außer den genannten vier feierlichen Gelübden thun sie auch noch vier einfache Gelübde: 1) daß sie nichts ändern, noch einwilligen wollen, daß man das Geringste in der Art und Weise, wie sie den Kranken dienen, ändere, wofern es nicht zu größerem Nutzen geschähe, 2) daß sie nicht einwilligen wollen, jemals etwas zu haben, was den Hospitälern zugehört, 3) daß sie sich keine Würde außer dem Orden verschaffen und keine ohne Dispensation des Kirchenoberhauptes annehmen wollen, 4) daß sie es dem Superior anzeigen wollen, wenn sie wissen, daß einer nach solchen Würden strebt. Das Noviziat dauert zwei Jahre, und die übrige innere Einrichtung ist der Einrichtung in den meisten geistlichen Orden gleich, ausgenommen, daß sie gerade ihres Zweckes wegen dreierlei Häuser haben: Profeßhäuser, Noviziate und Siechenhäuser, welchen zwei letztern erlaubt ist, Einkünfte zu besitzen, während die ersteren von dieser Erlaubniß ausgenommen sind. — Die Väter des guten Sterbens sind eine Congregation, die zu allen Zeiten sowohl durch Tugenden als durch Frömmigkeit ausgezeichnete Männer in ihrer Mitte gezählt haben, so wie ihnen auch stets ein reges Streben inwohnte, ihrem wohlthätigen Institute weitere Ausbreitung zu geben. Was den ersten Punct betrifft, machen wir auf P. Johann Baptist Novati aufmerksam, der Generalvorsteher des Ordens war, und mehrere Werke der Oeffentlichkeit übergeben hat; und unter den Verbreitern der Genossenschaft wird wohl dem P. Franz del Giudice, der 1699 zum General erwählt worden ist, eine ausgezeichnete Stelle gebühren. — So viel über die Väter des guten Sterbens, so weit sie durch die Umwälzungen der Zeit unberührt blieben. Der allem Zartgefühle unholde Geist, der Spanien im vierten Decennium unseres Jahrhunderts veranlaßte, seinem Nachbarlande nachzuäffen, hat nicht einmal ein paar Männer ruhig leben lassen können, die sich der Nächstenliebe in einem Zeitpuncte widmen, dem doch auf der ganzen Welt kein einziger Mensch entgehen kann. Die Väter des guten Sterbens, in Spanien „Agonizanten" genannt, besaßen vor den Gewaltthaten dort nach öffentlichen Nachrichten sechs Häuser, die von 84 Ordensmitgliedern bewohnt waren, und auch diese 84 Männer hat man verjagt! Referent dieses sah selbst im J. 1845 zu Regensburg zwei derselben und war Augen- und Ohrenzeuge wie sie bei einem auf ihr Vaterland gerichteten Gespräche dasselbe in seiner Verblendung innigst bedauerten. — Die spanische Provinz ist also als vernichtet zu betrachten. Dagegen hat sich Italien, welches stets das Hauptland der Congregation war, dankbarer bewiesen. — Noch führt der zu Rom jährlich erscheinende allgemeine Kirchenkalender einen Generalvorsteher der Gesellschaft auf, noch hat Florenz nach einem vorliegenden Schematismus einen Provinzial, was auf weitere Verbreitung im Großherzogthum Toscana schließen läßt, noch haben mehrere andere italienische Städte, wie Neapel, Messina, Genua, Verona, Palermo u. s. w. das wohlthätige Institut bewahrt und können es, so wie sie es von der Vergangenheit erhalten haben, unverkümmert der Zukunft übergeben. [P. Carl v. hl. Aloys.]

Väter des Todes (Brüder des Todes), s. Einsiedler des hl. Paulus.

Vagabunden, s. Heimathlose und Domicil.

Vagantes, s. Clerici vagantes.

Valdez, Johannes *), stammte aus einem alten adeligen Geschlechte Cataloniens und erblickte hier das Licht der Welt etwa in dem letzten oder vorletzten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts. In die reifere Jugend eingetreten entschied er sich für das Studium der Rechtswissenschaft und talentvoll wie er war machte er hierin so bedeutende Fortschritte, daß er die Aufmerksamkeit Carls V. auf sich zog und von ihm bald zu mehreren Staatsgeschäften benutzt wurde. In der Eigenschaft eines Secretärs des Kaisers kam er mit diesem nach Teutschland zu einer Zeit, wo eben die reformatorischen Unruhen ihren Anfang nahmen. Während einer Reihe von Jahren hatte Valdez Gelegenheit, die immer gewaltigeren Angriffe gegen die alte Kirche gleichsam in nächster Nähe sich zu betrachten. Die Ereignisse der Zeit blieben nicht ohne Einfluß auf sein Inneres. Ermuthigt wie es scheint durch das, was er sah, faßte er endlich den Entschluß, auch seinerseits mit einer Auctorität zu brechen, die ja damals der Mittelpunct der schonungslosesten Anfeindungen bildete und ohnehin in seinem eigenen Herzen nur sehr schwach gegründet war. Zog nun aber auch die ganz neue religiöse Anschauung allmählig in seinem Innern ein, Valdez hütete sich wohl, davon etwas nach Außen verlauten zu lassen, und wie von selbst einleuchtet, mußte ihm die Stellung, die er inne hatte, ganz vortrefflich zu Statten kommen, um alle Welt über den Wechsel seiner Gesinnung zu täuschen. Nach einem zehnjährigen Aufenthalt verließ er wiederum Teutschland um in Neapel einen verwandten Posten, nämlich den eines Secretärs bei dem dortigen Vicekönig anzutreten im J. 1535. Hier war es, wo Valdez anfing, gegen Andere über seine neugewonnenen Ansichten sich auszusprechen und wenn auch nicht eine eigentliche Partei, so doch einen Kreis sich zu bilden, der den nämlichen Grundsätzen huldigte. Es ist schwer zu bestimmen, wie wir uns seine Theorien eigentlich zu denken haben. Valdez hatte in Teutschland die Werke Luthers, Melanchthons, Bucers und einiger Wiedertäufer gelesen, dieselben auch nach Italien mitgebracht. Aber wenn er auch Vieles von ihnen adoptirte, so war die von den Reformatoren willkürlich gezogene Linie für ihn doch keineswegs ein Hinderniß, mit vollkommenster Freiheit seinen eigenen Glauben sich auszubilden. Daß er im Grunde mit dem ganzen Christenthum gebrochen hatte, geht schon daraus hervor, daß die Socinianer, die Leugner der Trinität, ihn stets unter die Ihrigen rechneten. Der eigentliche positive Kern seiner Anschauung aber, — wir werden nicht irren, wenn wir behaupten, daß das ein gewisser schwärmerischer Spiritualismus gewesen sei. Natürlich haben wir dabei nicht an ein logisch durchgebildetes System zu denken, sondern ohne Zweifel an eine nur in unbestimmte Umrisse gefaßte Theorie, wie sie einem religiös verwahrlosten, übrigens aber feingebildeten und weichlichen Geist zuzusagen schien. Valdez trat mit Ideen auf, die die Abgründe, über denen sie ruhten, angenehm dem Auge verbergend durch ihre scheinbare Tiefe eitle Seelen zu fesseln wußten, im Uebrigen aber sich recht gerne herbeiließen, den feineren Genüssen der Welt als gefällige Würze zu dienen. So wenig demnach die Ansichten unseres Valdez mit dem Lehrbegriff sei es der lutherischen oder der reformirten Confession zusammenstimmten, so erklärt es sich doch nach dem Gesagten hinlänglich, wie er und seine Schüler die Miene annehmen konnten, für die protestantische Auffassung der hl. Schrift oder der Rechtfertigung in die Schranken zu treten. Mögen diese Lehrpuncte immerhin manchmal nur zur Maske gedient haben: sie hatten für

---

*) Nicht zu verwechseln mit Alphons Valdez, der ebenfalls Secretär Carls V. auf ziemlich vertrautem Fuß mit den Reformatoren, besonders Melanchthon, stand und wegen lutherischer Gesinnung verdächtig später mit der spanischen Inquisition in Conflict gerieth. Er war Priester und seiner geistigen Richtung nach vorzüglich Humanist.

Valdez auch einen wahren und objectiven Werth; mit Annahme des ersten derselben geschah ja immer zugleich der erste Schritt zu der Lostrennung von dem positiven Glauben und mit der des zweiten der erste Schritt zu einer spiritualistischen Anschauung des Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit. Vor Allem aber ist es nunmehr begreiflich, warum Valdez mit keiner protestantischen Secte so sehr sympathisirte, als mit der schwärmerischen der Anabaptisten. Nimmt man noch hinzu, daß es in jener Zeit unendlich nahe lag, selbst weit über das Christenthum hinausgreifende Theorien in einer dogmatischen Form, insbesondere auf Grundlage der hl. Schriften zu entwickeln, so bleibt an den Nachrichten, die uns von der eigenthümlichen Secte in Neapel erzählen, nichts Unerklärliches mehr übrig. Aber nicht bloß das, die eigenthümliche Gestalt der Lehre des Valdez, diese wunderbare Mischung von Glauben und Unglauben, von Unitarismus und Hyperaugustinismus enträthselt sich uns bei dieser Betrachtung der Sache, dem Grundcharakter seiner Theorie entsprach auch ganz die Zusammensetzung und der Geist jener Kreise, die er für dieselbe zu gewinnen wußte. In den höheren Schichten der Gesellschaft, unter den Gelehrten und beim Adel übte er seinen hauptsächlichsten Einfluß: selbst einzelne Priester, Petrus Martyr, Bernhardinus Ochinus, ließen sich in die Netze dieser Irrthümer ziehen und es ist bezeichnend für unsere Sache, daß auch nicht wenige Frauen, so insbesondere Victoria Colonna und Isabella Manrique sehr lebhaften Antheil an derselben nahmen. Man sieht, Valdez war nicht der Mann, der mit dem Opfer seiner Persönlichkeit für eine Ueberzeugung wirkte, dem Secretär des Vicekönigs von Neapel gereichte es nur zur innern Befriedigung, die Personen, mit denen er in Beziehung trat, soweit es anging, in die Geheimnisse seines Unglaubens einzuweihen. Begreiflicher Weise wurden nicht Alle gleich tief von diesen Irrthümern ergriffen, und hätte es auch der Secte nicht schon die Klugheit geboten, äußerlich die Uebungen der Religion mitzumachen, Manche würden ohne Zweifel gleichwohl trotz ihrer Verbindung mit Valdez den Pflichten ihres Glaubens sich nie entzogen haben. Zwei Jahre nach dem Tode des Spaniers — er starb im J. 1540 — wurden die Regierungen Italiens aufmerksam auf die Häresie, die nicht nur in Neapel, sondern ebenso in Toscana, Piemont, Bologna, Padua u. s. f. fast mit Geltendmachung derselben Doctrinen das Haupt erhoben hatte. Einige ernste Maßregeln der neapolitanischen Regierung reichten hin, den Anhang des Valdez fast vollkommen zu sprengen und nur wenige Rückfällige waren es, welche die Staatsgewalt veranlaßten, die äußerste Strafe in dieser Angelegenheit eintreten zu lassen. Es ist das uns ein Fingerzeig, wie wenig die besprochenen Irrthümer eine irgend wie feste und geschlossene Partei um sich gesammelt hatten. Valdez wird uns, freilich nur von seinen Gesinnungsgenossen, als ein sittenreiner, liebreicher und äußerst wohlthätiger Mann geschildert, dabei als ein Mann, der durch seine angenehmen Formen und seinen Geist seine Freunde sehr für sich zu bezaubern wußte. Er hat verschiedene Werke hinterlassen, die aber fast ganz vergessen sind. Außer einigen Commentarien zu Theilen der hl. Schrift sind besonders die 110 frommen Betrachtungen zu erwähnen, die in mehrere Sprachen übersetzt wurden und durch ihre anabaptistische Färbung besonders den Reformirten sehr viel Leidwesen verursachten. (Man vgl. über J. Valdez: Biographie universelle und das Lexicon von Bayle; Bibliotheca Antitrinitariorum, Melchior Adam in: vita Petri Martyris, auch Ranke: die römischen Päpste, Bd. I. S. 140). [Ruckgaber.]

Valens, der um fünf Jahre jüngere Bruder Valentinians I., war wie dieser zu Cibalä in Pannonien geboren. Als das Heidenthum unter Kaiser Julian dem Abtrünnigen den letzten Versuch machte, im Bunde mit der Macht und Hilfe des weltlichen Armes sein innerlich erstorbenes Leben wieder zu erkräftigen und das Evangelium durch die bekannten Künste langsam zu ertödten, war Valens wie sein Bruder dem Bekenntniß des christlichen Namens treu geblieben. Der

Gang der Ereignisse, durch welche Valentinian I. bald darauf zum Oberherrn der römischen Welt erhoben wurde, brachte auch den jüngern Bruder in eine Stellung, für welche er offenbar nicht geschaffen war. Valentinian berief den Bruder zur Mitherrschaft und übergab ihm die reiche Präfectur des Orients, während er sich selbst das Abendland vorbehielt. Der neue Beherrscher des Orients war nicht ohne anerkennungswürdige Eigenschaften. Die Geschichtschreiber jener Zeiten rühmen namentlich, daß Valens auch als er den kaiserlichen Purpur trug, der Keuschheit und Einfachheit seines früheren Privatlebens treu geblieben sei und viele aus der Regierung des Constantius übrig gebliebene Mißbräuche aufgehoben habe. Im Ganzen und Großen betrachtet aber fehlte unserm Kaiser die richtige Einsicht, die Festigkeit des Willens, die Tapferkeit des Soldaten, der Scharfblick des Heerführers, endlich die unpartheiische Gerechtigkeitsliebe, welche unter den Tugenden des Regenten obenan stehen muß. Die Verhältnisse des Ostreiches waren aber nach innen und außen von der Art, daß jetzt gerade ein in allen und jeden Beziehungen tüchtiger Kaiser vorzugsweise vonnöthen gewesen wäre. Zwei mächtige Feinde pochten an die Pforten des Reiches; die Nordgrenze wurde von den Gothen bedroht, von Osten her standen Feindseligkeiten der Perser zu befürchten. Doch jene wurden vorerst durch Geld zufrieden gestellt, diese verhielten sich ruhig. Aber schon im Frühling 365 begab sich Valens aus seiner Hauptstadt Constantinopel durch Kleinasien nach Syrien, um für den wahrscheinlichen Fall, daß der Friede von Seite Persiens gebrochen würde, dem Schauplatz der zu erwartenden Ereignisse näher zu sein. Während der Kaiser auf der Reise nach der Hauptstadt Syriens begriffen war, wurde er von zwei gefährlichen Nachrichten überrascht; die eine war die, daß ein Einfall der Gothen drohe, die andere ungleich bedenklichere bestand darin, daß Procopius wider ihn die Fahne des Aufruhrs erhoben habe. Durch diesen Aufstand war der Thron unseres Kaisers unmittelbar und um so mehr bedroht, als das Volk den Charakter des Valens bereits mißachten gelernt hatte und namentlich darüber erbittert war, daß Valens seinem Schwiegervater, dem grausamen und raubsüchtigen Petronius gestattete, alle Steuerrückstände mit unerbittlicher Strenge einzutreiben. Indeß wurde die Empörung des Procopius im Sommer 366 glücklich unterdrückt, veranlaßte aber einen Krieg gegen die Gothen, welche dem Procopius Unterstützung versprochen hatten. Ehe Valens zu diesem Kriege auszog, empfing er erst das hl. Sacrament der Taufe. Er hatte wie Valentinian der Erste die Jahre seines Privatlebens im Stande der Katechumenen zugebracht; während aber sein Bruder der katholischen Lehre anhing, war Valens durch seine Gemahlin Dominica bereits für den Arianismus gewonnen worden. Daher kam es, daß Valens nunmehr die hl. Taufe aus der Hand des arianischen Eudoxius Bischofs von Constantinopel empfing. Dieser Schritt mußte unter den obwaltenden Verhältnissen jedenfalls ein sehr folgenreicher werden. Seit 50 Jahren hatte die Kirche namentlich im Oriente mit der arianischen Häresie zu kämpfen. Konnte nun selbstverständlicherweise keineswegs erwartet werden, daß Valens gegen den Arianismus es mit der Kirche halten würde, so war die bedeutungsvolle Frage doch immerhin die, ob Valens wie Valentinian I. die kirchlichen Gegensätze gewähren, den Kampf lediglich auf dem geistigen Gebiete mit den Waffen der Wissenschaft auskämpfen, oder ob er auf den exclusiven verfolgungssüchtigen und herrschbegierigen Geist seiner Glaubensgenossen eingehen und wie Constantius sich zum weltlichen Verfechter des Arianismus mit allen Hilfsmitteln seiner kaiserlichen Machtvollkommenheit hergeben werde? Und Valens betrat den letztgenannten Weg! Daher kam es, daß Valens schon in seinem ersten Jahre den Orthodoxen die Hauptkirche von Constantinopel entriß und den Arianern übergab, daß er Aehnliches auch anderwärts verfügte. Ob die 80 Geistlichen der orthodoxen Kirche, welche an den Kaiser abgeordnet waren, um Duldung der Rechtgläubigen zu erbitten, auf seinen Befehl mit dem Schiff, auf das sie gesetzt

worden, verbrannt worden seien, oder ob jener Brand ein zufälliger gewesen sei, muß dahin gestellt bleiben. Nicht minder betrieb Valens die Verfolgung der Kirche von Antiochia aus. Denn während er Juden und Heiden ungestört ihres Glaubens leben ließ, verfolgte er die Orthodoxen in Antiochia, Edessa und anderwärts. Rechnet man noch hinzu, daß Eigennutz, Fanatismus oder gefügige Wohldienerei der Beamten oft noch über den Willen der Regierung hinausgehen mochte, so wird es vollkommen begreiflich, wie die traurigste Zerrüttung der orientalischen Kirche durch den Arianismus in die Regierungszeit unseres Kaisers fiel. Würdige Bischöfe wurden verfolgt und vertrieben und den widerstrebenden Gemeinden durch das Ansehen oder die Schreckmittel der weltlichen Gewalt arianische Hirten aufgedrungen. Nur wo dem Kaiser Männer von solcher Festigkeit und geistiger Größe wie der hl. Basilius und Athanasius gegenüberstanden und durch die Liebe und Anhänglichkeit des Volkes in der Weise getragen wurden, daß Gewaltthätigkeit gegen sie Aufruhr und Empörung besorgen ließ, wagte der furchtsame Kaiser nicht, mit seinen Maßregeln wider sie einzuschreiten. So geschah es, daß Cappadocien von den kirchlichen Zerrüttungen der andern Provinzen des Orients verschont wurde und in Aegypten die Verfolgung erst dann begann, als der hl. Athanasius mit Tode abgegangen war. Besser als die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten war unter Valens die Verwaltung der rein weltlichen Angelegenheiten. Denn wenn die Sparsamkeit des Kaisers auch in Habsucht ausartete, so muß doch anerkannt werden, daß er die Steuern zu vermindern und das Loos der Bewohner der Provinzen zu verbessern bemüht war. Schlug ferner seine Gerechtigkeitsliebe auch wohl in Grausamkeit um, so ist man ihm dagegen das Zeugniß schuldig, daß er gegen Diebe an der Staatscasse und ungerechte Richter strenge einschritt. Daher fühlte sich der Orient in materieller Hinsicht unter keinem Kaiser zufriedener als unter Valens. War er auch kein Gelehrter, so fehlte es ihm doch nicht an Sinn für wissenschaftliche Studien, gleicherweise ließ er sich's angelegen sein, durch Aufführung neuer oder Ausbesserung vorhandener Bauten sich besonders um seine beiden Residenzen Constantinopel und Antiochia verdient zu machen. Folgen wir nun dem Kaiser in den oben genannten Kampf gegen die Gothen. So lange Valens den Krieg in Thracien führte, war er glücklich, vermochte aber, als er über die Donau vordrang, dem Feinde keinen entscheidenden Schlag beizubringen. So wurde denn von beiden Theilen auf nicht ungünstige Bedingungen hin ein Friede abgeschlossen, dessen bedeutsamste Folge jedenfalls die war, daß nunmehr das Christenthum in der Form der arianischen Häresie unter den Gothen ausgebreitet wurde. Indem wir das weitere Detail der Regierung dieses Kaisers als nicht hieher gehörig übergehen, begleiten wir denselben noch in seinen letzten ins Jahr 378 fallenden Krieg gegen die Gothen. Der von den Hunnen auf die Ostgothen geführte Stoß nöthigte bekanntlich auch die Westgothen, ihre Wohnsitze zu verlassen. Ein sehr großer Theil derselben suchte und fand Aufnahme im oströmischen Reiche, die übergetretenen Gothen sollten als friedliche Ansiedler in Thracien vertheilt werden. Bald aber durch die Habsucht und Treulosigkeit der Römischen Beamten zur Verzweiflung gebracht, begannen sie einen von Mord und Verheerung begleiteten Raubkrieg gegen ihre Unterdrücker. Die Lage der Dinge wurde für die Oströmer so gefährlich, daß Valens sich bewegen ließ, von dem System weiser Zögerung abzugehen und dem mächtigen siegeskühnen Feind ein Haupttreffen zu liefern. So kam es im August 378 zur Schlacht von Adrianopel, in welcher die Römer eine totale Niederlage erlitten und der schwerverwundete Kaiser selbst in den Flammen einer vom Feinde angezündeten Hütte in einem Alter von 50 Jahren seinen Untergang fand. Erst dem Kaiser Theodosius I. gelang es, die Gothen wieder zur Ruhe zu bringen. [Allgayer.]

Valentia, Gregorius de, berühmter Theolog der Gesellschaft Jesu, war

geboren im J. 1551 zu Medina del Campo in Altcastilien. In früher Jugend schon trat er zu Salamanca in die Gesellschaft Jesu ein a. 1565. Nachdem er hier sein Noviciat vollendet, kam er nach Rom, von wo ihn aber seine Oberen bald nach Teutschland sandten, wo bei dem furchtbaren Umsichgreifen der Häresie und dem Mangel genügender einheimischer Kräfte tüchtige Theologen sehr erwünscht sein mußten. Valentia lehrte zuerst in Dillingen, Bisthums Augsburg, wo die Gesellschaft eine Lehranstalt besaß, nachher auf der Universität Ingolstadt, damals einem der großen literarischen Hauptsitze der Societät. Während 24 Jahren stand er hier mit Auszeichnung seinem Lehramte vor. Die Aufgabe seines Lebens war die Bekämpfung der Häresie auf dem Katheder und in Schriften, die Befestigung der Katholiken im Glauben und die Pflege katholischer Wissenschaft, besonders der scholastischen Theologie. In dieser folgte er dem hl. Thomas, dessen Theologie ja ohnehin der Gesellschaft in ihren Constitutionen als Leitfaden empfohlen war. Das Hauptstreben des Valentia ging demnach dahin, das Studium des hl. Thomas bei den Katholiken wieder empor zu bringen und bei den Protestanten die Vorurtheile zu beseitigen, die sie hauptsächlich gegen die scholastische Theologie hegten. In dieser Absicht beflißß er sich, die subtilen Quästionen des englischen Doctors in einer eleganten, den Gebildeten jener Zeit zugänglicheren Sprache zu erklären. So groß war sein Ruhm, daß der König von Polen und die Universität Paris sich um die Ehre stritten, ihn zu besitzen. Aber Clemens VIII. berief ihn 1598 nach Rom, um da im Collegium Romanum einer Lehrstelle vorzustehen. Nicht lange konnte er diesem seinem Berufe nachkommen. Er erlag einer Krankheit, die er sich durch seine anstrengenden Arbeiten zugezogen, a. 1603 in seinem 52. Lebensjahre zu Neapel, wohin er sich zum Zwecke seiner Erholung begeben hatte. Der Jansenist Abbé Racine gibt als Ursache seines Todes an, Valentia habe sich erlaubt, in Geschäften der Congregatio „de auxiliis gratiae“ eine Stelle aus Augustin zu fälschen. Die heftigen Vorwürfe des Papstes darüber hätten ihm das Herz gebrochen. Allein diesem fanatischen Autor ist wie überhaupt, so besonders in dem was er über die Jesuiten sagt, wie bekannt, durchaus nicht zu glauben. Das aber wissen wir vielmehr, daß Clemens VIII. den Valentia sehr hochgeschätzt und ihn doctorem doctorum genannt hat (s. Contzen, lib. V. politicae, cap. 1). Die Schriften des Valentia sind sehr zahlreich. Sie zerfallen in Controversschriften und in Werke über Materien der scholastischen Philosophie. Die ersteren, die in verschiedenen Zeiten erschienen waren, hat Valentia selbst gesammelt und zu Lyon erscheinen lassen (ap. haeredes Novillii a. 1591). Sie besprechen alle damals controversen Puncte und sind hie und da speciell gegen einzelne Theologen gerichtet. Das bedeutendste Werk Valentia's, der scholastischen Theologie angehörend, ist sein Commentar zum hl. Thomas: „Commentariorum theologicorum et disputationum in Summam D. Thomae Aquinatis tomi IV“, zuerst 1591 erschienen. Die vom Autor selbst durchgesehene verbesserte Ausgabe erschien zu Ingolstadt im J. 1603. — Die Universität daselbst setzte ihrem großen Theologen ein Denkmal voll rühmendster Anerkennung. Vgl. Alegambe, Biblioth. scriptorum Soc. Jesu s. v. Greg. de Valentia. Antonio, Biblioth. hispana s. v. [Kerker.]

Valentinian I. Der römische Kaiser Valentinian I. war im Jahre 321 n. Chr. zu Cibalä in Pannonien geboren. Wie es scheint wurde er sowohl durch das Beispiel seines durch militärische Fähigkeiten und Kriegsruhm ausgezeichneten Vaters, wie durch persönliche Neigung bestimmt, sich frühe gleichfalls dem Waffendienste zu widmen. Dieß geschah mit solchem Erfolg, daß Valentinian unter den Kaisern Constantius, Julian und Jovian bis zu den obersten Stufen der militärischen Hierarchie emporstieg. Als Jovian im Februar 364 nach kurzer und ruhmloser Regierung mit Tode abging, war die Lage des Reiches eine so gefährdete, daß der weitere Bestand desselben nur durch ein energisches Regiment gerettet werden konnte. Deßwegen traten die obersten Civil- und Militärbehörden zu

Nicäa in Bithynien zusammen, um sich über einen Nachfolger Jovians zu verständigen. Die Wahl traf unsern Valentinian hauptsächlich aus dem Grunde, weil er in Absicht auf Waffenglück, militärische Einsicht und Erfahrung den Ruf eines der hervorragendsten Officiere der gesammten römischen Heeresmacht genoß. Kaum hatte die Armee diese Wahl mit freudiger Zustimmung besiegelt, als Valentinian in dem richtigen Gefühl, daß die ihm aufgelegte Last zu schwer auf die Schultern Eines Mannes drücke, die Herrschaft mit seinem Bruder Valens zu theilen beschloß, während er für seine eigene Person die Zügel des Occidentes ergriff, das Morgenland an Valens abtrat. Was den Antheil Valentinians betrifft, so mußten zunächst die äußeren Verhältnisse desselben die volle Thätigkeit und Energie des neuen Kaisers in Anspruch nehmen. Die Grenzen des occidentalischen Kaisers wurden in Africa durch die Mauren, in Britannien durch Pikten und Scoten, in Gallien durch Sachsen und Alemannen, an der Donau durch Sarmaten, Quaden und Gothen bedroht. Ohne uns in das Detail der daraus hervorgegangenen Kämpfe einzulassen, bemerken wir in aller Kürze, daß es dem Kaiser in der That gelang, durch das Talent seines Feldherrn Theodosius, des berühmten Vaters eines noch ruhmreichern Sohnes Africa und Britannien von den eingedrungenen Feinden zu säubern und die in Gallien plündernden Sachsen wieder zu vertreiben. Die Hauptgefahr drohte vom Mittelrheine, zu dessen Rechten der mächtige Volksbund der Alemannen hauste. Diese, eines so kraftvollen und glücklichen Gegners, wie Kaiser Julian gewesen, los und ledig geworden, und außerdem erbittert über die Verringerung der beim Regierungsantritt der römischen Kaiser bereits zur Gewohnheit gewordenen Ehrengeschenke, waren alsbald plündernd und verheerend in Gallien eingefallen. Valentinian ließ daher zunächst die gallischen Heere verstärken und begann den Feind theils unter seiner eigenen Anführung theils durch seine Generale mit Erfolg zu bekämpfen. Als die Alemannen im Frühlinge 368 ihren Angriff erneuerten, begab sich der Kaiser abermal persönlich zur Armee, ging über den Rhein und brachte den Feinden in ihrem eigenen Lande zwei Niederlagen insbesondere die von Solicinium (h. z. T. ohne Zweifel Rottenburg a. N.) bei. Indeß hatten diese Angriffe offenbar nicht den Zweck, auf dem feindlichen Gebiete selbst Eroberungen zu machen, sondern es sollte zunächst nur der Schreck des römischen Namens bei den Alemannen hergestellt und durch den Einfall in Teutschland die gallische Provinz behauptet werden. Um diesen Zweck noch sicherer zu erreichen, ließ Valentinian an der Rheinlinie von Rhätien an bis zur Nordsee eine Reihe schützender Grenzbefestigungen anlegen und bewährte bei der Ausführung dieser Werke wie später der teutsche Kaiser Maximilian I. seinen erfinderischen Geist in der Kriegsbaukunst. Aber trotz aller dieser Veranstaltungen und der auch von unserm Kaiser befolgten Politik, die Feinde unter sich selbst zu entzweien (Alemannen, Burgunder), konnte er auf dauernde Ruhe von dieser Seite erst dann hoffen, als er sich herbeiließ, den immer gefährlicher werdenden Alemannenkönig Macrianus der Ehre einer persönlichen Zusammenkunft zu würdigen. Zu dieser Herablassung war Valentinian offenbar durch die Erwägung vermocht worden, daß in dem Augenblicke, in welchem er einen Heereszug gegen die Quaden vorbereitete, alles auf die Sicherung der Rheingrenze gelegt werden müsse. Die Quaden hatten, wie schon früher, so jetzt abermals einen verheerenden Einfall in die Provinz Pannonien gemacht. Darum brach Valentinian im Frühling 375 von seiner Hofstadt Trier gegen die Feinde auf, griff ihr Gebiet an und vergalt ihnen Gleiches mit Gleichem. Als das Verheerungswerk zu Ende war, kehrte der Kaiser ins Winterquartier nach dem pannonischen Bregetio zurück. Hier erschien um den Zorn des Siegers zur Milde und Schonung zu wenden, vor Valentinian eine demüthig flehende Gesandtschaft des gezüchtigten Volkes. Bei dieser Gelegenheit nun warf Valentinian den Abgeordneten der Quaden Niedertracht, Uebermuth und Undankbarkeit ihres Stam-

mes in so leidenschaftlichen und erbitterten Worten vor, daß er einen plötzlichen Blutsturz bekam und nach wenigen Minuten im 55. Jahre seines Lebens den Geist aufgab. Haben wir im Bisherigen den Kaiser als einen ebenso einsichtsvollen kräftigen wie glücklichen Schirmherrn der weiten Grenzen seines Reiches kennen gelernt, so verdient er auch in anderen Beziehungen unsere Aufmerksamkeit und Anerkennung. Valentinian I. war offenbar ein Mann, den die Natur mit einer reichen Fülle von Regenteneigenschaften ausgestattet hatte. Vor allem muß hervorgehoben werden, daß Valentinian wie sein Bruder Valens auch auf dem Kaiserthrone die Einfachheit und Keuschheit seines frühern Lebens treulich bewahrte und dem nervus rerum, dem Finanzwesen des Staates große Aufmerksamkeit zuwendete. Dazu kommt, daß der Kaiser sich auch der Pflicht, für das Glück und Wohl seiner Unterthanen zu sorgen, vollkommen bewußt war. Daher suchte er alsbald nach seiner Thronbesteigung eine Verbesserung der Staatsverwaltung herbeizuführen und entließ den größten Theil der Hofbeamten und der Statthalter der Provinzen. Die Städte bekamen ihre Defensoren, welche die Bestimmung hatten, die Gerechtsame des Volkes zu wahren und seine Klagen anzubringen. Ueberhaupt bewies Valentinian, wie die lange Reihe seiner im Codex Theodosianus verzeichneten Erlasse verschiedenen Inhaltes darthut, in gesetzgeberischer Hinsicht eine weitgehende und oft von dem Geiste ächter Humanität und Gerechtigkeitsliebe getragene Thätigkeit. Und wiewohl unser Kaiser der gelehrten Bildung ermangelte, so war er doch ein Freund der redenden und zeichnenden Künste und spendete Männern von Wissen und Gelehrsamkeit reiche Belohnungen. Um auch die Jugend zu der Pflege der sinkenden Wissenschaften zu begeistern, stiftete er in den Hauptstädten der Provinzen gelehrte Schulen und gab über den Umfang der Unterrichtszweige, die Beschäftigung und Sitten der Studierenden, die Zeitdauer des Unterrichtes, endlich über die Handhabung der Disciplin Vorschriften, die unwillkürlich an die Einrichtungen der modernen Universitäten erinnern. Was die Beziehungen Valentinians zu den kirchlich-religiösen Verhältnissen betrifft, so huldigte er der orthodoxen Lehre, ohne daß er häretische Richtungen innerhalb des Christenthums oder Juden und Heiden verfolgt hätte; nur daß er die Anwendung der Magie und die Ausgelassenheit der nächtlichen Opfer untersagte. Bei alle dem aber ist Valentinian I. doch keineswegs der Vater seiner Völker geworden. War er von Hause aus eine heftige cholerische Natur, so hatten die Beschäftigungen, Sitten und Gewohnheiten der Feldlager, in welchen er aufwuchs, natürlich nichts dazu beitragen können, in seinem Charakter den Zug reiner ungetrübter Menschlichkeit zu entwickeln. So artete seine natürliche von Jähzorn oft über die Grenze des Erlaubten hinausgeführte Gerechtigkeitsliebe in die Härte des Despoten aus, der mit eisernem Scepter regierte. „Es wurden — um Gibbons Worte zu gebrauchen — kleine oder wohl gar eingebildete Vergehungen, ein übereiltes Wort, ein zufälliges Vergessen, ein unwillkürlicher Verzug bei der Verwaltung seines Hauswesens oder seines Reiches mit unmittelbarer Verurtheilung zum Tode bestraft. Die Ausdrücke, welche dem Munde des abendländischen Kaisers am leichtesten entfielen waren: „schlagt ihm den Kopf ab — man lasse ihn lebendig verbrennen — man gebe ihm Stockschläge bis er todt auf dem Platze bleibt.“ Als charakteristisches Zeugniß wie die Rohheit jener Zeiten selbst bessere Naturen verdorben hatte, kann auch die bekannte Thatsache gelten, daß Valentinian I. zwei Bären mit sich führte und sein Auge gern an dem Schauspiel weidete, Uebelthäter durch dieselben zerfleischen und verschlingen zu lassen. Auch hat man nicht ohne Grund bemerkt, daß die Strenge Valentinians mehr gegen Niedere als gegen Höhere gerichtet war. Offenbar nämlich hatte es der Kaiser in der Schule der Menschenkenntniß nicht bis zur Meisterschaft gebracht. Daher kam es, daß er die schlechtesten Menschen seines Umganges und Vertrauens würdigte; daß ein Maximin und Simplicius auf das Bezüchte der Magie hin das

edelste Blut von Rom vergießen konnten, daß über wachsenden Beamten- und Steuerdruck unter dieser Regierung geklagt wurde. Ein flagrantes Beispiel dafür bietet insbesondere der räuberische Romanus, welcher in Africa mit der militärischen Obergewalt betraut war und die Bewohner der drei blühenden Städte Oea, Leptis und Sabatra dem Angriff der wilden Gätulier preisgegeben hatte. Aber statt die Rache auf das Haupt des Schuldigen niederfallen zu lassen, ließ sich der Kaiser vielmehr durch seine von Romanus bestochenen Minister und Abgesandten so sehr täuschen, daß er den Verbrecher nicht nur in seinem Commando bestätigte, sondern die wider ihn erhobenen nur zu gerechten Klagen durch eine Reihe von Bluturtheilen gegen die unterdrückten Provincialen beantwortete und dadurch den momentanen Verlust der Provinz Africa herbeiführte. „Demnach durchdrangen und bekämpften sich bei Valentinian I. gute und schlimme Eigenschaften in starker Mischung, den letzteren aber wurde besonders im weitern Verlauf seiner Regierung der Sieg häufig zu Theil. Und doch hat der Glanz der Thaten dieses energischen Schirmers der römischen Reichsgrenzen nach allen Seiten hin im Gedächtniß der Nachwelt jene Flecken seines Charakters und Lebens so weit überstrahlt, daß Ambrosius und Ammianus Marcellinus ihn als Wohlthäter seines Reiches feiern, Victor ihn ohne seine Nachgiebigkeit gegen schlechte Rathgeber den vollkommensten Herrschern beigezählt hätte, Sozomenus seine Regierung eine sehr gute und ausgezeichnete nennt, und der Anonymus (Exc. de Odoacre, Theoderico etc. p. 620 des Am. Marc. ed. Wagner) erzählt, die Römer hätten den großen Ostgothenkönig lobpreisend bald Trajan bald Valentinian genannt. [Allgayer.]

Valentinus, der hl., s. Bayern, I. 699.

Valentinus, Papst. Er wurde nach Eugens II. Tod im August des Jahres 827 in der Kirche der hl. Maria gewählt, und am 1. September in der Peterskirche geweiht. Er regierte 40 Tage. Nach den Jahrbüchern Einhards starb er, „da er kaum einen Monat im Pontificate vollbracht hatte". Von Erlassen oder Thatsachen während seiner Regierung ist nichts bekannt. Es folgte ihm Gregor IV., s. die Vita Valentini in: Vignolii lib. pont. III, 7 (p. 3). Einhardi Annales ad. 827. bei Pertz monum. G. Sacr. I, 216; der Abdruck davon bei Migne Patrol, t. 104. (1851) S. 505. Bei Jaffé Regesta pontif. — 1851 — p. 225. Athanas. biblioth. de vit. P. R. Müller, die römischen Päpste, 7. Bd. 1852. S. 122—125.

Valentinus ist wohl der bedeutendste Häuptling unter allen gnostischen Sectenstiftern, in mehr als einer Hinsicht sehr merkwürdig, besonders durch seinen Phantasiereichthum und seine Consequenz, so daß mit Recht sein System das ausgebildetste gnostische System der Alexandrinischen Richtung (s. d. A. Gnosis) genannt wird, weßhalb auch der gelehrte französische Benedictiner Massuet in seiner vortrefflichen Ausgabe des Irenäus adversus haeres (scil. gnosticas) eine genealogische Uebersichtstafel des Valentinischen Aeonensystems an die Spitze stellte. Dieser Valentin war nach einer freilich nicht ganz sicher verbürgten Nachricht (S. Epiphan. haer 31. n. 2.) in Aegypten geboren und zu Alexandria in griechischer Weisheit gebildet. Ausgestattet mit hohen Geistesgaben und hervorragend durch glänzende Beredtsamkeit (Tertullian. adv. Valentin. c. 4.), nahm er hier die Platonischen Ideen in das empfängliche jugendliche Gemüth auf („Platonicae sectator" heißt er bei Tertull. de praescript. haeret. c. 30.), und lernte wohl auch das in Alexandrien stark verbreitete Judenthum kennen, wahrscheinlich aber nach philonischem Zuschnitt, der einem Platoniker offenbar am meisten zusagte. Ob er sich damals, mindestens dem äußern Scheine nach, zur katholischen Lehre bekannte, während er innerlich an seinem häretischen System brütete, läßt sich nicht mit Gewißheit bestimmen. Doch weisen die Nachrichten der Alten darauf hin (S. Epiphan. haer. 31. n. 7. Tertullian. de praescript. c. 30). Damit steht

im Zusammenhang, daß nach Tertullians Angabe Valentin sich mit der Hoffnung auf ein Bisthum geschmeichelt hatte und erst, als er durchgefallen war, aus Zorn und Rachegefühle sich zum offenen Abfall entschloß (Tertull. adv. Valent. c. 4). Von hier wendete er sich nach Rom, wo er unter dem Papst Hyginus um das J. 140 verweilte (S. Iren. adv. haer. lib. III. c. 4. n. 3). So wie er jedoch mit seiner Irrlehre offen herausrückte, ward er aus der Kirchengemeinschaft verstoßen, ging sodann nach Cypern, wo er noch geraume Zeit lebte (etwa bis 158) und sein nun völlig entwickeltes häretisches System ungescheut nach allen Seiten ausbreitete (S. Iren. adv. haer. lib. III. c. 4. n. 3. Tertull. de praescript. c. 30. S. Epiphan. haer. 31. n. 7). Das häretische System des Valentinus schließt sich an die alten heidnischen Philosophen und an die frühern Gnostiker an (S. Iren. adv. haeres. lib. II. c. 13. 14. 31. lib. IV. Praefat. n. 2.), so daß es gewissermaßen die Blüthe und Krone des heidnisch-christlichen Syncretismus, den höchsten Gipfel des Gnosticismus bildet. Die Grundgedanken und Hauptumrisse desselben bestehen in Folgendem. Die Gottheit wird in diesem System dargestellt als ewig und ungezeugt, unermeßlich, unendlich, unsichtbar, doch entwicklungsfähig; diese Entwicklung schreitet in stetigen Gegensätzen voran, wodurch das Eine zum Vielen wird, bis dasselbe zur Vollendung und zum Abschluß kömmt. In dem Urquell der Gottheit (genannt *προαρχή*, *προπάτωρ*, *βυθός*), die von Anbeginn in tiefster Ruhe verharrte, ist aber der schweigende Gedanke (das ruhende Bewußtsein) beschlossen, genannt *ἡ ἔννοια* oder *ἡ σιγή*, auch *χάρις*). Demgemäß geht das System eigentlich von dem Dualismus von Sein und Denken als seinem untersten Grunde aus, welcher sofort durch eine Reihe von Entwicklungen sich hindurchzieht. Indem sich in diesem ersten Doppelwesen (Indifferenz von Sein und Denken) die Idee der Hervorbringung neuer Wesen aus sich selbst bildete und realisirte, entstand zuerst die (absolute) Vernunft (*ὁ νοῦς*) und mit ihr gepaart die Wahrheit (*ἡ ἀλήθεια*). Doch kömmt der *νοῦς* auch unter verschiedenen andern Namen vor, als Vater (*πατήρ* weil Erzeugniß des *προπάτωρ*), Anfang aller Lebensentwicklung (*ἀρχή*), Eingeborner (*ὁ μονογενής*); er allein schaut und erkennt den Urvater ganz vollständig. Als Grund dieser ersten Hervorbringung wird Folgendes angeführt: „Das Urwesen ist ganz Liebe; die Liebe aber kann nicht vorhanden sein, wo es kein Geliebtes gibt" (Pseudo-Origen. Philosophum. sive adv. haeres. lib. VI. n. 29). Diese heilige Vierzahl von Wesen (*ἱερὰ τετρακτύς* der Pythagoräer, prima quadriga Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum, nach Tertullian. adv. Valentin. c. 7. S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 11. n. 1.) bildet den Ausgangspunct und Grundtypus aller weitern Entwicklung. Die Vernunft (*ὁ νοῦς*) erzeugt sodann das Wort und das Leben (*ὁ λόγος καὶ ἡ ζωή*), aus welchem fernerhin der (ideale) Mensch und die (ideale) Kirche (*ὁ ἄνθρωπος καὶ ἡ ἐκκλησία*) entspringt. Die beiden Aeonen: Wort und Leben erzeugen weiter, um dem Urvater für ihr Dasein zu danken, noch zehn Aeonen, in welcher Zahl alle Vollkommenheit (nach pythagoräischer Vorstellungsweise) inbegriffen ist. Auch die beiden andern Aeonen: Mensch und Kirche zeugen zwölf andere Aeonen, so daß die Gesammtzahl der Aeonen auf dreißig sich beläuft, dieselbe Zahl, wie in Hesiods Theogonie. Alle diese Aeonen sind so beschaffen, daß immer je zwei und zwei, ein männlicher und ein weiblicher, gepaart erscheinen (als *σύζυγοι*), indem nur der Urgrund alles Daseins, weil selbst ungezeugt, ohne eine weibliche Hälfte etwas hervorzubringen vermag; jedes von ihm hervorgebrachte Wesen aber, wenn es selbst wieder ein anderes Wesen hervorbringen will, dieses nur durch Paarung vermag, indem nach Valentin alle Dinge so entstehen, daß sie aus der Zeugung hervorgehen, wobei sie vom Weib die Substanz, vom Mann die Form empfangen (Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 30). Man sieht hier, wie Valentinus ein allgemeines Grundgesetz der sichtbaren Welt in die Gottheit selbst als nothwendige Form zurückversetzte und so die Grundlage

seines Systemes bildete. Den Inbegriff dieser Aeonen, deren Namen zuerst Irenäus aufzählt (adv. haeres. lib. I. c. 1. n. 2., dieselben jedoch sehr fehlerhaft auch bei Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 30., von dem Herausgeber Massuet sehr gut erklärt, dissert. I. ad Iren. n. 43—44), nennt Valentinus das Pleroma (πλήρωμα), die Fülle, gleichsam die vollständige Lebensentwicklung der Gottheit. Diese Bezeichnung entnahm er, freilich mit gänzlicher Verdrehung des Sinnes, aus der hl. Schrift (Coloss. 2, 9. τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος), sowie er auch für seine Aeonen viele Namen aus derselben entlehnte und mit diesen abgerissenen Stücken, die er an sein unchristliches System äußerlich anflickte, dasselbe zu verbrämen und der Welt zu empfehlen suchte. — Der unterste, jüngste und schwächste weibliche Aeon, die Weisheit (ἡ σοφία), folgte der aus Hochmuth und Neid hervorgehenden unordentlichen Lust, den Urvater zu erkennen (gleich dem νοῦς) und so wie er ganz allein aus sich ein Wesen hervorzubringen, so entstand in der Sophia die selbstbewußte Sehnsucht (ἐνθύμησις). Indem aber die Sophia jene angestrebte und ersehnte Kenntniß nicht zu erreichen vermochte, bildete sich in ihr die (selbstbewußte und eben dadurch wirklich existirende) Unwissenheit. Auch war sie in der größten Gefahr, bei diesem vermessenen Versuch in das Wesen des Unendlichen und Unbegreiflichen einzudringen, von dem sie wegen dem Liebreiz des Urwesens nicht mehr abzustehen vermochte, ganz und gar zu erliegen, in demselben unterzugehen. Da kam der Aeon Horus (ὅρος), der Alles in seinen Schranken hält, ihr zu Hülfe, und zog sie zurück und befreite sie von ihrer unordentlichen Sehnsucht (weßhalb dieser Aeon auch λυτρωτής, Befreier genannt wird). Diese unordentliche Sehnsucht, an welche sich die (obenerwähnte in das Bewußtsein getretene) Unwissenheit anschloß, woraus Furcht, Trauer und Reue entstand, wurde durch den Aeon Horus mit allen diesen anklebenden bösen Folgen als eine Art Mißgeburt aus der Sophia entfernt; so kam diese wieder in ihren frühern Zustand und in die Verbindung mit dem zu ihr gehörenden männlichen Aeon Theletus (ὁ θέλητος, der Wille), und die Störung ist nach dieser Seite gehoben. Aber die Mißgeburt liegt zum großen Verdruß der Aeonen im Pleroma; sie hat wohl eine Substanz, aber keine Form, weil sie dem weiblichen Aeon ihre Existenz verdankt. Darüber gibt es nun Lärm im Pleroma (θόρυβος ἐγένετο ἐν τῷ πληρώματι, Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 31); die Sophia weint, die Aeonen wenden sich mit Bitten an den Urvater, worauf dieser gerührt, die formlose Mißgeburt, vor welcher die Aeonen sich fürchten, durch den Aeon Horus aus dem Pleroma hinausschaffen läßt, weßhalb der Aeon Horus auch σταυρός genannt wird, d. h. Wall zur Ausschließung dessen, was nicht ins Pleroma gehört, also insbesondere auch dieser Mißgeburt. Damit aber so ein Spectakel im Pleroma nicht wieder vorkomme und vielleicht schlimmer ausgehe („ne qua ejusmodi rursus concussio incurreret" Tertullian. adv. Valent. c. 11), wird ein neues Aeonenpaar, Christus und der hl. Geist, vom νοῦς hervorgebracht, deren jener die Aeonen gehörig in Allem unterrichten, dieser sie zur geziemenden Danksagung anleiten und zur Ruhe verweisen sollte. Die Folge hievon war, daß alle Aeonen, vom lebhaftesten Danke durchdrungen, sich entschlossen, diesem Dank einen entsprechenden Ausdruck zu leihen, indem jeder das Beste, was er besaß, hergab, um daraus einen neuen recht vollkommenen Aeon zu schaffen zur Ehre und Verherrlichung des Urvaters und zur Zierde des Pleroma. So entstand der letzte Aeon Jesus, den Valentin auch den Erlöser (ὁ σωτήρ) und das All (τὸ πᾶν oder τὰ πάντα S. Iren. adv. haeres. lib. I. c. 2. n. 6. c. 3. n. 4.) nannte, ganz ähnlich der Pandora des Hesiod; für diesen schufen die Aeonen wegen seiner hohen Würde auch eine große Schaar von Engeln als eine Art Leibgarde und Ehrenwache (δορυφόρους εἰς τιμήν, „satellites ei angelos proferunt" S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 2. n. 6. Tertullian. adv. Valent. c. 12.). Hiemit wäre das Pleroma in Ordnung. Diese etwas einläßlichere Darstellung

des höchsten Kreises von Wesen nach Valentin möge genügen, um einerseits den kühnen Phantasie-Reichthum anschaulich zu machen, und andererseits zu zeigen, was sich der Menschengeist als erhabene Weisheit aufbinden läßt, wenn er den schlichten Weg des Kreuzes verläßt und bei den Weisen dieser Welt nach Wahrheit forscht. Die weitern Züge des Valent. Systems mögen in gedrängter Kürze folgen. Die materielle Substanz entstand aus jener Mißgeburt der Sophia (S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 2. n. 3 et c. 4. n. 2.), welche den Namen von der Mutter (ἡ σοφία) erhielt, doch zum Unterschied von der Mutter, als der himmlischen Sophia, den Beinamen der aus dem Pleroma hinausgeworfenen Sophia (ἡ σοφία ἔξω, oder hebr. חָכְמוֹת, Ἀχαμώθ, d. h. Weisheit) trug. Von dem Aeon Christus bekam die noch immer gestaltlose Mißgeburt dort zuerst ihre Form (S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 4. n. 1. Pseudo-Origen. adv. haeres. lib. VI. n. 31—32.), aber auch nichts weiter. Hierauf sandten die Aeonen insgesammt den Aeon Jesus zu ihr hinaus, um der schmachtenden zu helfen. Dieser schuf nun aus ihren vom Pleroma her mitgebrachten Affecten der Furcht, der Trauer, des Zweifels (ἀπορία, wohl verwandt mit der ἄγνοια) und des sehnsüchtigen Flehens, womit sie sich zum Aeon Christus wendete, zwei für sich bestehende Substanzen, indem er die ersten drei bösen Affecte eigens ausschied und consolidirte, und ebenso auch den letztern guten Affect. So entstand aus den bösen Affecten der Achamoth die böse Substanz, Materie, aus ihrem Affect der Bekehrung (ἐπιστροφή) eine wandelbare Substanz, die psychische; die von all diesen Affecten befreite Achamoth verschaute sich in ihrer Freude an den Engeln, welche ihren Erlöser begleitet hatten, und gebar nach dem Bild und der Aehnlichkeit, so sie gesehen, aus sich eine geistige Frucht als dritte Substanz. Sehr gut und bündig findet sich dieses bei Tertullian ausgedrückt: Facta est trinitas generum ex trinitate causarum; unum materiale, quod ex passione (Affect); aliud animale (= ψυχικόν), quod ex conversione; tertium spirituale, quod ex imaginatione. (adv. Valent. c. 17.). Daraus bildete sie jetzt die Anfänge der Welt; nur mit ihrer geistigen Frucht konnte sie selbst nichts machen, da zur Bildung immer ein höheres gehört, sie selbst aber mit der geistigen Substanz gleichen Wesens war (S. Iren. adv. haer. lib. I. c. 5. n. 1. Tertull. adv. Valent. c. 18). Aus der psychischen Substanz bildete sie den Schöpfer und Herrn der sichtbaren Welt (Demiurg, Gott des Alten Bundes), dem sie den vorliegenden Stoff zur weitern Verarbeitung überließ, doch so, daß sie ihn ohne sein Wissen dabei leitete. Er brachte nun aus sich die ihm gleichartigen Seelen hervor und steckte sie in Körper, welche aus materieller oder dämonischer Substanz gebildet waren. In einem solchen Körper ist bisweilen die Seele (ψυχή), allein manchmal sind in demselben neben der Seele auch Dämonen vorhanden, manchmal sind zugleich mit der Seele Funken oder Saamen des himmlischen Geistes hineingestreut (λόγοι ἄνωθεν κατεσπαρμένοι ἀπὸ . . . τῆς σοφίας — καλεῖται δὲ ἡ μὲν σοφία πνεῦμα, Pseudo-Origen. adv. haer. lib. VI. n. 34). Nach dieser dreifachen Beschaffenheit des Menschen ist auch seine Bestimmung verschieden. Der materielle Theil ist zum Untergang bestimmt, dem er unrettbar anheimfällt; der Geist kann nicht verloren gehen, weil göttlicher Substanz; die Seele aber kann das Loos der Materie oder des Geistes theilen, je nachdem sie sich da oder dorthin neigt. Diese allein bedarf daher auch eines Erlösers, weil sie allein ihrer Natur nach der Erlösung fähig ist, und für diese allein ist der Erlöser gekommen, und zwar so, daß er aus vier Bestandtheilen zusammengesetzt ein Abbild der ersten himmlischen Vierzahl ist, aber keinen materiellen Leib trägt, sondern durch die Jungfrau Maria nur wie durch einen Kanal hindurchgeht. Der Abschluß des Weltlaufes wird erfolgen, wenn alle Geisteskinder zum vollendeten Wissen (γνῶσις) gelangt sein werden. Die zur katholischen Kirche gehören, welche somit nur die Seele, nicht den Geist haben, sollen sich nur um den Glauben und die guten Werke bekümmern, um selig zu werden; sie selbst, die

Valentinianer als Menschen mit Geist (οἱ πνευματικοὶ ανθρωποι), werden durch das Wissen ausgebildet und zur Vollkommenheit gebracht (S. Iren. adv. haer. c. 6. n. 1. 2); sie mögen daher leben, wie sie wollen, das kann ihnen nicht schaden; denn für sie ist das Wissen die Hauptsache, ja das einzig Wichtige. Da kam es nun allerdings vor, daß manche von ihnen ein gar liederliches ausschweifendes Leben führten, und bei all ihrem eingebildeten Wissen bald offen, bald insgeheim schnöder Unzucht ergeben waren, wie des Nähern zu lesen bei Irenäus adv. haer. lib. I. c. 6. — Das Ende aber wird darin bestehen, daß die Achamoth in das Pleroma einzieht und mit dem Aeon Jesus zu einer συζυγία sich verbindet. Die Geistesmenschen aber, indem sie die Seelen sammt dem Körper abstreifen und zurücklassen und blos vernünftige Geister bleiben, gehen mit ihrer Mutter Achamoth in das Pleroma ein, und werden mit den Engeln des Aeon Jesus so verbunden, daß je ein Engel und ein solcher Geist ein Paar (συζυγία) bilden. Der Demiurg mit den aus ihm entsprungenen Menschenseelen rückt vor an den Ort zunächst dem Pleroma, welchen bisher die Achamoth inne hatte; denn in das Pleroma kann die Seele nimmer hinein und ebenso wenig der aus psychischem Stoff gebildete Demiurg. Hierauf wird das in der Welt verborgene Feuer hervorbrechen, und die gesammte Materie, ja zuletzt sich selber verzehren, womit die ganze Geschichte aus ist. — Wer dieses gewiß interessante System näher in seinen Einzelheiten zu kennen begehrt, sehe S. Irenaei adv. haeres. lib. I. c. 1—11. Tertullian. lib. adv. Valentinianos (wo eigentlich nur Irenäus wiedergegeben wird in der Weise, wie ihn Tertullian auffaßte und aus einigen andern Alten ergänzte, adv. Valent. c. 5) und Pseudo-Origenis Philosophumena seu adv. haeres. lib. VI. n. 20—37 (wo theilweise völlig neue Züge erscheinen und Licht zum bessern Verständniß des Systems gewonnen wird). Da sieht man auch, mit welcher Unverschämtheit und zugleich mit welchem Scharfsinn Valentin und sein Anhang die hl. Schrift deuteten, so daß sie eine Menge Texte für ihr häretisches System ausbeuteten, also den Sinn verdrehten, ohne gerade den Buchstaben zu fälschen. Die Anhänger dieses Systems, welches bald in verschiedene Zweige sich auflöste (s. d. A. Gnosis Bd. IV. S. 560 und Tertull. adv. Valent. c. 4), waren sehr zahlreich, so daß Tertullian um das Jahr 200 sagen konnte: „Valentiniani, frequentissimum plane collegium inter haereticos" (adv. Valent. c. 1); um diese Zeit war Axionikus zu Antiochia der Hauptträger des Valentin. Systems; aber es ging schon rasch seinem Verfall entgegen, da innere Zwietracht und Uneinigkeit, das endliche Schicksal aller Häresie, damals schon stark überhand nahm. Da hörte man bereits trotz der angeblichen neuen Offenbarungen die bedenklichen Aeußerungen in der Secte: „Das ist nicht so; das verstehe ich anders; das nehme ich nicht an" (Tertull. adv. Valent. c. 4). Irenäus hatte der im südlichen Gallien weit verbreiteten Secte einen schweren Schlag versetzt, indem er ihr ganzes System offen darlegte, dessen Blößen mit großer dialectischer Gewandtheit und Schärfe Allen ersichtlich machte und seinen grellen Widerspruch mit der von Christus geoffenbarten, in der Kirche überlieferten und in der hl. Schrift niedergelegten Wahrheit schlagend nachwies. Der Verfasser der sogen. Philosophumena Origenis trug das Seinige bei, das System zu vernichten, indem er mit seiner umfassenden Kenntniß der alten heidnischen Philosophie aufzeigte, wie dasselbe nichts Anderes, als ein neu aufgeputzter, christlich angestrichener Pythagorismus und Platonismus sei, welchen Gedanken er ganz richtig in folgende kurze Worte zusammenfaßte: „Valentinus hat aus dem System des Pythagoras und des Plato, nicht aus dem Evangelium, seine Irrlehre zusammengesetzt, und kann daher mit Recht für einen Pythagoräer und Platoniker, nicht aber für einen Christen angesehen werden" (δικαίως Πυθαγορικὸς καὶ Πλατωνικὸς, οὐ Χριστιανὸς λογισθείη, Pseudo-Origen. adv. haer. lib. VI. n. 29). Tertullian aber hat nach seiner Weise dieses System mit scharfem Salz und beißender Ironie

bedient. So kam es, daß dasselbe schon im dritten Jahrhundert verblüht hatte und im vierten nur wenige Spuren mehr davon zu finden sind. Wenn Gregor von Nazianz des Valentinischen Systems nur als einer alten einfältigen Mähre erwähnt (S. Gregor. Naz. Orat. 31. n. 7 ed. Maur.), so bemerkt hingegen Epiphanius, daß zu seiner Zeit noch einige vertrocknete Ueberbleibsel dieser Häresie in Aegypten hie und da vorkommen (S. Epiphan. haer. 31. n. 7), wie denn auch Theodoret die Valentinianer noch nicht als ganz ausgestorben und verschollen ansieht (Theodoreti haeret. fab. lib. II. Praef.). Vgl. über Valentin und sein häretisches System die ausgezeichnete Dissertatio I. Massueti in dessen Ausgabe der Opera S. Irenaei. Paris 1710. Venetiis 1734. fol. [Feßler.]

Valerianus, Bischof und Schriftsteller zur Zeit Papsts Leo I. Bei Gennadius, Isidor und andern Patrologen kommt er nicht vor. Er war Bischof von Cemele (Celle, Comelle — Cemeliensis —), einer Stadt in den Seealpen, die noch zu Frankreich gehörte, und unter dem Erzbisthum Embrodunum stand. Leo I. verlegte diesen Bischofssitz nach dem nahen Nizza. Valerian wird in zwei Briefen Leo's I. an gallische Bischöfe, und in einem Briefe dieser Bischöfe an Leo I. genannt (Opp. I. 998; 1110; 1136 — auch in der Ausgabe von Migne — t. 54). Dieser Valerian wohnte im J. 439 einer Synode von Rhiez an; und unterschrieb den erwähnten Brief an Leo I. noch im J. 451, worauf er mit den andern im J. 452 die Antwort erhielt. In dem Streite zwischen Theodor von Frejus und dem Abte Faustus von Rhiez, damals von Lerins, über die Exemtion dieses Klosters stand er auf Seite Lerins — zwischen 449 und 455. Sein Todesjahr ist unbekannt. — Dem Valerian werden 20 Sermones meist practischen und ascetischen Inhalts, zugeschrieben; sodann epistolae ad monachos de virtutibus et ordine disciplinae apostolicae. Eine Ausgabe seiner Werke hat Sirmond besorgt, eine andere Raynald. Letzterer hat auch eine ausführliche Apologia pro S. Valeriano etc. geschrieben. — Außerdem erschienen Valerians Werke mit denen des Petrus Chrysologus auch 1742. Gallandi, bibl. max. t. X. 1774. — Sirmonds und Raynald's Ausgabe, zugleich mit Petrus Chrysologus und Nicetas, steht bei Migne Patr. t. 52 (1845). Voran stehen Prolegomena von Sirmond, Gallandi, Schönemann, p. 682—692; es folgen die 20 Homilien, p. 756; der Brief an die Mönche, bis p. 758; endlich Raynald's obige Apologie, p. 758—836. [Gams.]

Valerianus, römischer Kaiser. P. A. Licin. Valerius Valerianus einem edeln Geschlechte entsprossen, widmete sich nach der Sitte seiner Zeit frühe dem Dienste der Waffen. Im Felde wurde er von Kaiser Decius im Jahr 251 zu der von ihm erneuerten Würde eines Censors berufen. Als der Kaiser mit seinem Sohne bald darauf in einer Schlacht gegen die Gothen blieb, wurde Trebonianus Gallus von den Legionen als Herrscher ausgerufen. Der schimpfliche Frieden, welchen er mit den Gothen abschloß, bestimmte den Statthalter von Illyricum, Aemilius Aemilianus, sich zu empören und sein Heer gegen Gallus nach Italien in Bewegung zu setzen. Jetzt (253) ließ dieser an Valerian als derzeitigen Landeshauptmann von Rhätien und Noricum den Befehl ergehen, mit seinen Streitkräften wider den Empörer ins Feld zu rücken. Valerian unterzog sich diesem Auftrag mit hingebender Treue, fand aber, da er zu spät kam, um den Kaiser retten zu können, nur Gelegenheit, ihn zu rächen. Die Armee des Aufrührers wurde durch die überlegene Stärke Valerians so in Schrecken gesetzt, daß sie den Mann, welchen sie kaum noch auf den Schild erhoben hatte, fallen ließ und wahrscheinlich ermordete. Nunmehr ward Valerian als ein kluger, erfahrner und durch Verdienste ausgezeichneter Mann auf den Thron der Cäsaren erhoben. Die römische Welt mußte auf den neuen Kaiser um so größere Erwartungen setzen, als im Augenblicke eben ein kraftvoller und umsichtiger Herrscher vonnöthen war. Germanische Völker, Franken, Alemannen, Gothen brachen von allen Seiten

über die Grenzen des Reiches und im Osten wurde Syrien von den Persern angefallen. War es unter solchen Umständen für den bereits bejahrten Kaiser ein wahres Bedürfniß einen tüchtigen Mitregenten zur Seite zu haben, so versah es freilich Valerian ganz und gar darin, daß er bei dieser Wahl sein Familieninteresse den Ausschlag geben ließ und seinen jungen weichlichen und ausschweifenden Sohn Gallienus zu dieser höchsten Würde des Reiches erhob. Dazu kam, daß der Kaiser selbst sich den schwierigen Verhältnissen der Gegenwart keineswegs gewachsen erwies. Hätte also seine Regierung in friedlichern Zeiten eine dem Reiche heilsame und gesegnete werden können, so wurde sie unter der Wucht und Schwere der obwaltenden Verhältnisse nichts als eine Kette ununterbrochener Unfälle und nahm das beklagenswertheste Ende. Valerian übertrug den Schutz des Westens seinem Sohne, während er selbst ins Morgenland eilte, um den Persern die Spitze zu bieten. Aber statt den Feind siegreich zurückzuschlagen, ward der Kaiser wahrscheinlich durch eine Reihe von Unvorsichtigkeiten, Fehlern und selbstverschuldeten Unfällen in die grausame Nothwendigkeit versetzt, sich im Jahre 259 an die Perser zu ergeben, welche den Gefangenen 10 Jahre lang bis zu seinem Tode in Haft behielten und aufs grausamste behandelten. Noch erübrigt, über das Verfahren Valerians gegen die Christen zu sprechen. Anfänglich hatte der Kaiser sich den Christen günstig erwiesen, aber im Jahre 257 begann er dieselben zu verfolgen. Diese Verfolgung war zuerst eine unblutige. Es sollten die Christen nur, wie schon die Verfolgungen der letzten Zeit bezweckt hatten, ihrer Hirten und Lehrer, insbesondere der Bischöfe beraubt werden. Außerdem wurden ihnen die Gemeindeversammlungen verboten. Die Verfolgung erreichte ihr zweites Stadium damit, daß nicht nur Presbyter und Bischöfe, sondern auch Laien — unter ihnen selbst Weiber und Kinder — ohne Zweifel deßwegen, weil sie Versammlungen oder Gottesäcker der Christen gegen das Verbot besucht hatten, körperlich mißhandelt, in Gefängnisse geworfen oder zur Arbeit in die Bergwerke verurtheilt wurden. Aber diese gewaltsame Lostrennung vermochte das Band der geistigen Gemeinschaft zwischen Hirten und Herden so wenig zu zerreißen, daß es dadurch nur um so enger und fester geknüpft wurde. Dazu kam, daß eben solche Verbannte die Kunde des Evangeliums auch in Gegenden verbreiteten, in welche bis jetzt noch keine Sendboten des göttlichen Wortes gedrungen waren. Nunmehr glaubte Valerian härtere Maßregeln ergreifen zu müssen, oder die Verfolgung trat in ihr drittes Stadium damit ein, daß der Kaiser 258 ein Edict ergehen ließ, welches Bischöfe, Priester und Diaconen sogleich hinzurichten gebot. Um hauptsächlich der weitern Verbreitung des Christenthums unter den höhern Ständen zu wehren, wurden ferner Senatoren und Ritter mit dem Verlurst ihrer Güter und Würden bedroht; blieben sie auch dann noch standhaft im Bekenntnisse des Namens Jesu, so sollten sie am Leben gestraft werden. Gütereinziehung und Verbannung wurde auch über christliche Frauen von Stande verhängt und rücksichtlich der im kaiserlichen Hofdienste stehenden Christen, der Sklaven und Freien, bestimmt, daß sie als Eigenthum des Kaisers behandelt und gefesselt zu den Arbeiten auf den kaiserlichen Gütern vertheilt werden sollten. So kam es, daß zu Rom Papst Sixtus mit vier Diaconen am 6. August 258 den Reigen derjenigen Christen eröffneten, welche in dieser Verfolgung die Palme des Martyriums errangen. Die Statthalter der Provinzen ließen die Christen zuerst in Ruhe, bis das die Verfolgung anbefehlende Edict des Kaisers auch ihnen zukam. Namentlich wissen wir dieß von Galerius Maximus, Proconsul von Africa, welcher die grausamen Befehle seines Herren mit gefügiger Willfährigkeit zur Ausführung brachte, und nicht nur den heiligen Cyprian Bischof von Carthago, sondern 153 Christen zu Utika mit einander hinrichten ließ. Diese Verfolgung endigte mit der Regierung Valerians. Denn kaum hatte sein Sohn Gallienus die Alleinherrschaft bekommen, als er den Christen Religionsfreiheit gewährte und alle unter der vorigen

Regierung confiscirten Güter zurückgab. Dieß kam jedoch zunächst nur den Christen im Occidente zu statten. Im Morgenlande hatte sich Macrianus zum Kaiser aufgeworfen. Dieser dem Heidenthum eifrig ergebene Mann, auf welchen ohne Zweifel die Hauptschuld davon fällt, daß Valerian von dem Grundsatz der Toleranz gegen die Christen abgegangen war, setzte nach seiner Usurpation die Verfolgung der Christen auf den Grund der Erlasse Valerians fort. So geschah es, daß das den Christen günstige Edict des Gallienus in den morgenländischen Provinzen erst im Jahre 261 nach Macrians Niederlage zur Ausführung gebracht werden konnte. [Allgayer.]

Valesius, Heinrich (Henri de Valois), der berühmte Kritiker und Herausgeber der alten Kirchenhistoriker, war geboren zu Paris den 10. September 1603 und entstammte einer nicht unbedeutenden Familie. Der Vater sandte ihn mit dem älteren Bruder Carl ins Colleg der Jesuiten nach Verdun, wo diese Väter damals eine vielbesuchte Unterrichtsanstalt unterhielten. Denn in Paris zu unterrichten, war ihnen damals durch das Parlament verboten. Schon hier zeichnete sich Valesius so sehr durch seine großen Anlagen und diesen entsprechende Fortschritte aus, daß man Bedeutendes von ihm erwarten konnte. Immer trug er bei den Prüfungen die ersten Preise davon. Der Lehrer erkannte ihm um seiner schriftlichen Arbeiten willen ein besonderes Lob zu, die Mitschüler bewunderten ihn. Im J. 1618 durften die Jesuiten ihre Schulen zu Paris wieder eröffnen, und Valesius wurde nun auch von seinem Vater dorthin berufen, um in ihrem Colleg, das auch dort den Namen des Collegs von Clermont trug, die Schulen zu besuchen. Hier blüheten damals Jacob Sirmond und Dionys Petavius (s. diese A.) diese großen Zierden der Societät Jesu und der Gelehrten-Republik überhaupt. Mit beiden kam er hier in innige Beziehungen, die er bis zu deren Lebensende unterhielt. Petavius war ein Jahr lang sein Lehrer in der Rhetorik, den Sirmond besuchte er oft, um von ihm zu lernen, ihm sich mitzutheilen. In seinem 19. Jahre verließ er das Collegium und ging nach Bourges, um da nach seines Vaters willen die Rechte zu studiren und wurde nach seiner Rückkehr beim höchsten Pariser Gerichtshofe in die Zahl der Advocaten aufgenommen. Sieben Jahre lang bekleidete er diese Stelle. Da sie aber seiner Neigung, die immerdar den freien Wissenschaften gehörte, nicht zusagte, und außerdem ihm wenige Aussichten eröffnete, so verließ er trotz des Widerstrebens seines Vaters diese Laufbahn, um ganz und ungetheilt den Studien, besonders den classischen zu leben, denen er niemals ganz ungetreu geworden war. Von allem Umgange mit der Welt abgeschlossen lebte er von da an ganz in seinen literarischen Beschäftigungen. Nur 2 Mal in der Woche verließ er sein Studirzimmer, des Sonntags, um in die Kirche zu gehen, einmal unter der Woche, um seine Freunde zu besuchen, die er unter den gelehrtesten Männern der Hauptstadt zählte. Jedesmal erschien er dann regelmäßig zur bestimmten Stunde im Colleg von Clermont, um Sirmond und Petavius zu besuchen, bei denen immer über gelehrte Gegenstände gesprochen wurde. Ein schönes Denkmal hat Valesius diesen beiden Gelehrten gesetzt in den herrlichen Lobreden, womit er nach ihrem Tode ihr Angedenken feierte. Wie hoch er, dem in solchen Dingen gewiß ein Urtheil zustand, insbesondere den großen Petavius verehrte, mag besonders der Schluß dieser seiner classischen Lobrede zeigen, wo er denselben als einen Mann preist, der da verdiene mit Hieronymus, Basilius, Gregorius und den andern großen Kirchenschriftstellern verglichen zu werden, da er außerordentliche Gelehrsamkeit mit eben so großer Heiligkeit des Lebens verbunden habe (vergl. Oratio in obitum Dion. Petavii et Orat. in obit. Jacobi Sirmondi enthalten in: H. Valesii emendationum libri quinque et de critica libri duo etc. Amstelodami, 1740). Außer den beiden genannten Männern zählte er noch die Gelehrten Nic. Rigaltius, Hieron. Bignon u. A. zu seinen Freunden. Im J. 1634 erschien sein erstes Werk: Excerpta Polybii, Diodori Siculi, Nicol.

Damasceni, Appiani Alexandrini etc. ex collectaneis Constantini Porphyrogeniti. Paris. 1634. Das Manuscript, welches Valesius seiner Arbeit zu Grunde gelegt hatte, war ein Sammelwerk, auf Befehl des Kaisers Constantin Porphyrogenitus angelegt, welches Auszüge aus den genannten Schriftstellern enthielt. Nicolaus Peinescius hatte es von cyprischen Mönchen erkauft und nach Paris gesandt, wo es unbenützt liegen blieb, bis Valesius die mühsame Arbeit unternahm, die bisher noch unbekannten Excerpte ins Lateinische zu übertragen und mit gelehrten Anmerkungen herauszugeben. Das zweite literarische Werk, welches diesem folgte, war eine critische Ausgabe des Geschichtswerkes von Ammianus Marcellinus mit erläuternden Bemerkungen. Paris 1636. Durch diese gelehrten Arbeiten war sein Name bekannt geworden, und es knüpften die gelehrtesten Männer des In- und Auslandes Verbindungen mit ihm an. Er konnte Männer wie Hugo Grotius, Launoi, den Cardinal Barberini, Lucas Holstenius, Leo Allatius, Salmasius, Heinsius Nicol., Usserius, d'Achery, Mabillon u. A. seine Freunde nennen. — In Folge der Zeit wurde sein ohnedieß schon von Geburt aus kurzes Gesicht so geschwächt, daß er sich in die Nothwendigkeit versetzt sah, seine Studien ganz aufzugeben. Bereits hatte er das rechte Auge verloren, das andere wollte den Dienst nicht mehr thun, und einen Vorleser zu halten, reichten seine Mittel nicht aus. Da trat ein treuer Freund dazwischen und vermittelte ihm, unter der Bedingung, daß er dem Gönner seine wissenschaftlichen Arbeiten mittheile, eine Pension von dem Präsidenten Memmius (des Mesmes), um davon einen Vorleser zu besolden. Mit neuem Eifer warf sich jetzt Valesius auf seine Studien und besonders waren es die alten Kirchenhistoriker Eusebius, Socrates, Sozomenus, mit denen er sich jetzt beschäftigte — eine Arbeit, die ihm bald sehr zu Statten kam. Unterdessen hatte im J. 1650 Christina von Schweden den Thron ihres Vaters bestiegen. Valesius begrüßte sie in einer schönen Lobrede und erhielt dafür das Versprechen einer glänzenden Belohnung und der Berufung an ihren Hof. Aber eine ruhmredige, aus Selbstüberhebung hervorgegangene Aeußerung des Valesius vereitelte diese Hoffnung, was indessen für die Wissenschaft wohl als ein Gewinn zu betrachten ist. Denn bald darauf erhielt er von dem Erzbischofe Charles Montchal von Toulouse im Namen des französischen Clerus den Auftrag, eine Ausgabe der alten griechischen Kirchenhistoriker zu veranstalten. Zuerst war dieses Geschäft dem Erzbischof selbst übertragen worden, und derselbe wollte bereits unter andern Hilfsmitteln auch den gelehrten Valesius nach Toulouse kommen lassen, ut — wie Adrian, der Bruder des Henricus sich ausdrückt — magna in re magno adjutore tacitus uteretur. Aber Valesius ging nicht und als Montchal bald darauf durch anderweitige Geschäfte sich verhindert sah, so stellte er den Antrag, dem Valesius das Ganze zu übergeben. Die französischen Bischöfe, die im J. 1650 zu Paris versammelt waren, genehmigten den Vorschlag und warfen dem Valesius zur Belohnung eine Pension von jährlich 600 Livres aus, wozu sie a. 1670 noch 200 Livres fügten. Im J. 1659 erschien, den Bischöfen von Frankreich dedicirt, die bis jetzt vortrefflichste Ausgabe der Kirchengeschichte des Eusebius, dann seiner 4 Bücher de vita Constantini mit seinem Panegyricus und der Oratio Constantini ad Sanctos. Paris 1659. fol. Neben dem griechischen Text des Eusebius lief eine treffliche, von Valesius selbst gefertigte lateinische Uebersetzung her. Dem Ganzen war ein gelehrter Commentar über die Gebräuche der alten Kirche und mehrere gelehrte Dissertationen (de Donatistis, de anastasi, de translatione LXX interpretum, de Rosweidi Martyrologio Romano) beigegeben. Dem gelungenen Werke folgte bald die Anerkennung seines Königs, der ihn unter die Zahl seiner Historiographen aufnahm und eine jährliche Pension von 1200 Livres beifügte. Im J. 1664 hatte der 60jährige Valesius, der bisher ehelos mit Müttern und Geschwistern zusammengelebt noch den allerdings sehr befremdlichen Einfall ein ganz junges Mädchen zu heirathen, was

ihm von Vielen sehr verdacht wurde. Doch hemmte dieß den Fortgang seiner literarischen Arbeiten nicht und er arbeitete fortgesetzt mit Anstrengung an seiner Ausgabe der Kirchenhistoriker: es erschien im J. 1668 die Kirchengeschichte des Socrates und des Sozomenus ebenfalls mit lateinischer Uebersetzung, gelehrten Bemerkungen und Dissertationen über Athanasius d. Gr., über Paulus den Bischof von Constantinopel und über den 6. Canon des Concils von Nicäa. Diesem folgte 1673 die Ausgabe des Theodoretus, Evagrius mit Excerpten aus Philostorgius und Theodor Byzantius dem Lector. Nach Vollendung dieser äußerst schätzbaren Arbeit wollte Valesius an die Ausgabe der lateinischen Kirchenhistoriker gehen: Sulpicius Severus, Toranus Rufinus, die historia tripartita des Cassiodor, Liberatus Diaconus und einige Andere sollten den Griechen folgen. Aber der Tod hat die Ausführung dieses Vorhabens vereitelt. Ein anderes seiner Werke „de legibus atticis“, das er bereits vollendet hatte, ist niemals veröffentlicht worden, da dem Verfasser Samuel Petit mit seinem Buche über den gleichen Gegenstand zuvorkam. Nach seinem Tode gab der jüngere Burmann verschiedene seiner kleineren, auch mehrere noch unedirte Werke heraus, unter dem bereits aufgeführten Titel: Valesii emendationum libri V, de critica libri duo etc. Valesius starb mit den Sacramenten der Kirche versehen fromm und ergeben den 7. Mai 1676. Was den Privatcharakter des Mannes betrifft, so waren darin einem an sich offenen und geraden Wesen mehrere sehr liebenswürdige Züge beigemischt. Die Gelehrtenuntugend der literarischen Unduldsamkeit, der Selbstüberschätzung, des Eigensinnes besaß er in ziemlichem Grade. Daneben war er menschenscheu, wortkarg und kein Mann von gewinnenden Formen. Wenn er Jemanden in dem, öfters ungegründeten, Verdacht des Plagiats hatte, oder in einem Werke, wozu er irgend einen guten Rath gegeben, seiner nicht belobend gedacht sah, so vergaß er das nicht leicht. Bei dem Allem war der Kern seines Wesens gut und edel. Sein ganzes Leben hindurch zeigte er immer ein wahrhaft religiöses Gemüth. Selten ließ er die hohen Feste des Jahres vorübergehen, ohne die hl. Sacramente zu empfangen. Regelmäßig ging er Sonntags in die hl. Messe. Sein Grundsatz war, die Sonn- und Festtage müsse man mit Gebet, nicht mit Studien hinbringen. Einige Jahre vor seinem Tode ging er häufiger als sonst in die Kirchen, sich einen guten Tod zu erbitten. Mußte er wegen Krankheit zu Hause bleiben, so ließ er sich aus den Reden des hl. Bernardus, die er über die Reden aller übrigen Väter hochschätzte, vorlesen. Die Priester ehrte er hoch sein Leben lang, was er öfters während seines Lebens, auch noch sterbend versicherte. Das habe ich deßwegen besonders angemerkt, sagt sein Bruder Adrian, quod religio et exacta dierum festorum observatio raro creditur in eruditis reperiri. Daß Valesius sich überzeugt hielt, wie er nicht bloß durch seine Ausgaben der Kirchenschriftsteller, sondern auch durch seine vom theologischen Gebiet entfernt liegenden classischen Studien der Kirche von Nutzen sei, dürfen wir wohl mit Sicherheit daraus entnehmen, daß er dem Petavius in seiner Oratio funebris nachrühmt, er habe diejenigen, welche er für befähigt hielt, zu den classischen Studien außerordentlich ermuntert, um den Protestanten, die sich damals schon rühmten, daß sie hierin excellirten, die Palme nicht allein zu lassen. Es war deßhalb, fährt er fort, des Petavius eifrigstes Bestreben, auch hierin tüchtige Leute heraufzuziehen, ut haberet, quos adversariis nostris etiam in hoc genere studiorum opponeret. Gewiß ein beachtenswerther Wink auch für unsere Zeit! Vgl. das Leben des Valesius von seinem Bruder Adrian beschrieben in den oben genannten „H. Valesii emendationum libri quinque etc.“ auch in „vitae selectorum aliquot virorum etc.“ (von Bates), Londini 1681 in 4. enthalten. Auch Adrian selbst, der Bruder des Heinrich, hatte als Gelehrter einen Namen. Wir haben von ihm: 1) Gesta Francorum, seu rerum francicarum, tom. I—III. Paris 1646—58. Die Geschichte von Frankreich von 254—752 enthaltend; 2) disceptatio de basilicis, quas primi

Francorum reges condiderunt etc. Paris 1658. — Disceptationis de basilicis defensio adv. Launoii de ea judicium. Paris 1660. 3) Carmen panegyricum de laudibus Berengarii Aug. et Adelberonis episc. Laudunensis, ed. Hadr. Vales. Paris 1663. 4) Notitia Gall. ordine literarum digesta. Paris 1676. Hadrian starb 1692. [Kerker.]

Valette, Jean Parisot de la, Großmeister der Johanniter auf Malta, verdient wegen seiner heldenmüthigen Vertheidigung eines der wichtigsten Bollwerke des christlichen Abendlandes, als Retter eines großen Theiles der Christenheit, als Vertheidiger des Glaubens auch von der Kirchengeschichte gepriesen zu werden. Geboren im J. 1494 aus einer sehr alten Familie war er bald in den Orden der Johanniter eingetreten und hatte sich durch seine kühnen Streifzüge, die er auf den Galeeren des Ordens an die Küsten des Mittelmeeres machte, so ausgezeichnet, daß er der Schrecken der Ungläubigen war. Im J. 1557 nach dem Tode des Claude la Saugle wurde er zum 48sten Großmeister des Ordens ernannt. Bald beseelte der Geist des frommen und heldenmüthigen Vorstehers den ganzen Orden. In Zeit von 5 Jahren waren 50 große Schiffe den Türken abgenommen, ungerechnet die große Anzahl der kleineren, die in die Hände der Malteser gefallen waren. Das erregte den Zorn des Sultan Soliman aufs Höchste. Er schwur Malta den Untergang. Den 18. Mai 1565 erschien die türkische Flotte auf der Höhe vor Malta. Sie bestand aus 159 Schiffen, mit 30,000 Janitscharen und Spahis bemannt, denen aber später noch etliche Male Verstärkung zugeführt wurde. 4 Monate lang dauerte nun die Belagerung der Veste von Malta unter den größten Gefahren für die Christen, die man allerwärts her ohne Hilfe gelassen hatte. Es schien oft, als lasse sich die Veste nicht mehr halten gegen den Andrang des wüthenden Feindes. Aber der heldenmüthige Großmeister sprach: „kann ich in dem Alter von 71 Jahren eines glorreicheren Todes sterben, als wenn ich mit meinen Brüdern im Dienste Gottes und für die Vertheidigung der hl. Religion unterliege?“ Und solche Gesinnung wußte er Allen den Seinen einzuflößen. Ihr konnte selbst der türkische Fanatism nicht Stand halten. Sie mußten nach 4 Monaten die Belagerung aufheben, nachdem sie einen Verlust von 20,000 Mann vor den Mauern der Veste erlitten hatten. Ganz Europa jauchzte dem Helden zu, der allein auf seine Kraft gestützt das christliche Abendland von der unmittelbaren, äußerst gefahrvollen Nähe seines Erbfeindes befreit und die Länder Unteritaliens von der drohenden Unterjochung gerettet hatte. La Valette starb den 21. Aug. 1568. Vgl. Thuanus, historia sui temporis ad ann. 1565. — Ein anderer La Valette ist uns aus der Geschichte des Jesuitenordens bekannt als der Mann, der durch seinen gegen die Ordensregeln und das Verbot Benedicts XIV. geführten Handel die nächste äußerliche Veranlassung zum Sturze der Jesuiten in Frankreich gegeben. Es ist darüber bereits im Art. „Jesuiten“ gehandelt. [Kerker.]

Valla, Laurentius, s. Laurentius Valla.

Vallombrosa. Der Stifter des Ordens von Vallombrosa war der hl. Johannes Gualbertus, welcher von einem vornehmen florentinischen Geschlecht abstammte. Bereits zum Jüngling herangereift erhielt er von seinem Vater den Auftrag, an dem Mörder eines Verwandten die Blutrache mit Anwendung aller Mittel zu vollziehen. Unvermuthet traf Joh. Gualbertus seinen Gegner am grünen Donnerstag in der Nähe von Florenz an einem Orte, wo er ihm nicht zu entrinnen vermochte. Dadurch ebenso überrascht als erfreut, war er bereits im Begriff demselben den Degen durch den Leib zu rennen, als ihn jener mit kreuzweise über einander gelegten Armen und um der Liebe Christi willen anflehte, seines Lebens zu schonen. Durch diese Rede und Geberde des Bittenden wurde Joh. Gualbertus nicht nur augenblicklich entwaffnet und versöhnt, sondern im innersten Grunde des Herzens dergestalt ergriffen, daß er sich in die nahgelegene Benedictinerabtei S. Miniate

begab, fest entschlossen der Welt zu entsagen und sich ganz und gar seinem Herrn und Gott zu weihen. Es war umsonst, daß der Abt des Klosters ihm die ganze besonders für einen Mann seines Standes und Alters beschwerliche Strenge des mönchischen Lebens vor Augen hielt, daß auch der Vater sich dem Vorhaben des Sohnes mit aller Entschiedenheit widersetzte. Joh. Gualbertus blieb standhaft und erlangte am Ende Zustimmung und Segen des Vaters nebst der Ermahnung, in dem neugewählten Stande die höchste Vollkommenheit anzustreben. Diese Worte des Vaters fielen auf einen überaus fruchtbaren Boden. Joh. Gualbertus gab schon während seines Probejahres ein so hervorleuchtendes Beispiel christlicher Tugend, daß er bald nach zurückgelegtem Noviciat von seinen Mitbrüdern zum Nachfolger des eben mit Tode abgegangenen Abtes erwählt wurde. Aber der innere Zug nach größerer Einsamkeit und strengerer Lebensweise als in S. Miniate beobachtet wurde, bewog unsern Joh. Gualbertus, dem Verlangen seiner Mitbrüder sich nicht bloß aufs standhafteste zu widersetzen, sondern auch seinen bisherigen Aufenthaltsort zu verlassen. Nachdem er mehrere Klöster besucht und namentlich in Camaldoli einige Jahre verweilt hatte, ohne zu finden was er suchte, kam er endlich im Jahre 1038 an einen Ort, welcher Aqua Bella hieß. Dieser Ort, in der Mitte zwischen der Einöde von Camaldoli und Florenz gelegen, war ein einsames von den Gebirgen des Apennins rings beschattetes Thal, welches dem Joh. Gualbertus so wohl gefiel, daß er daselbst zu bleiben und mit den von verschiedenen Seiten her ankommenden Schülern, Clerikern und Laien sich anzusiedeln beschloß. Zu dem Ende wurde unserem Heiligen Aqua Bella, welches er nunmehr nach der Natur und Beschaffenheit der Gegend Vallombrosa nannte, von Itta, Aebtissin von S. Ellero mit allen dazu gehörigen Wiesen, Weinbergen und Waldungen gegen einen an die Kirche von S. Ellero zu entrichtenden Jahreszins von einem Pfund Oel und Wachs abgetreten. Anfangs erbauten Joh. Gualbertus und seine Genossen abgesonderte Zellen, so daß ihre Gründung mehr die Gestalt einer Eremitage als eines Cönobiums hatte und lange den Namen der Eremitage von Vallombrosa beibehielt. Joh. Gualbertus wurde trotz des heftigsten Widerstrebens zum ersten Abte gewählt. In dieser Eigenschaft hielt er mit aller Energie darauf, daß die Regel des hl. Benedict ihrer ganzen Strenge, besonders rücksichtlich der Clausur beobachtet wurde. Zu dem Ende war er sehr vorsichtig bei der Aufnahme und den Prüfungsarten derjenigen, welche als Mitglieder seiner Genossenschaft eintreten wollten. Dieß hatte zwei Folgen. Die eine war der so schnell sich verbreitende Ruf von Vallombrosa, daß Joh. Gualbertus sich genöthigt sah, mehrere neue Klöster zu erbauen oder bereits vorhandene nach dem Muster von Vallombrosa zu reformiren; die andere Folge bestand darin, daß die Güter des Ordens sich durch Schenkungen sehr bald und bedeutend vermehrten. Dadurch wurde der hl. Joh. Gualbertus veranlaßt, eine neue Einrichtung zu treffen. Zur Besorgung der Temporalien nahm er in seine Genossenschaft Laienbrüder auf, welche dieselben Gelübde beobachteten wie die eigentlichen Mönche, nur daß sie eine etwas verschiedene Kleidung trugen und wegen ihrer Arbeiten nicht zu dem strengen Stillschweigen dieser verpflichtet waren. Dieß ist das erste erweisliche Beispiel von Laienbrüdern, welche unter dem Namen der fratres conversi erscheinen, während die eigentlichen Mönche, aus Priestern oder solchen Männern bestehend, welche geeigenschaftet waren, es zu werden, den unterscheidenden Namen der Väter (patres) bekamen. So nützlich aber auch anfangs die Laienbrüder sich in ihren Beschäftigungen erwiesen, so muß doch bemerkt werden, daß sie in der Folgezeit Vieles zur Verschlimmerung der Klosterdisciplin beitrugen. Erst nach dem Tode des hl. Joh. Gualbertus finden wir im Orden von Vallombrosa auch Laienschwestern, welche allem Anschein nach nicht durch die eigentlichen Gelübde des klösterlichen Lebens gebunden, sondern bloß dazu verpflichtet wurden, eine Art von Profession in die Hände des Abtes abzulegen, und unter der

Direction der Ordensgenerale die Hauswirthschaft zu besorgen. Sie erhielten sich nicht über ein Jahrhundert und wurden, wie es scheint, wegen ihres Aergerniß erregenden Wandels wieder abgeschafft. Wie aber der hl. Joh. Gualbertus das Mönchsthum zu dem strengen Ernste seiner ursprünglichen Bestimmung und Einrichtung zurückzuführen strebte, so war er gleicherweise bemüht, zur Reformation der Kirche überhaupt nach besten Kräften beizutragen. Daher erklärte er sich als entschiedener Gegner eines der Hauptübel jener Tage, der so allgemein gewordenen Simonie. So kam er nebst seinem Orden in Streitigkeiten mit dem eben jener Sünde angeklagten Bischof Peter von Florenz. Dieser ließ um seine Gegner zum Schweigen zu bringen, das von Joh. Gualbertus gegründete Kloster S. Salvi nächtlicherweile überfallen, ausplündern und in Brand stecken. Dadurch wurde aber der Abt und Orden von Vallombrosa so wenig eingeschüchtert, daß er vielmehr beschloß, den Bischof von Florenz im J. 1063 auf dem Concil zu Rom bei Papst Alexander II. zu verklagen. Konnte die der Reformation der Kirche zugewendete Partei ihren Zweck im vorliegenden Falle vorerst noch nicht erreichen, wurde Peter dadurch und durch den Schutz Gottfrieds, des Herzogs von Toskana, nur um so trotziger und kühner, so brach dagegen mittlerweile ein Aufstand zu Florenz aus. Das Volk strömte in großen Massen nach dem nahegelegenen dem Orden von Vallombrosa angehörigen Kloster Settimo und bat die Mönche, ihre Klage gegen den Bischof von Florenz durch die Feuerprobe zu beweisen. Als ein Mönch Namens Peter die Probe des Gottesurtheiles bestand ohne Schaden zu nehmen, ward bei dem Papste durch Volk und Clerus von Florenz das Gesuch erneuert, den genannten Bischof als einen der Simonie Ueberwiesenen abzusetzen. Es geschah. Der Orden von Vallombrosa aber kam durch dieses Gottesurtheil, in Folge dessen der Mönch Peter den Beinamen des Feurigen (Ignitus) erhielt, in so große Achtung, daß Peter nachher von Papst Gregor VII. zum Cardinal und Bischof von Albano erhoben wurde. Nachdem der hl. Joh. Gualbertus in seinem Theile zur Vertilgung der Simonie treulich mitgeholfen, verwendete er alle Zeit und Mühe auf die weitere Leitung seines Ordens, bis er 1073 bei der Visitirung des Klosters Passignagno erkrankte und starb. Im J. 1193 wurde er von Papst Cölestin III. in die Zahl der Heiligen aufgenommen. Die ersten Generale des Ordens von Vallombrosa vermehrten die Stiftung des hl. Joh. Gualbertus so bedeutend, daß dieselbe 17 Jahre nach dem Tode des Stifters außer dem Stammhause schon 14 andere Klöster und Congregationen zählte und um die Zeit zu welcher Papst Innocenz III. auf den Stuhl Petri erhoben wurde, aus einer Vereinigung von mehr als 60 Klöstern bestand, von welchen manche nicht in Einöden sondern in den volkreichsten Städten lagen. Bis zum 17. Jahrhundert aber gingen aus dem Orden von Vallombrosa 12 Cardinäle, über 30 Bischöfe, mehr als 100 Heilige, Selige und Bischöfe hervor, während die Zahl der Schriftsteller keine geringere war (s. Hurter, Geschichte Innocenz III. Bd. IV. S. 163). Die Ordensgenerale wurden zuerst auf Lebenszeit ernannt, später für die Zeit von drei Jahren erwählt; gegenwärtig beträgt die Dauer ihres Amtes vier Jahre. Obgleich man gesagt hat, daß dieser Orden nie einer Reformation bedurft habe, so ist diese Behauptung doch unrichtig und wird schon durch die Thatsache widerlegt, daß man dem Orden mehrmals Generale aus andern Mönchscongregationen setzte. Fast 200 Jahre nach dem Tode des hl. Joh. Gualbertus wurden auch Frauenklöster mit dem Orden von Vallombrosa verbunden. Die Stifterin derselben war die hl. Humilitas. Sie war zu Faenza aus edelm Geschlechte geboren und nach einer sorgfältigen Erziehung wider den Drang ihres dem Klosterleben zugewendeten Herzens genöthigt worden, einen Edelmann zu heirathen, von welchem sie mehrere Kinder bekam. Da wurde ihr Gemahl von einer Krankheit befallen, welche ihn zwang, der ehelichen Gemeinschaft zu entsagen. Um diesen Entschluß besser halten zu können,

ging er in ein bei Faenza gelegenes Kloster regulirter Chorherren vom hl. Marcus von Mantua, während seine Gemahlin in die weibliche Abtheilung des Ordens eintrat und ihren bisherigen Namen Rosane mit dem von Humilitas vertauschte. Nach einiger Zeit verließ sie voll glühenden Verlangens nach Einsamkeit das Kloster wieder und schloß sich in eine kleine Zelle bei der Kirche von St. Apollinaris ein. Dort hielt sie sich 12 Jahre eingeschlossen und führte ein Leben voller Entsagungen. Nunmehr wurde die hl. Humilitas mehrfältig am meisten aber von Dom Plebano, dem damaligen General des Ordens von Vallombrosa, aufgefordert, ihre Abgeschlossenheit zu verlassen und ein Kloster zu bauen. Sie that es und bekam bald eine Menge von Schülerinnen, denen sie die Regel des hl. Benedict und die Satzungen von Vallombrosa auferlegte, dem General des Ordens Gehorsam gelobte und ihr Kloster seiner Gerichtsbarkeit unterwarf. Einige Jahre nachher erbaute sie bei Florenz ein zweites Kloster. Sie erreichte trotz ihrer unablässigen strengen Bußübungen ein Alter von mehr als 80 Jahren und starb im December 1310. Gegenwärtig besitzen die Jungfrauen dieses Ordens in Italien 8—10 Klöster. [Allgayer.]

Valois, Felix von, s. Trinitarier.

Vandalen, Christenthum bei den Vandalen, Vandalisches Reich in Africa, Vandalische Verfolgung der Katholiken, Sturz des Vandalischen Reiches. Der Name der Vandalen geht schon in die Urzeit der germanischen Völker zurück und ist deshalb auf so verschiedenartige Weise erklärt worden; wahrscheinlich hatte er ursprünglich eine allgemeine Bedeutung und bezeichnete muthmaßlich die ostsuevischen Völker auf dem Urgebiet der slavischen Völker, welch' letztere von den Teutschen stets nur Wenden genannt wurden (wie die östlichsten Slaven am Dnepr bei den dortigen Gothen den Namen der Anten führten); man nannte nämlich, scheint es, diese teutschen Völker als Germanen auf wendischem Gebiete Vandalen (Vindiler, Winiler). Sei dem wie ihm wolle, später führte ein einzelnes, bestimmtes Volk gothischen Stammes den Namen der Vandalen, und von diesen Vandalen ist hier die Rede. Als sie (in Verbindung mit Alanen, Sueven und andern germanischen Schaaren) am Ende des J. 406 von Pannonien hergezogen in Gallien einbrachen, lagen bald ganze Provinzen bis auf wenige Städte verödet, und was Feuer und Schwert übrig ließen, ging durch Hungersnoth zu Grund. Viele gallische Kirchen rühmen sich hl. Märtyrer, die damals der Grausamkeit und dem religiösen Fanatismus der Vandalen zum Opfer fielen; die Vandalen nämlich waren zwar größtentheils bereits Christen, aber leider arianische, indem sie durch die Westgothen entweder gleich bei der ersten Annahme des Christenthums oder bald darauf in den Arianismus verwickelt wurden, welcher sie trotz der Bibelübersetzung des Ulfilas in einem crassen Heidenchristenthum und in aller Uncultur und viehischen Rohheit stecken ließ, ja ihren ursprünglichen Charakter durch sein unwissendes, giftiges und im höchsten Grade verfolgungssüchtiges Pfaffenthum um Vieles verschlimmerte (s. d. Art. Fridigern, Gothen, Ulfila; vgl. d. Art. Burgunder, Chlodwig, Franken, Longobarden, Toledo), so daß sie überall, wohin sie kamen, ihre Wuth besonders auf die katholischen Christen und alles Katholische richteten. Nachdem sie drei Jahre schrecklich in Gallien gehaust hatten, brachen sie, und mit ihnen wieder große Schwärme von Alanen und Sueven, im September oder October 409 in Spanien ein und wiederholten auch hier die unerhörtesten Verheerungen, plünderten und verbrannten die Städte, verwüsteten die Früchte des Feldes, mordeten die Bewohner und was an Menschen noch erübrigte, wurde von der Pest und Hungersnoth dahingerafft; so schrecklich war die Verwüstung, daß die an den Fraß der Leichname gewöhnten Bestien selbst über die noch Lebenden herfielen und sie aufzehrten. Als sie auf diese Weise das Land gänzlich erschöpft hatten, mußte es ihnen doch einleuchten, daß es nicht immer so

fortgehen könne, und so entstand seit 411 zwischen Siegern und Besiegten allmälig ein besseres Verhältniß; die Barbaren, sagt Orosius (hist. VII. 41), leisteten den Besiegten den Eid des Friedens auf das Evangelium, legten ihre blutigen Schwerter weg und griffen zum Pfluge, und gerne boten die Spanier den Siegern die Hand, da sie unter der neuen Herrschaft nicht mit einer so unerschwinglichen Abgabenlast bedrückt wurden, wie unter der römischen. Vielleicht bekehrten sich jetzt auch manche Vandalen zum katholischen Bekenntniß; wenigstens schreibt Orosius (im J. 416—417), die Kirchen Christi (der Katholischen) seien mit Hunnen, Sueven, Vandalen, Burgundern angefüllt; jedenfalls sieht man aus dieser Stelle, daß es unter den Vandalen auch einige, wenn auch wenige Katholiken gab, die sich aber in der Folge beinahe ganz verloren. Wiewohl indeß zwischen den Spaniern und Vandalen ein friedlicheres Verhältniß sich angeknüpft hatte, so hörte doch keineswegs alle Bedrückung auf und war es wieder vorzugsweise der Arianismus der Sieger, welcher zu Härten und Grausamkeiten gegen die katholischen Spanier trieb; so z. B. plünderte Gunderich, der König der Vandalen, im J. 425 die Kirche von Hispalis und bedrückte die dortige katholische Geistlichkeit hart. — Nach Gunderichs Tod im J. 427 gelangte Genserich (s. d. A.) zur Regierung, ein natürlicher Bruder Gunderichs und von König Godegiskl mit einer Magd erzeugt; mit ihm beginnt die grauenhafte Glanzperiode der vandalischen Geschichte. Genserich soll in seiner Jugend katholisch gewesen sein (Idat. in chron. Olymp. 302), vielleicht von mütterlicher Seite her; als Regent huldigte er dem Arianismus und wurde der schrecklichste Verfolger der Katholiken; allerdings war er aber der kühnste und kräftigste aller barbarischen Könige, und wie Jornandes (s. d. A.) den mittelmäßig großen, hinkenden Mann beschreibt „animo profundus, sermone rarus, luxuriae contemptor;“ aber, setzt Jornandes hinzu, er war „ira turbidus, habendi cupidus, ad solicitandas gentes providentissimus, semina contentionum jacere, odia miscere paratus“ (de reb. Get. 33), Eigenschaften, die er während seiner ganzen Regierungszeit nie verleugnete. Diesen schrecklichen Mann mit seinen wilden Vandalen rief der beleidigte Feldherr und Statthalter Africas, der Comes Bonifazius 427 aus Spanien nach Africa hinüber (s. das Nähere hierüber bei Gibbon, C. 33). Freudig folgte Genserich dem Rufe, schiffte sich mit seinem ganzen Volke und mit zahlreichen Haufen von Alanen und Gothen ein und kam im Mai 429 in Africa an, wo er bald, unter furchtbaren Verwüstungen und erbarmungslosen Grausamkeiten gegen die römischen und katholischen Africaner, ein vandalisches Reich stiftete. Herzzerreißend ist das Jammerbild, das die vollgewichtigsten Zeugen, Victor von Vita, Possidius, Augustins Freund und Biograph, und der Bischof Capreolus von Carthago von den Greueln entwerfen, welche die Vandalen an den Africanern ausübten. Kein Alter, kein Geschlecht, kein Stand schützte vor der Wuth der Barbaren. Edle und gottgeweihte Jungfrauen wurden theils getödtet, theils zu Sclavinnen gemacht, geschändet, zum Abfall vom Glauben gezwungen. Eben so wenig Erbarmen fand das weiße Haar der Greise; Kinder wurden der Mutterbrust entrissen, auf den Boden zu todt geschleudert oder von den Füßen bis zum Kopf entzwei gerissen; je höher Jemand in Ansehen und Würden stand, desto entsetzlichere Schmach und Grausamkeit traf ihn; so wurden die vornehmsten Männer zu Bettlern und Sclaven gemacht, mit ungeheuren Lasten als wären sie Camele bebürdet und durch eiserne Treibstachel zum Gehen angetrieben, eine Marter, welche Vielen das Leben kostete. Dasselbe und noch mehr als die weltlichen Angesehenen und Reichen hatten die Priester und Bischöfe zu leiden. Der Bischof Papinian von Vita wurde mit glühenden Eisen gebrannt; der Bischof Mansuetus von Uricita erlitt den Feuertod; viele andere Bischöfe und Geistliche wurden durch andere schreckliche Martern gepeiniget oder getödtet, um von ihnen all ihr Privatvermögen und die Kirchenschätze zu erhalten. Und wie

gegen die Menschen, so verfuhren die Vandalen auch gegen Städte, Dörfer und Wohnungen, besonders gegen Kirchen, Klöster und Cömeterien; Alles wurde niedergebrannt oder verwüstet; feste und schwer einzunehmende Plätze durch Niedermetzlung ganzer Schaaren von Africanern und Anhäufung ihrer verwesenden Leichname um die Stadtmauern entvölkert; nur ein Paar Städte mit ihren bischöflichen Kirchen (Carthago, Cirta und Hippo Regius, wo der hl. Augustin im dritten Monat der Belagerung durch die Vandalen am 28. August 430 starb!) erhoben sich noch über die allgemeine Ueberschwemmung; bereits im J. 431 konnte die ökumenische Synode zu Ephesus von Seite der noch kurz vorher so blühenden africanischen Kirche kaum mit dem einzigen Diacon Bessula beschickt werden! — Allmälig setzte aber doch Genserich dem Schlachten, Sengen und Brennen seiner Vandalen Schranken, nicht weil ihn etwa ein Gefühl des Mitleides anwandelte, sondern weil es ihm zur Befestigung seiner Herrschaft nöthig schien; es wurde 435 zwischen den Römern und Vandalen Friede geschlossen, kraft dessen diese jenen Theil Africas zu Wohnsitzen erhielten, den sie bis jetzt erobert hatten, also wohl Byzacena, einen Theil der Provinz Carthago (ohne die Stadt) und den östlichen Theil von Numidien (s. Papencordt, Gesch. der Vandalenherrschaft in Africa, Berlin 1837. S. 71). Durch diesen Frieden gelangten nun die unter Roms Herrschaft gelassenen africanischen Kirchen, insoweit sie nicht durch vandalische Streifzüge beunruhiget wurden, zu einiger Ruhe. Allein im vandalischen Africa brach schon 437 die Verfolgung gegen die Katholiken wieder aus. Den Anfang machte Genserich mit vier vornehmen Spaniern, Arcadius, Probus, Paschasius und Eutychius, die er mit aus Spanien nach Africa genommen und an seinem Hofe bedienstet hatte; sie sollten jetzt das katholische Glaubensbekenntniß mit dem arianischen vertauschen, zogen aber Verbannung und Tod dem Abfalle vom Glauben vor; mit ihnen litt freudig der junge Paulillus, Bruder des Paschasius und Eutychius, Verbannung, Streiche und niedrigste Knechtschaft (Prosper in chron. ad a. 437). Sodann kam die Reihe an die Africaner; mehrere Bischöfe, unter ihnen der schon genannte Possidius, wurden ihrer Kirchen beraubt und verbannt. Ein unsterbliches Denkmal setzte sich damals der hl. Bischof Honoratus Antoninus von Constantinä durch seinen ächt apostolischen Mahnbrief an den oben erwähnten Arcadius, worin es heißt: „Fahre nur fort, um Christi willen Schmach zu dulden, freudig schaut dir Christus zu, freudig stehen dir die Engel bei, während die Rotte der Dämonen nach deiner Ferse lauert. Falle nicht, damit die jetzt trauernden bösen Geister sich nicht über dich freuen. Mit dir ist der gesammte Chor deiner Vorgänger, der Martyrer, sie vertheidigen und erwarten dich und halten dir die Krone entgegen. Und o, wie kurz währt der Kampf, wie lange die Zeit des Sieges! Höre nicht auf die Deinigen, könnten sie dich wohl ins Leben rufen, wenn du auch eines natürlichen Todes stürbest? Also bleibe standhaft und sieh weder auf Gattin, noch Familie, noch Reichthum zurück! Zwar streitet ein gefallener Erzengel wider dich, aber mit dir kämpft der Vater, Sohn und hl. Geist, fürchte daher nichts, ahme die Mutter der Machabäer nach, welche für Christus sieben Söhne und sich selbst opferte, streite für deine Seele, die entweder ewig leben oder auf ewig zu Grunde gehen wird. Bedenke ferner, alle deine Sünden wird dir Gott um dieses Kampfes wegen verzeihen. Und wie wirst du dich freuen, nach vollendetem Kampfe dich mit dem hl. Stephan im Himmel zu sehen und die Apostel Petrus und Paulus, die du als deine Fürsprecher anzurufen pflegtest, zu Freunden zu haben. Sogleich nach bestandenem Kampfe wird deine Seele Christum, und auch dem Leibe nach wirst du einst den Tag der Auferstehung und den Erlöser schauen. Wenn du aber fällst, ach, dann wird dich Niemand wieder gewinnen können. Und könnte dich Gott nicht gleich nach dem Falle sterben lassen? O kämpfe also, weniger werden die Qualen empfunden, die für Christus gelitten

werden! Ich beschwöre dich bei der Einheit der Trinität, für die du den Tod leidest, bewahre dein Herz und stärke es durch den hl. Geist, der über dich ausgehaucht worden ist, streite tapfer für die Reinheit der Taufe, welche du bewahren wolltest, kämpfe bis in den Tod, dadurch wirst du dir und auch Andern nützlich sein, denn du bist der Fahnenträger Christi, der Erste im Treffen, fällst du, so bist du am Falle der Andern nicht schuldlos, siegst du aber, so hast du für das Heil Vieler gekämpft und gesiegt. Stehe also fest im rechten Glauben, hat ja Christus so viel für dich gelitten, fürchte dich nicht, die katholische Kirche bittet zu Gott um deinen Sieg und erwartet dich als ihren Blutzeugen, um dich wie ihren Stephan zu ehren!" (s. Ruinart, hist. persec. Vand. p. II. c. 4). Solcher gottbegeisterten, todesmuthigen Worte bedurften aber auch die katholischen Africaner, um gestählt zu werden für die schrecklichen Drangsale, die im Gefolge der Eroberung Carthagos durch plötzliche und treulose Ueberrumplung (19. Oct. 439) über sie verhängt wurden, und welche sie auch, mit verhältnißmäßig sehr wenigen Ausnahmen, mit einer bewunderungswürdigen Standhaftigkeit und Glaubenstreue ertrugen, ein sprechender Beweis, wie tiefe Wurzeln das katholische Bekenntniß im Herzen der africanischen Kirche geschlagen hatte und wie übertrieben Salvians Klagen (in l. de gub. Dei) über die Irreligiosität und allgemeine moralische Versunkenheit der Africaner und namentlich der Carthaginenser seien; boten ja doch selbst Viele aus den vornehmsten Ständen, die früher wirklich kein christliches Leben geführt, das herrliche Schauspiel dar, daß sie eher Gut und Blut und Alles als das Kleinod des Glaubens opferten. Nachdem Genserich in Carthago eingedrungen, begann nach vandalischer Weise das Zerstörungs- und Vernichtungswerk. Den zügellosen Kriegsschaaren wurde erlaubt, sich in Rache und Habsucht zu sättigen; viele Gebäude wurden niedergebrannt oder in anderer Weise zerstört; namentlich ließen die Vandalen ihre Wuth an den Theatern und der prächtigen, mit kostbaren Säulen und Mauerwerken geschmückten, von der ehemaligen carthaginensischen Hauptgöttin Cölestis benannten Straße aus; gleiches Loos traf einen Theil der Kirchen, während die andern, all' ihres Schmuckes und Gutes beraubt, entweder den Arianern überlassen oder zu profanem Gebrauche bestimmt wurden. Wie verfuhr man aber erst gegen den Adel, die Senatoren, die Geistlichkeit und alle Wohlhabenden Carthagos, der proconsularischen Provinz und auch wieder in andern Provinzen! Ein Edict befahl jedem Einwohner von Carthago, alles Gold, Silber, Geschmeide und kostbare Geräth den königlichen Beamten auszuliefern, und der Versuch von seinem Vermögen etwas zu verhehlen, wurde als Hochverrath mit Folter und Tod bestraft. So kamen viele Bemittelte, Adelige und Senatoren um ihre Habe und da man ihnen auch ihre Ländereien nahm und unter die Vandalen vertheilte, da man ihnen ferner nur die Wahl zwischen Verbannung oder niedrigster Hörigkeit und Sclaverei übrig ließ, außer sie fielen vom Glauben ab, so erreichte ihr Unglück ein Höhenmaß, wie es in der Geschichte selten vorkommt. Rom, Italien und die morgenländischen Provinzen wurden mit einer Menge Verwiesener, Flüchtiger und Verhafteter aus den vornehmsten Ständen gefüllt, die in der Fremde von dem Almosen der Gläubigen leben mußten; zarte, edle Jungfrauen wurden als Sclavinnen verkauft, wie eine hl. Julia (s. die passio s. Juliae in Ruinart. persec. Vand. p. II. c. 5) und jene edle Jungfrau Maria, deren rührende Geschichte uns der berühmte Bischof Theodoret von Cyrus, ein besonderer Wohlthäter der africanischen Verbannten und Flüchtlinge, aufbewahrt hat (s. Theodoreti ep. 29, 36, 52, 53, 70, edit. Schulze, Halae 1772). Daß die katholischen Bischöfe und Geistlichen am meisten zu leiden hatten, versteht sich von selbst. Den Bischof Gundvultdeus von Carthago sammt einer großen Schaar Cleriker ließ Genserich von Allem entblößt auf lecke Schiffe setzen, damit sie auf dem Meere zu Grunde gingen, aber unversehrt landeten die hl. Bekenner zu Neapel; viele andere Cleriker traf das Loos

der Verbannung; unter allerlei Vorwänden, z. B. wenn sie bei den Predigten von Pharao, Nabuchodonosor, Holofernes u. dgl. Erwähnung thaten, wurden viele Bischöfe exilirt; starb ein Bischof, so durfte kein Nachfolger ordinirt werden. Völlig ausgerottet sollte also die katholische Kirche werden, das sieht man klar, und zu diesem Behufe wurde den Katholischen nicht einmal ein Plätzchen gegönnt, wo sie beten und das Opfer darbringen konnten, wie es ihnen auch verboten wurde, ihre Leichen unter Gebet und Psalmengesang zur Erde zu bestatten. — Genserich begnügte sich keineswegs damit, nur für die Africaner die Geisel Gottes zu sein; er hielt sich, wie ein Attila, für den gottgesandten Züchtiger der ganzen römischen Welt, ein Wahn, worin ihn seine arianischen Bischöfe und Pfaffen bestärkten, und der mit seiner unersättlichen Habsucht und Grausamkeit im innigsten Rapporte stand (Salvian. de gub. D. VII. 13. Procop. de bell. Vand. I. 5. Jornand. de reb. Get. 33). Und so unternahm er seit dem Falle Carthagos und noch mehr später, nach dem Tode des Königs Valentinian (455), alljährlich im Anfange des Frühlings Einfälle, jetzt in Sicilien und Italien, jetzt in Illyrien, dem Peloponnes und andern Theilen Griechenlands, überall Alles verwüstend und zerstörend, die Einwohner plündernd, mordend oder als Sclaven abführend. Bezeichnend für seinen Blutdurst ist folgendes Factum. Als er einst bei Zakynthus landete, ließ er eine Menge Menschen niederhauen und führte dann 500 vornehme Leute gefangen mit sich fort; da er aber in die Mitte des adriatischen Meeres gekommen war, ließ er alle diese Gefangenen in Stücke hauen und ins Meer werfen. Natürlich trat auch bei diesen Zügen der vandalische Religionsfanatismus in den Vordergrund; so z. B. bestrafte er, angereizt von dem arianischen Bischof Maximin, jene Katholiken auf der Insel Sicilien mit dem Tode, die den Uebertritt zum Arianismus verweigerten (Idat. chron. Olymp. 304). Dazu kam, daß er mit den arianischen Westgothen in Spanien und den andern teutsch-arianischen Völkern ein Bündniß abschloß, welches die Abneigung der Teutschen gegen die Römer und den Haß der Arianer gegen die Katholischen besiegelte (s. Attila, Genserich), und mithin nicht allein die Existenz des weströmischen Reiches, sondern der ganzen abendländischen katholischen Kirche gefährdete. Indeß wurde dieses Bündniß durch Genserich selbst bald wieder zerrissen; sein blutiger Thron war von Hausfeinden umgeben; eine große Menge vornehmer Vandalen, die sich gegen ihn verschworen hatten, wurden hingerichtet; die Wittwe und Söhne seines Vorgängers, des Königs Gunderich, ertränkt; selbst die Gemahlin seines eigenen Sohnes Hunerich, eine westgothische Königstochter, schickte er, weil sie ihn habe vergiften wollen, mit abgeschnittener Nase und Ohren zu ihrem Vater Theoderich, den König der Westgothen in Spanien, zurück. Die Rache der Westgothen fürchtend, brachte er jetzt wieder in anderer Weise das Römerreich und die katholische Kirche des Abendlandes in höchste Gefahr, indem er den Attila zum Kampfe gegen die Römer und Westgothen herbeirief, und dann 455 nach Valentinians Tod einen Zug nach Italien unternahm und Rom eroberte. Hier ging ihm derselbe Papst Leo (s. d. A.) entgegen, der einige Jahre vorher durch die wunderbare Kraft seines Wortes den Attila bewogen hatte, mitten in seinem Siegeslaufe umzukehren und das widerstandlose Italien zu verlassen; aber über Genserich vermochte der Papst nicht mehr, als daß er versprach, die Stadt nicht in Brand stecken zu lassen, das Leben der Römer zu schonen und die Gefangenen nicht martern zu lassen; im Uebrigen wurde Rom vierzehn Tage und Nächte hindurch der wilden Zügellosigkeit der Vandalen und heidnischen Mauren, mit denen Genserich bereits in Verbindung stand, preisgegeben; vierzehn Tage und Nächte dauerte die Plünderung; unermeßliche Schätze wurden auf Schiffe gepackt und nach Carthago gebracht, und viele tausend Römer beiderlei Geschlechts und jeden Alters gefangen fortgeschleppt und zum Theil den Mauren als Lohn für ihre Dienste überlassen. — Inzwischen

wurden seit 452 und besonders seit 454 auf Bitten des Königs Valentinian die Katholischen im vandalischen Africa etwas gelinder behandelt. Die Adrumetiner durften sich 452 oder 453 wieder einen Bischof wählen, und auch den Carthagern ward 454 die Ordination eines Bischofs, Deogratias, gestattet und diesem ein Paar Kirchen herausgegeben. Deogratias war ein vortrefflicher Mann, ganz wie ihn der schwerbedrängte Zustand der africanischen Kirche erheischte. Er verkaufte, nach Genserichs Rückkehr aus Rom mit den gefangenen Römern, alles noch vorhandene goldene und silberne Kirchengeräth, um aus dem Erlös Gefangene loszukaufen, vorzüglich Eheleute, Aeltern und Kinder, die man rücksichtslos von einander gerissen und zwischen Vandalen und Mauren getheilt hatte; er ließ für die Unglücklichen zwei geräumige Kirchen zu Krankenhäusern einrichten, Stroh, Betten, Speise und Arznei herbeischaffen, und der betagte Prälat wiederholte bei Tag und Nacht seine Besuche mit einer Beflissenheit, die seine Kräfte überstieg, und einem Mitgefühl, welches den Werth seiner Dienstleistungen erhöhte. Man vergleiche diese Scene, ruft Gibbon aus, mit dem Schlachtfelde von Cannä, und richte zwischen Hannibal und Cyprians Nachfolger; man vergleiche, füge ich bei, die katholische Liebe des edlen Deogratias mit der Grausamkeit der arianischen Vandalen, welche durch die himmlische Humanität des katholischen Bischofs beschämt und erbittert ihm oft nach dem Leben strebten: „livore Ariani succensi dolis eum quam plurimis voluerunt saepius enecare“ (Vict. Vit. I. 8). Leider saß Deogratias nur drei Jahre auf dem bischöflichen Stuhle von Carthago und starb 457, schmerzlich beweint von den Carthagern und gefangenen Römern, denen er ein Engel des Trostes gewesen; begraben wurde er heimlich zu einer Zeit, da das katholische Volk in der Kirche bei einem Gottesdienst versammelt war, weil man befürchtete, es möchte über die hl. Ueberreste des geliebten Hirten herfallen und sie wegnehmen. — Nach dem Tode dieses Heiligen brach wieder ein neuer Verfolgungssturm über die katholischen Africaner herein, der sich jetzt noch weiter ausdehnte, als früher. Vor Valentinians Tod (455) nämlich genossen doch die Katholischen in dem römisch gebliebenen Theile von Africa einige Ruhe (daher konnte Papst Leo I. um 442 den Legaten Potentius mit Mahnbriefen zur Verbesserung der Kirchenzucht hieher senden, und von daher mag auch der eine oder andere von den vier auf der öcumenischen Synode zu Chalcedon a. 451 erschienenen africanischen Bischöfen gewesen sein, wenn nicht etwa alle vier aus Africa flüchtige Bischöfe, die sich im Oriente aufhielten, waren; gewiß darf man an keinen katholischen Bischof denken, der mit Genserichs Erlaubniß der Synode hätte anwohnen dürfen); allein nach Valentinians Tod brachte Genserich schnell und geräuschlos, man weiß nicht wie, die noch römisch gebliebenen africanischen Provinzen unter seine Herrschaft, demzufolge nun auch hier die Katholischen dem vandalischen Fanatismus preisgegeben waren; zugleich wurde Genserichs Verbindung mit den heidnischen Mauren immer enger und dadurch die Lage der Katholiken auch von dieser Seite her immer drohender. Die neue Verfolgung, die nun in noch größerer Ausdehnung als früher, aber insbesondere in der zeugitanischen, proconsularischen und byzacenischen Provinz und in Numidien wüthete, weil in diesen Provinzen sich die meisten Vandalen niedergelassen hatten, dauerte bis zum J. 475. Genserich verbot wieder strenge die Ordination katholischer Bischöfe, so daß in Folge dessen und der durch seinen Sohn und Nachfolger Hunerich fortgesetzten Verfolgung von 164 Bischöfen der proconsularischen Provinz im J. 487, als Bischof Victor von Vita seine Geschichte der vandalischen Verfolgung schrieb, nur noch drei, und auch diese von ihren Sitzen vertrieben, übrig waren. Wie dieses Verbot, so zielte auch ein anderer Befehl auf die gänzliche Vernichtung der katholischen Kirche hin; es war ein gewisser Proculus, wahrscheinlich ein abtrünniger Katholik, in die zeugitanische Provinz mit dem Auftrage abgeordnet, von den katholischen Bischöfen die Auslieferung aller hl. Bücher

zu erzwingen. Da sich die Bischöfe weigerten, diesem Befehle zu gehorchen, so wurden die Kirchen geplündert und verwüstet, die Altartücher zu dem niedrigsten Gebrauche profanirt und die Bischöfe und Geistlichen schrecklich mißhandelt; so ward z. B. der 80jährige Bischof Valerian von Abbenza aus der Stadt vertrieben, ohne daß er einen Begleiter mit sich nehmen durfte, Niemand durfte ihn weder auf dem Lande noch in einer Stadt beherbergen, daher er lange Zeit auf öffentlicher Straße und unter freiem Himmel nackt zubringen mußte. Hiezu kam auch das Verbot aller religiösen und gottesdienstlichen Zusammenkünfte und die Sperrung der katholischen Kirchen. Weh den Katholiken, wenn sie es wagten, eine gesperrte Kirche zu öffnen oder sich zum Gottesdienste zu versammeln, die Vandalen drangen unter Anführung ihrer arianischen Pfaffen in die Kirchen ein, tödteten die Katholiken am Fuße des Altares, warfen das Heiligste („corpus Christi et sanguinem," Vict. Vit. I. 13) auf den Boden und traten es mit Füßen; unter Andern tödteten sie einst bei einem solchen Ueberfalle den Lector gerade in dem Augenblicke, da er am Ostertage auf der Kanzel das Alleluja anstimmte. Außerdem traf die Verfolgung vorzüglich auch die am königlichen Hofe und bei den Söhnen des Königs in Dienst stehenden katholischen Laien; sie sollten, nach dem Rathe der arianischen Bischöfe, alle Arianer werden; alle Katholiken, die sich dessen weigerten, traf das traurigste Loos; so übergab Genserich einen gewissen Archinimus, den er weder durch Verheißungen noch Drohungen zum Abfall zu bewegen vermochte, dem Henker mit dem Befehle, ihn sogleich zu tödten, wenn er im Glauben wanken sollte, aber zu anderer Bestrafung am Leben zu lassen, wenn er sich standhaft zeigte; Armogastes, ein vornehmer Africaner, der bei Genserichs Sohn Theoderich im Dienste stund und durch keine noch so argen Peinen gebeugt werden konnte, wurde auf die Vorstellung des arianischen Bischofs Jokundus nur deßhalb nicht hingerichtet, weil die Hinrichtung nur dazu diene, daß die Römer sich eines neuen Märtyrers rühmten, dafür wurde er durch Verurtheilung zu dem niedrigsten Sclavendienst einem langsamen Tod preisgegeben; ein anderer vornehmer Africaner, Satur mit Namen, im Dienste Hunerichs, eines andern Sohnes Genserichs, wurde von dem arianischen Diacon Marivad freventlicher Aeußerungen gegen das ächte Christenthum der Vandalen angeschuldiget, und sollte nun Arianer werden, wenn er nicht alle seine Habe verlieren, seine Kinder zur härtesten Sclaverei verdammt und seine Gattin in seiner Gegenwart einem Kameeltreiber überlassen sehen wolle; allein, trotz der Thränen und Beschwörung seiner Gattin („non subjiciar ego indigno et turpi conjugio vivente marito!" Vict. Vit. I. 16) blieb er standhaft im Glauben, ließ sich peinigen und von Allem entblößt — nichts blieb ihm übrig als das Taufgewand, bemerkt Victor — exiliren! Getreulich ahmten die andern Vandalen das Beispiel ihres Königs und der Prinzen nach, und wurden dazu von diesen aufgefordert und unterstützt, wie dieß aus folgender Thatsache hervorgeht. Ein vornehmer Vandale besaß vier katholische Africaner, die leibliche Brüder waren, nebst einer frommen und schönen Africanerin, Maxima mit Namen, mit welcher er einen der Brüder, den tüchtigen Waffenschmid Martinian, verheirathen wollte. Allein Maxima hatte sich bereits Christo geweiht und brachte es dahin, daß sich Martinian gleichfalls der Keuschheit weihte und seine drei Brüder zu dem nämlichen Entschluß begeisterte, worauf sie mit einander nach Tabraca in Numidien flohen, wo die Brüder in ein Mönchskloster traten, Maxima aber in ein Nonneninstitut. Bald jedoch kundschaftete ihr Gebieter ihre Zufluchtsstätte aus, ließ sie in Bande werfen, grausam peinigen und suchte es wiewohl vergebens mit Gewalt durchzusetzen „ut pariter miscerentur et per rebaptizationis coenum fidei suae ornamenta turparent" Vict. Vit. I. 10. Inzwischen erhielt Genserich von dem ganzen Hergang der Sache Nachricht und erließ den Befehl, so lange mit den Peinigungen fortzufahren, bis die Widerspenstigen besiegt wären. Nun begann ein

mehrere Tage lang anhaltendes entsetzliches Martern, aber am Morgen des andern Tags fand man die hl. Dulder immer gänzlich geheilt, und als sie darauf in ein hartes Gefängniß eingeschlossen und an den Füßen mit den schwersten Holzblöcken belastet wurden, zersprangen diese in Gegenwart vieler Gläubigen, von denen sie im Kerker Besuche erhielten, von selbst: „miraculum hoc (setzt Victor I. 10. hinzu) et voce omnium celebratur, et nobis ille, ad quem custodia pertinebat, cum sacramento testatus est ita fuisse." Aber auch an dem grausamen Henker offenbarte sich bald Gottes Allmacht; er und seine Söhne starben schnell dahin und der größte Theil seiner Habe ging zu Grunde. Nicht lange darauf schickte Genserich die hl. Bekenner zu dem ihm verbündeten Maurenkönig Capsur in das Exil, Maxima jedoch wurde freigegeben und stand nachher als Oberin einem Nonnenkloster vor. Im Exile gelang es ihnen, viele heidnische Mauren zu bekehren; da Capsur dieß an Genserich berichtete, wurden sie von diesem zu einem schrecklichen Tod verurtheilt. Sie wurden an einen mit wilden Rossen bespannten Wagen so gebunden, daß je zwei mit dem Gesichte gegeneinander schauten, sodann die Pferde losgelassen und die hl. Märtyrer zu todt geschleift — ein Schauspiel, welches selbst den Mauren Thränen entlockte, während die Märtyrer sich mitten in der Qual zuriefen: „Bruder, bitt für mich, der Herr hat unser Verlangen erfüllt!" — Die Verfolgung dauerte, wie oben bemerkt, bis zum J. 475, da König Zeno mit Genserich einen Friedensvertrag abschloß. Im folgenden Jahre stürzte das weströmische Reich zusammen (s. Odoaker), an dessen Sturz Genserich unaufhörlich gearbeitet hatte. Endlich starb Genserich im Januar 477, ein würdiger Zwillingsbruder Attilas, in mancher Beziehung noch schrecklicher als der schreckliche Hunnenfürst, doch in einem Stücke, wenigstens eine Zeitlang, lobenswürdig, in Mäßigkeit nämlich und Keuschheit; auch soll er, wie Salvian berichtet (gub. D. VII. 21—23), im Anfange seiner Regierung in Africa strenge Verordnungen gegen Ehebruch und Sittenlosigkeit erlassen, Hurenhäuser gesperrt und öffentliche Lustdirnen zur Verehelichung gezwungen haben. Indeß, wenn Sidonius Apollinaris die Wahrheit berichtet, so hatte es mit Genserichs Mäßigkeit und Keuschheit keine Dauer, sondern verfiel er in Schlemmerei und Ueppigkeit, und richtete sich mit Buhldirnen zu Grunde (Sid. Ap. in panegyr. Major. V. 327—370). Jedenfalls werfen die vielfachen von den Vandalen an katholischen Jungfrauen und Frauen begangenen Frevel, Mißhandlungen und Schändungen einen schwarzen Schatten auf Genserichs Keuschheit und überhaupt auf die von Salvian gepriesene vandalische Züchtigkeit; jedenfalls stürzten sich die Vandalen bald nach Carthagos Eroberung so sehr allen Ausschweifungen in die Arme, daß Procopius in seinen vandalischen Denkwürdigkeiten II. 6 schreibt: „Von allen Völkern, welche wir kennen, ist das Volk der Vandalen am meisten verzärtelt, das Maurusische am meisten abgehärtet. Denn seitdem jene (die Vandalen) Libyen besaßen, bedienten sich Alle jeden Tag der Badstuben und einer Tafel, die an den feinsten und auserlesensten Speisen, so viel das Land und die See zu liefern vermögen, üppigen Ueberfluß hatte. Größtentheils trugen sie auch goldenen Schmuck und umgaben sich mit medischen Kleidern und schafften sich Zeitvertreib in den Schauspielen, Rennbahnen und andern behaglichen Ergötzlichkeiten, vornämlich im Thierhetzen. Sie hatten Kunsttänzer, Mimenspieler, einen Haufen Vergnügungen für das Ohr und Auge, musikalische Belustigungen, und was sonst Menschen mit Vergnügen anzuschauen pflegen. Viele von ihnen wohnten in Kunstgärten, die mit Quellen und Bäumen reichlich versehen waren, hielten die meiste Zeit Trinkgelage und betrieben alle Handlungen der Wollust mit vieler Leidenschaft." — Als Hunerich, der ältere Sohn Genserichs, den blutbefleckten Thron seines Vaters bestieg, hatte es nicht das Ansehen, als sollte er diesen an Grausamkeit gegen die Katholischen noch übertreffen. Zwar fühlten die Africaner schon gleich anfangs des neuen

Königs Habgier und Steuerdruck, aber nachdem sie viel Schwereres geduldet, konnten sie dieses verschmerzen. Durften sie ja jetzt wieder ihre Religion ausüben, Messe und Predigt halten und besuchen, und durfte die Kirche von Carthago, nachdem sie 24 Jahre eines Oberhirten beraubt gewesen, auf Andringen des Königs Zeno und Hunerichs Schwägerin Placidia sich wieder einen Bischof wählen! Gewählt und ordinirt wurde um 481 der bald nachher durch seine Schicksale, Standhaftigkeit und Gelehrsamkeit in der ganzen katholischen Kirche gefeierte hl. Eugenius (s. d. A.). Unbeschreiblich war bei diesem Ereignisse die Freude der Katholiken, namentlich der Jugend, die noch nie einen katholischen Bischof auf seinem Throne sitzen gesehen hatte („quod nunquam vidisset episcopum in throno sedentem" Vict. Vit. II. 3). Allein Hunerichs scheinbare Milde war nur ein arglistiger Stillstand; erst sollte auf den Leichen seiner nächsten Verwandten und einer Menge anderer Vandalen Genserichs testamentarische Verfügung über die Successionsfolge umgestoßen und Hunerichs Sohne Hilderich der Weg zum Throne geebnet werden, dann sollte es an die Katholiken gehen und ihre Verfolgung sein einziges und wichtigstes Staatsgeschäft sein. Wirklich wüthete Hunerich, kaum auf den Thron gelangt, mit unerhörter Grausamkeit gegen seinen Bruder Theoderich und dessen Gemahlin, gegen seine Neffen, gegen die Freunde und Günstlinge seines Vaters, gegen eine Menge vornehmer Vandalen; sie wurden theils von Allem entblöst ins Elend verwiesen, theils zum niedrigsten Sclavendienst verurtheilt, theils grausam hingerichtet. Unter den damals Hingerichteten befand sich auch der sogenannte arianische Patriarch der Vandalen, Jokundus, der auf öffentlichem Platze zu Carthago verbrannt wurde. Außerdem ließ Hunerich um diese Zeit auch viele Diaconen und Priester seiner Secte als Manichäer sammt andern africanischen Manichäern auf verschiedene Weise hinrichten oder exiliren. Nach diesen Vorgängen, bei denen manche Katholiken auch für sich nichts Gutes voraussahen, bereitete sich allmälig die Verfolgung der Letztern vor. An die Stelle des hingerichteten vandalischen Patriarchen Jokundus setzte Hunerich den Bischof Cyrilla, einen im höchsten Grade wilden arianischen Fanatiker, dessen patriarchalische Sorgen keinen andern Gegenstand als die Ausrottung der Katholischen kannten, und der dem ohnehin alles Katholische haßenden Hunerich unaufhörlich zuflüsterte, ohne Ausrottung und Vernichtung des katholischen Namens könne er (Hunerich) keiner ruhigen und langedauernden Herrschaft sich erfreuen (s. d. passio s. M. Capsensium bei Ruinart, persec. Vand.). Von demselben wilden Geiste wie Cyrilla waren die andern arianischen Bischöfe und Geistlichen der Vandalen besessen, sowohl die eigentlichen Vandalen unter ihnen als die aus dem römischen Reiche zu den Vandalen versprengten arianischen Lehrer und Geistlichen (vgl. Prosper in chron. bei Basn. Canis. t. I. p. 314 und 317). Als nun diese Elenden wieder einen katholischen Bischof zu Carthago und zwar den trefflichen und höchst mildthätigen Eugenius auf dem Throne sitzen sahen, als sie die Bemerkung machten, daß selbst mehrere Vandalen mit Ehrfurcht zu dem katholischen Bischof emporschauten, da stachelte ihr Haß und Neid sie zu täglichen Verläumdungen des Eugenius bei Hunerich an; sie riethen dem König, nicht länger mehr zuzusehen, den Eugenius nicht länger mehr auf dem bischöflichen Throne sitzen und predigen zu lassen; auch solle Eugenius angehalten werden, allen Jenen den Eintritt in die katholische Kirche zu wehren, welche in vandalischer Tracht erschienen; viele katholische Africaner nämlich, die bei der Königsfamilie oder andern vornehmen Vandalen in Diensten stunden und auf deren Arianisirung die vandalischen Pfaffen immer zunächst bedacht waren, hatten, zum Theil wohl gezwungen, vandalische Kleidung angezogen; vielleicht mochten auch einige Vandalen selber die katholische Kirche besuchen. So brach denn die Verfolgung, wenn auch vor der Hand nach vandalischem Maßstab nur in gelinder Weise und vorzugsweise nur zu Carthago wieder los, da Eugenius dem könig-

lichen Befehl entgegen den vandalisch gekleideten Africanern den Eintritt in die katholische Kirche nicht verbot. Hunerich ließ an allen Kirchthüren Schergen aufstellen, welche den ein- und austretenden vandalisch gekleideten Africanern mit eisernen Krallen in den Kopf fielen und sammt den Haaren die ganze Kopfhaut wegrissen; Viele verloren bei diesem grausamen Verfahren sogleich ihre Augen, Andere starben vor Schmerz; den Frauen widerfuhr dabei noch die besondere Schmach, daß sie mit ihren blutenden von Haar und Haut beraubten Köpfen unter dem Vortritt eines Ausrufers durch die Straßen von Carthago zur Schau herumgeführt würden. Victor von Vita sah selbst viele dieser Unglücklichen und bemerkt, sie seien alle standhaft im Bekenntniß des katholischen Glaubens geblieben. Weil also dieses Bekehrungsmittel fehlschlug, begann Hunerich ein anderes in Anwendung zu bringen: er entzog den an seinem Hofe dienenden Katholiken Kost und Sold und ließ mehrere, die ehemals den vornehmsten africanischen Familien angehörten, in die Ebenen von Utika abführen, wo sie unter den versengenden Sonnenstrahlen die härtesten Sclavenarbeiten verrichten mußten. Dieß Alles war aber nur ein Vorspiel zu der fürchterlichen Verfolgung, welche mit dem J. 483 begann. Da es zu weit führen würde diese Verfolgung in allen ihren Einzelnheiten wenn auch in gedrängtester Kürze darzustellen, so sei hier daraus nur Einiges hervorgehoben. Viele Katholiken, die am Hofe bedienstet waren oder öffentliche Aemter bekleideten, mußten, weil sie nicht Arianer werden wollten, ihren Dienst verlassen und wurden bald darauf all' ihrer Habe beraubt und auf die Inseln Sicilien und Sardinien exilirt. Um die katholischen Bischöfe und Geistlichen mit Schmach zu bedecken und einen neuen Vorwand zu ihrer Verfolgung zu gewinnen, ließ Hunerich die gottgeweihten Jungfrauen zusammentreiben „dirigens Vandalos cum suae gentis obstetricibus ad inspicienda et contrectanda contra jura verecundiae verecunda pudoris" (Vict. Vit. II. 7), die Einen mit ungeheuern Gewichtern an den Füßen aufhängen, den Andern auf Bauch, Brüste, Hüften und Rücken glühende Platten auflegen, wobei die Henker riefen: „Sagt, daß eure Bischöfe und Geistlichen mit euch Unzucht treiben!" Beschämt durch den Heldenmuth der unschuldigen katholischen Jungfrauen, decretirte er weiters die Exilirung von 4976 Katholiken, größtentheils Bischöfe und Geistliche, darunter ganz junge Cleriker und greise und kranke Bischöfe. Zu Sammelplätzen dieser Martyrerschaar waren die Städte Colonia Larium und Sicca angewiesen; von da sollten sie durch die Mauren in die Wüste abgeführt werden. Vor ihrer Abführung ließ sie Hunerich noch einmal zum Uebertritt zum Arianismus auffordern, aber einstimmig entgegneten sie: „Wir sind Christen, Katholiken, wir bekennen Einen Gott in drei Personen!" Bis zum Tag des Aufbruches wurden sie in engen schmutzigen Gefängnissen ohne Licht und Luft zusammengepfercht und durften dieselben nicht einmal zur Befriedigung ihrer natürlichen Bedürfnisse verlassen, so daß, als Victor von Vita, der Augenzeuge und treue Begleiter dieses kläglichen Zuges, die Unglücklichen in ihrem Kerker besuchte, er bis an die Kniee in Koth versank und ein unerträglicher Gestank ihm entgegenwehte; zugleich bot sich ihm aber auch das ergreifende Schauspiel dar, wie einerseits Mütter ihre Knaben zur Standhaftigkeit im Glauben und Leiden anfeuerten, andrerseits Knaben ihre Mütter abwiesen, von deren falschem Mitleid sie zur arianischen Taufe aufgefordert wurden. Endlich erschien der Tag des Aufbruches. Gesicht, Haupt und alle Kleider mit Unrath bedeckt, zogen die Heiligen aus und sangen, während ihre maurischen Treiber fluchten und drohten, den Vers des Ps. 149: „Das bringt Ehre allen seinen Heiligen!" Auf ihrem Wege strömten ihnen von allen Seiten her die Gläubigen in Masse entgegen, viele derselben brennende Kerzen tragend, viele ihre Kinder auf den von den Fußtritten der hl. Bekenner geheiligten Boden hinlegend und seufzend: „Quibus nos miseros relinquitis, dum pergitis ad coronas? Qui hos baptizaturi sunt parvulos fontibus aquae perennis? Qui nobis poeni-

tentiae munus collaturi sunt et reconciliationis indulgentia obstrictos peccatorum vinculis soluturi? Quia vobis dictum est: quaecunque solveritis super terram, erunt soluta et in coelis? Qui nos solemnibus orationibus sepulturi sunt morientes? aut a quibus divini sacrificii ritus exhibendus est consuetus?" (Vict. Vit. II. 11.). Viele, die herbeigeströmt waren, wollten mit den hl. Bekennern ins Exil ziehen, aber dieß wurde nicht erlaubt, sondern die hl. Bekenner in größter Eile fortgetrieben, Greise und Schwache, die nicht nachkommen konnten, mit Wurfspießen gestachelt oder an den Füßen zusammengebunden und fortgeschleppt. Daher kamen schon Viele auf dem Wege um; der Ueberrest, welcher das Ziel erreichte, erhielt hier eine Zeitlang rohe Gerste zur Nahrung, die ihnen aber zuletzt auch entzogen wurde (Vict. Vit. II. 8—12; passio M. Capsensium). Bald hierauf führte Hunerich und seine arianischen Bischöfe einen neuen Schlag auf die Katholiken, der sie vollends vernichten sollte. Er ließ am Himmelfahrtstage 483 ein Edict publiciren, des Inhalts, daß „weil wir in den uns von Gott verliehenen Provinzen kein Aergerniß dulden wollen," alle katholischen africanischen Bischöfe am 1. Februar 484 zu einer Conferenz nach Carthago kommen sollten, „um über den Grund des Glaubens mit unsern ehrwürdigen Bischöfen zu streiten und den Glauben der Homousianer, welchen ihr vertheidiget, aus den hl. Schriften zu beweisen." Mit Schrecken lasen die katholischen Bischöfe dieses Edict und zweifelten keinen Augenblick darüber, daß man gegen sie nichts Anderes im Schilde führe als in vandalischer Steigerung das Schauspiel jener gewaltthätigen und blutigen Kirchenversammlungen zu wiederholen, welche einst König Constantius zur Ausrottung des katholischen Bekenntnisses und zum Triumphe des Arianismus benützt hatte. Am besten erklärte Hunerich selbst den Sinn des Edictes, indem er während der zwischen der Publication des Edictes und der Eröffnung der angekündeten Conferenz gelegenen Zeit Grausamkeit an Grausamkeit reihte, die gelehrtern katholischen Bischöfe theils verbannen theils mit Stockschlägen mißhandeln ließ, den Seinigen an Einem Tische mit den Katholischen zu essen oder auch nur zu sitzen verbot, und unter Anderm die berühmten sieben Mönche von Capsa, weil sie um keinen Preis sich arianisch taufen ließen, nach Carthago schleppen ließ, wo sie nach vielen andern Peinen auf ein Schiff gebunden wurden und mitten im Meere verbrannt werden sollten; allein ungeachtet wiederholter Versuche konnte das Fahrzeug nicht in Brand gesteckt werden, daher schlug man ihnen zuletzt mit Rudern die Hirnschale ein (s. passio M. Caps. bei Ruinart, hist. persec. Vand. p. I.). Unter diesen schrecklichen Schlägen gereichte den schwer bedrängten Africanern folgendes Ereigniß zu großer und heiliger Freude. Es war in der Festnacht der Erscheinung des Herrn, die Kirche des hl. Faustus zu Carthago ertönte von dem Gesange des Volkes („hymni nocturni per totam ecclesiam canente populo concrepabant" Vict. Vit. II. 17.), als auf einmal ein Blinder, Felix mit Namen, an den Bischof Eugenius trat und ihn um Heilung von der Blindheit anflehte. Der demüthige Eugenius entschuldigte sich mit seiner Sündhaftigkeit, aber Felix ließ nicht nach zu bitten, daher wandte sich jener, nachdem er, umgeben von seinem Clerus, das Taufwasser geweiht, an den Blinden, sprechend: „Ich habe es dir schon gesagt, ich bin ein sündiger Mensch, aber der Herr wolle an dir nach deinem Glauben thun!" und bezeichnete dessen Augen mit dem hl. Kreuze, und sieh da, der Blinde war augenblicklich sehend, zur unbeschreiblichen Freude des katholischen Volkes und zum größten Aerger der vandalischen Bischöfe, welche die Heilung des Blinden für Zauberwerk erklärten und ihm nach dem Leben strebten (Vict. Vit. II. 17.). In der Folge soll, nach dem Bericht des Gregor von Tours (hist. Fr. II. 3.), den Patriarchen der Vandalen Cyrilla die Lust angewandelt haben, zum Besten des Arianismus auch als Wunderthäter zu gelten, wie es der katholische Eugenius wirklich war; er bestach also, wie Gregor erzählt, einen arianischen Vandalen, sich für blind auszugeben und

ihn um Heilung auf öffentlicher Straße anzurufen; der Bestochene that nach Cyrillas Willen, wurde aber in Folge seines Frevels wirklich blind, dann aber durch die katholischen Bischöfe Eugenius, Vindemialis und Longinus wieder geheilt und zum katholischen Glauben bekehrt. — Unterdeß war die Zeit herangerückt, da es dem Hunerich gefiel, die Conferenz eröffnen zu lassen. Ungefähr 466 katholische Bischöfe waren aus der procularischen Provinz, Byzacene, Numidien, den beiden Mauritanien, Tripolis, Sardinien und andern Inseln erschienen (s. notitia civ. et prov. Afr. bei Ruinart in h. pers. Vand. und Sirmond, opp. t. I. p. 257—269, edit. Venet. 1728.). Vergebens hatte der hl. Eugenius die Bitte an Hunerich gestellt, es möchte ihm erlaubt werden, zur Conferenz auch alle übersee'schen (kathol.) Bischöfe einzuladen „qui vobis nobiscum communem fidem nostram valeant demonstrare, et praecipue Ecclesia Romana, quae caput est omnium Ecclesiarum" (Vict. Vit. II. 15.), denn es handle sich nicht um eine bloß Africa sondern um eine die ganze Welt betreffende Angelegenheit des katholischen Glaubens. Nachdem endlich vor dem Beginn der Conferenz noch der hochangesehene und gelehrte Bischof Lätus von Nepte zum Feuertod verurtheilt und verbrannt worden war, nahm die Conferenz ihren Anfang. Cyrilla, der arianische Patriarch der Vandalen, führte den Vorsitz; er saß auf einem hohen Thron, um ihn herum saßen die andern arianischen Bischöfe — die katholischen Bischöfe mußten, wie Verbrecher, stehen! Die Letztern huben damit an, daß sie auf eine freie und geordnete Verhandlung, Berathung und Beschlußfassung drangen. Hierauf entgegnete der Notar des Königs: „Der Patriarch Cyrilla hat gesagt —" Entrüstet fielen die katholischen Bischöfe ein: „Man zeige uns, durch wessen Begünstigung Cyrilla den Namen eines Patriarchen trägt." Darüber entstand nun großer Lärm unter den Arianern, sie ergossen sich in wilde Schmähungen, und es ward sogar befohlen, Jeden aus dem anwesenden katholischen Volk, welches die katholischen Bischöfe gerne zum Zeugen der Conferenz gehabt hätten, mit hundert Stockstreichen abzutreiben! Da hierauf die katholischen Bischöfe durch ihre zehn gewählten Sprecher den sogenannten Patriarchen Cyrilla angingen, vorzubringen, was er vorzubringen habe, entschuldigte er sich, der doch die Haupttriebfeder der ganzen Verfolgung und auch der Zusammenberufung der Conferenz war, mit Unkenntniß der lateinischen Sprache. „Immer hast du, entgegneten ihm die katholischen Bischöfe, lateinisch geredet, wir wissen es gewiß; du hast also keinen Grund, dich zu entschuldigen, besonders weil du es bist, der dieses Feuer angeschürt hat." Allein es half ihnen nichts; Cyrilla und seine Bischöfe ließen sich, ihrer Schwäche wohl bewußt, in eine Verhandlung über den Glauben mit keinem Worte ein und wendeten alle Chikane an, die Katholiken mit der Vertheidigung ihrer Lehre gar nicht zum Worte kommen zu lassen. Doch auch auf diesen Fall hatten sich die katholischen Bischöfe schon gefaßt gemacht: sie überreichten am 18. Februar ein von dem Bischofe Eugenius von Carthago (s. Gennad. de vir. ill. c. 97) abgefaßtes katholisches Glaubensbekenntniß. In diesem Bekenntniß, welches den Gegenstand des dritten Buches des Victor von Vita bildet, wird die katholische Lehre im Gegensatze zum Arianismus der Vandalen klar und bündig dargestellt; es sei nun hier erlaubt, den Faden der Geschichte einen Augenblick zu unterbrechen, um den Arianismus der Vandalen des Nähern zu beleuchten. — Der Arianismus der Vandalen unterschied sich im Wesentlichen nicht von dem Arianismus der Gothen und anderer teutschen Stämme; sein Glaubensbekenntniß fällt der Hauptsache nach mit dem Glaubensbekenntniß des Ulfilas zusammen, welches ich im Art. Fridigern (s. Bd. IV. S. 216) kurz dargestellt habe. Wir wissen dieses aus den Schriften mehrerer katholischer Authoren, welche gegen den Arianismus der Vandalen die Feder ergriffen und die katholische Lehre vertheidiget haben. Solche Schriften verfaßten unter Genserichs Regierung der Bischof Victor von

Cartenna in Mauritanien (s. Gennad. d. vir. ill. 77), und die zwei africanischen Bischöfe Asclepius und Voconius (ib. c. 73 u. 78), leider sind aber die gegen die arianischen Vandalen verfaßten Schriften dieser drei Bischöfe verloren gegangen; dagegen besitzen wir aus dieser Zeit von einem unbekannten Verfasser ein „breviarium fidei" (steht in Sirmondi opp. I. 223—38. edit. Ven. 1728), eine treffliche biblische Erwiderung auf die arianischen Einwürfe gegen die katholische Lehre; ferner eine Schrift gegen den Arianer Varimad (liber seu declaratio quorumque locorum de Trinitate contra Varimadum Arianae sectae diaconum; steht in Bibl. PP. und bei Chiffl. opp. Vigilii Taps.), welche nach Ruinarts Meinung den spanischen Bischof und Chronisten Idatius, Bischof von Aquä Flaviä, zum Verfasser hat; und eine Schrift des Bischofs Cerealis von Castelloripa contra Maximinum Arianum (steht in Bibl. PP. Paris 1589, t. IV. p. 533—44.); aus der Zeit Hunerichs und seiner Nachfolger glänzen durch ihre Schriften gegen den Arianismus der Vandalen und für die katholische Lehre der schon oft bemeldete Bischof Victor von Vita, Bischof Eugenius von Carthago und die Bischöfe Vigilius von Tapsus und Fulgentius von Ruspe. Aus diesen Quellen also wissen wir, daß die Vandalen die Trinität als drei verschiedene Substanzen in der Weise auffaßten, daß der eigentliche, allerhöchste, allermächtigste, ungezeugte, unermeßliche, kurz der oberste Gott der Vater sei; dem Vater sei untergeordnet die Divinität des Sohnes „tanquam minoris Dei" (Fulg. l. ad Donat. c. 3), der von dem Vater, aber nicht aus der Substanz desselben und auch nicht eigentlich von Ewigkeit, sondern bloß vor der Zeit und den andern Geschöpfen geboren sei; tief unter beiden, dem obersten Gott Vater und dem kleinern Gott Sohne, stehe der beiden dienende Geist, welcher der dritte und unterste Gott sei. Aus dieser dem ungebildeten und beschränkten Verstande der bei ihrem Uebertritt zum Christenthum mehr heidnisch gebliebenen als christlich gewordenen Vandalen entsprechenden Vorstellungsweise wird leicht begreiflich, warum sie gegen das Wort Homousios so erbittert waren und es als Schimpfnamen für die Katholiken gebrauchten; andrerseits wird aber auch ersichtlich, warum der hl. Fulgentius ihnen den Namen Trinsianer gibt (resp. ad obj. VII.) und sie der Idololatrie beschuldigen konnte, indem sie den Sohn anbeteten, der nach ihrer Lehre im letzten Grunde doch nur eine Creatur sei (de fide orthod. ad Donat. c. 4). Was nun die Argumente anbelangt, auf welche die Vandalen ihren Tritheismus stützten, so bestanden dieselben vorzugsweise aus falsch interpretirten Texten der hl. Schrift, wobei sie den Katholiken gegenüber ausschließlich die hl. Schrift als die alleinige Quelle und Lehrmeisterin der Wahrheit aufstellten; im Widerspruch hiemit verschmähten sie es aber keineswegs, auch von andern Seiten her für ihre Lehre Beweise zusammenzutragen, wie z. B. daß im Meßopfer nur dem Vater das Opfer des Fleisches und Blutes Jesu Christi dargebracht werde; gegen letztern und einen andern vom hl. Meßopfer hergeholten Einwurf ist das zweite Buch des hl. Fulgentius an Monimus gerichtet. Zur Einsicht in die Art der vandalischen Exegese diene Folgendes. Die Stelle: im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott — erläuterte ein Vandale dadurch, daß er einen Spieß in die Hand nahm und fragte, ob der Spieß in ihm oder bei ihm sei? Sowie nun, folgerte er hieraus, der Spieß nicht in mir sondern bei mir ist, ebenso ist auch der Sohn nicht in, sondern bei dem Vater und folglich nicht gleichen Wesens mit dem Vater, sondern eine andere und mindere Substanz (Fulg. l. 3. ad Monimum). Es fehlte indeß den vandalischen Pfaffen auch gar nicht an orientalisch-arianischer Sophistik. Besonders aber kehrten sie als Beweis für die Wahrheit des Arianismus die Siege ihrer arianischen Könige über die Römer hervor; „seht — sprach der Vandalen-Patriarch Maximin (nach der Einnahme Carthagos durch Genserich) zum Bischof Cerealis von Castelloripa — seht, was eure Sünden über euch für Unglück bringen, Gott hat

euch verlassen", worauf Cerealis: „Nicht uns, sondern euch hat Gott verlassen, da ihr die Christen tödtet und in der Ketzerei gefangen lieget" (Cereal. contra Maxim.); in ähnlicher Weise brüsteten sich viele andere Arianer, wie dieß der Verfasser der Schrift gegen den Arianer Varimad bemerkt. Im Uebrigen wich, die Trinitätslehre ausgenommen, das vandalische Glaubensbekenntniß und Kirchenwesen, wenigstens was den Buchstaben betrifft, wenig von dem katholischen Glaubensbekenntniß und Kirchenwesen ab; denn, um nur Einiges zu berühren, wir treffen bei den Vandalen eine Hierarchie bestehend aus Bischöfen, Presbytern und Diaconen, das Meßopfer sammt dem Glauben an die wirkliche Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, die Feier des Gedächtnißtages des hl. Cyprian (Procop. b. V. I, 21); selbst die Taufe nahmen sie im Wesentlichen vor wie die Katholischen, doch warfen sie den letztern vor: „Unsere Taufe ist besser als die eurige, denn ihr wiederholet an Jenen, die von uns zu euch übergehen, die Taufe nicht mehr, sondern begnüget euch, ihnen die Hände zur Buße aufzulegen, wir aber kennen eure Taufe nicht an und wiederholen sie an den Eurigen! (breviar. fid. bei Sirmond l. c. p. 236—38). — Dem vandalischen Arianismus gegenüber erklärten nun die katholischen Bischöfe in ihrer Bekenntnißschrift die katholische Trinitätslehre an sich und in ihrem Verhältniß zum vandalischen Arianismus auf eine meisterhafte Weise, dabei, wie es die vandalischen Bischöfe gefordert hatten, sich vorzugsweise auf die hl. Schrift stützend und aus der hl. Schrift die vorzüglichsten Einwürfe des Arianismus widerlegend. Dieses Bekenntniß wurde öffentlich in der Conferenz vorgelesen. Jetzt wäre es an den vandalischen Bischöfen gewesen, ihre Lehre zu vertheidigen und die katholische zu widerlegen; allein sie gingen mit keinem Worte in einen geistigen Kampf ein, sondern erhoben statt dessen gegen die Katholischen lautes Geschrei, besonders auch deßhalb, weil sie sich das Prädicat „katholisch" beigelegt hätten, und beschuldigten die katholischen Bischöfe bei dem König, sie hätten die Conferenz durch Geschrei und Lärm gestört. Wie es scheint handelten hiebei die vandalischen Bischöfe nach einem schon vor der Conferenz zwischen ihnen und dem König verabredeten Plan, daher denn Hunerich auf die Anklage seiner Bischöfe gegen die Katholischen ohne weiters mit einem schon ganz fertigen Verfolgungssystem hervortrat. Er ließ, obgleich er sich den Schein gab, als läge ihm die Fortsetzung und Beendung der Conferenz sehr am Herzen, den Befehl ergehen, daß an Einem Tage alle katholischen Kirchen von ganz Africa geschlossen und alle ihre und der katholischen Bischöfe Besitzthümer und Einkünfte eingezogen und seinen Bischöfen zugetheilt würden, und ein paar Tage darauf (VI. Cal. Martias, s. Pagi crit. Baron. ad 484 n. 16; fragm. ad chron. s. Prosp. bei Basn. Canis. I. p. 311) wurde in alle Provinzen des vandalischen Reiches ein Strafedict gesandt, durch welches alle Katholiken ohne Ausnahme, die sich bis zum 1. Juni (484) nicht bekehrt haben würden, in alle Strafen verfallen sein sollten, die je von den römischen Kaisern gegen Donatisten, Manichäer und andere Häretiker ausgesprochen worden waren. Wenn aber die katholischen Kaiser, wie ein Theodosius der Große, zwar strenge Strafgesetze gegen die Häretiker erließen aber sie größtentheis nicht in Anwendung brachten (Sozom. h. eccl. VII, 12) und wenn, falls die Todesstrafe an Häretikern zur Vollziehung kommen sollte oder in einem einzelnen Falle wirklich zur Vollziehung kam, gerade die erleuchtetsten und würdigsten katholischen Bischöfe und Geistlichen sich dagegen erklärten (s. Priscillianisten): so trat bei Hunerich und seinen Bischöfen und Pfaffen gerade der entgegengesetzte Fall ein; sie verwirklichten nicht bloß was sie drohten, sondern die Wirklichkeit war noch viel härter und bitterer als die Drohungen selbst. Den nächsten Gegenstand der Wuth Hunerichs bildeten die noch immer zu Carthago weilenden katholischen Bischöfe: sie wurden von Allem entblöst aus der Stadt getrieben, ohne daß sie einen Diener, ein Pferd oder auch nur ein Kleidungsstück zum Wechseln mitnehmen durften; zugleich ward der Befehl erlassen, Jeder, der es wagen würde,

einen der katholischen Bischöfe aufzunehmen, sollte sammt seinem ganzen Hause verbrannt werden. In gänzlicher Hilflosigkeit, nur vom Betteln das elende Leben fristend, irrten nun die vierthalbhundert africanischen Bischöfe außerhalb den Mauern Carthagos umher, theils um jeden Schatten des Anscheines zu vermeiden, als hätten sie sich der Conferenz entzogen, theils weil sie wußten, daß man ihnen an ihren bischöflichen Sitzen Alles genommen. Damals geschah es einmal, daß als Hunerich zur Stadt hinausritt und die katholischen Bischöfe ihm alle entgegengingen und sich über die ihnen angethanen Mißhandlungen beklagten, er mit grimmigem Blick seiner Begleitung befahl, auf die Klagenden einzusprengen, wodurch viele aus ihnen, namentlich Greise und Kranke, getödtet wurden. Bald darauf sollten sie, von königlichen Commissären aufgefordert, ein verschlossenes Schreiben, dessen Inhalt man ihnen nicht bekannt gab, beschwören, allein sie thaten es ungeachtet aller Drohungen nicht, und so wurde ihnen denn endlich das Schreiben vorgelesen, das eine Aufforderung an sie enthielt, nach Hunerichs Tod seinen Sohn Hilderich zum Nachfolger zu verlangen und keine Correspondenz in die überseeischen Länder zu führen; würden sie dieser Aufforderung entsprechen, so sollten sie ihren Kirchen zurückgegeben werden. Um ihrer Gemeinden halber glaubte nun ein Theil der Bischöfe den geforderten Eid ablegen zu können, aber der andere Theil versah sich nichts Gutes und verweigerte den Eid, weil das Evangelium zu schwören verbiete. Was geschah nun aber? Diejenigen, die den Eid verweigerten, wurden „weil sie die Herrschaft Hilderichs nicht wollten" nach Corsica verbannt, wo sie die Sclavenarbeit des Holzfällens für die königlichen Werften zu verrichten hatten; Denjenigen, die den Eid abgelegt, wurde eröffnet: „Weil ihr gegen das evangelische Gebot geschworen habt, so sollt ihr nie wieder eure Städte und Kirchen sehen, sondern von euren Sitzen verbannt Ackerland zur Bebauung empfangen jedoch nur so, daß ihr weder Psalmen singet noch betet noch ein Buch zum Lesen bei euch führet noch irgend Jemanden taufet, ordiniret oder lossprechet." 46 Bischöfe wurden nach Corsica verbannt; 302 hatten ihre Verbannung in Africa, zuweilen in der Nähe ihrer bischöflichen Sitze (was aber keine Gnade war, sondern in der Absicht geschah, sie leichter zum Abfall vom Glauben zu bringen) zu bestehen; 28 gelang es, über das Meer zu entfliehen und in Constantinopel, Italien, Spanien und Gallien Zufluchtsstätten zu finden, wo mehrere von ihnen Klöster gründeten und dergestalt dem Klosterwesen im Abendland eine größere Verbreitung gaben; 88 hatten, nach der Verurtheilung des Bischofs Lätus von Nepte, vom Beginne der Conferenz bis zu diesem Augenblick meistens in Folge von Mißhandlungen und Elend ihr Leben verloren (Vict. Vit. IV. 4—5; V. 11, 12; vita s. Fulg. c. 4 u. 8; notitia prov. et civ. Afr. bei Ruinart). — Das von Hunerich erlassene Strafedict, wie oben bemerkt worden ist, war gegen alle Katholiken gerichtet und wurde daher auch, so weit es möglich war, gegen den übrigen Clerus und die katholische Laienschaft, nicht einmal Kinder ausgenommen, in Anwendung gebracht. So wurde z. B. der gesammte Clerus von Carthago, aus 500 Köpfen bestehend, bald nach der Exilirung des Bischofs Eugenius von Carthago (s. dessen Trostbrief an die Gläubigen aus dem Exil geschrieben bei Gregor von Tours hist. Fr. II. 3) nach mancherlei argen Mißhandlungen verbannt und auf dem Wege ins Exil eine Bande von grausamen Menschen aufgestellt mit dem Auftrage, der Bekennerschaar Alles abzunehmen, was ihr etwa von mitleidigen Mitchristen gespendet würde. Unter diesen Clerikern befanden sich sehr viele „lectores infantuli, qui gaudentes in Domino procul exilio crudeli truduntur" und zeichneten sich insbesondere zwölf Singknaben aus, welche auf den Rath eines abgefallenen katholischen Lectors, ihres frühern Gesanglehrers, wegen ihres vorzüglichen Gesanges mit Gewalt wieder nach Carthago zurückgeführt wurden und ungeachtet aller Verheißungen, Drohungen und Schläge standhaft im Glauben blieben „quos nunc Carthago miro colit affectu et quasi

duodecim Apostolorm chorum conspicit puerorum. Una degunt, simul vescuntur, pariter psallunt, simul in Domino gloriantur“ (Vict. Vit. V. 10). Ferner befanden sich im Zuge des verbannten Clerus von Carthago „Vandali duo sub Geiserico saepius facti confessores comitante matre“ (ibid.). Die Kirchen des katholischen Clerus beraubt, wurden den Arianern übergeben oder mit ungeheuern Bruchsteinen verrammelt. Eine große Anzahl von Mönchs- und Nonnenklöstern wurde sammt ihren Inwohnern den heidnischen Mauren geschenkt (s. pass. MM. Caps.) und Jungfrauen und Jünglinge „in aulis educati monasteriorum“ (Vict. V. V, 19) in das Elend geschickt. Damit es nirgends an Peinigern und Henkern fehlte, wurden in alle vandalischen Provinzen grausame Blutmenschen zum Martern der Katholiken abgesendet. Vorzüglich war es auch jetzt wieder wie früher auf die Wohlhabenden, Reichen und Vornehmen abgesehen, weil man diese auch gleichsam als die Brücke fürchtete, auf welcher die Oströmer nach Africa dringen und das vandalische Reich stürzen könnten. Die katholischen Frauen, besonders die von edler Geburt, wurden nackt ausgezogen und in diesem Zustande auf öffentlichen Plätzen gepeiniget oder auch geradezu nothgezüchtiget (Vict. Vit. V. 1; homilia de s. Cypr. und passio s. M. apud Carth. bei Ruinart). Kinder wurden auf den Straßen aufgefangen und mit Gewalt wieder getauft oder zum nämlichen Zwecke von ihren ins Exil ziehenden Eltern gerissen. Auf die Straßen wurden Häscher ausgeschickt, welche die Reisenden, die sich über den Empfang der arianischen Taufe nicht ausweisen konnten, zu den arianischen Bischöfen führen mußten, von denen sie entweder gewaltsam getauft oder exilirt, gepeinigt oder auch getödtet wurden. Wie es in den Städten, namentlich zu Carthago, zuging, davon gibt Victor von Vita ein haarsträubendes Gemälde; man begegnete zur Zeit, da er seine Geschichte schrieb (487), zu Carthago allenthalben Solchen, denen die Hände oder die Füße abgehauen, Nase und Ohren abgeschnitten, die Augen ausgestochen &c. worden waren. Von diesen und andern unzähligen Greuelthaten waren noch mehr als der unmenschliche Hunerich selbst, die vandalischen Bischöfe und Geistlichen die Triebfeder, Anstifter und Leiter: sie machten sogar in eigener Person die Henker, durchzogen mit Schwertern und bewaffneten Schaaren Städte und Flecken, stießen die Thüren der Häuser ein, fielen, in der einen Hand das Taufwasser, in der andern das Schwert haltend, über die Leute, selbst die schlafenden her, tauften sie gewaltsam und begrüßten sie dann unter wildem Geschrei als ihre neuen Glaubensbrüder! In diesem schrecklichen Sturme boten die katholischen Africaner der Welt ein Schauspiel des christlichen Heldenmuthes dar, das für alle Zeiten glänzend beweist, wo die wahre von Christus gestiftete Kirche zu suchen sei. Zwar gab es auch Verräther und Abtrünnige, selbst unter den Geistlichen und Bischöfen „Raben, die aus der Arche flohen und sich begierig an dem Aase nährten“ (passio s. MM. apud Carth.), allein die große Mehrzahl der Katholiken jeden Alters, Geschlechtes und Standes blieben mit unverbrüchlicher Treue dem Glauben ihrer Väter treu. An der Spitze der bischöflichen Bekenner glänzten die Bischöfe Eugenius von Carthago und Habetdeus von Tamalluna, die Hunerich dem unmenschlichen arianischen Bischofe Antonius von Tamalluna in Gewahrsam und zur Peinigung übergeben hatte (Vict. Vit. V, 11 u. 16). Der heldenmüthige Diacon Muritta von Carthago, gleichsam ein zweiter Stephan oder Laurentius hatte den Muth, seinem Henker Elpidoforus, einem abgefallenen Katholiken, den er einst aus der Taufe gehoben, sein damaliges Taufkleid vorzuzeigen mit der feierlichen Drohung, dieß seien die Linnen, welche ihn einst zu seiner Verdammung vor dem göttlichen Gerichte anklagen würden, dieß das ihm zur ewigen Feuerstrafe gereichende im jungfräulichen Leibe Mariens gewobene und in Christi Blut gereinigte Kriegergewand (ib. V, 9). Ein Victorian, der reichste und edelste Mann Africas, ließ dem ihm zum Abfalle auffordernden Hunerich sagen, er könne ihn zum Feuer, zu den wilden Thieren und jeder andern Pein und

Todesart verdammen, aber nie werde es ihm gelingen, ihm das Kleinod des Glaubens zu entreißen und seinem Schöpfer undankbar zu werden, selbst dann nicht, wenn es ein zukünftiges Leben gar nicht gäbe, weßhalb er denn auch grausam hingerichtet wurde (ib. V, 4). Eine Dionysia, der edelsten und schönsten Damen eine, um des unerschrockenen Bekenntnisses willen blutig gegeißelt und auf erhöhtem Platze den Vandalen zum Schauspiel nackt ausgesetzt, entflammte ihren zarten und jungen Sohn Majoricus zum Martyrtod und begrub ihn dann in ihrem Hause, um ihn immer bei sich zu haben und sich an dessen Grabe in der Hoffnung des ewigen Lebens zu stärken (ib. V, 1). Eine andere vornehme Dame, Dagila mit Namen, die nach den grausamsten Quälereien in eine dürre und menschenleere Wüste exilirt worden war, gewann dieselbe so lieb, daß sie dieselbe nicht mit einem gelindern ihr angebotenen Aufenthalte vertauschte (ib. V, 8). Zwei leibliche Brüder von Aquisregium schworen über dem Leibe und Blute Jesu Christi, miteinander für ihn zu leiden, und bewiesen einen solchen Starkmuth unter den gräßlichsten Peinigungen, daß die Henker ermüdet ausriefen: „Istos imitatur universus populus, ut nullus ad nostram religionem penitus convertatur" (ib. V, 5). Dergleichen katholische Helden und Heldinnen kamen viele andere vor, und öfter geschah es, daß Gott, der auf wunderbare Weise sie stärkte, durch merkwürdige Wunder den Sieg seiner treuen Diener verherrlichte, wie dieß zu Tipasa in Mauritanien (Caes.) geschah. Hier stellten die Arianer den Secretär des Patriarchen Cyrilla zum Bischofe auf, worauf sogleich der größte Theil der katholischen Einwohner nach Spanien flüchtete, nur Wenige, denen keine Schiffe zu Gebote standen, mußten zurückbleiben. Vergebens suchte diese der arianische Bischof zum Abfall zu bringen; sie wagten es sogar, in einem Hause öffentlich die hl. Geheimnisse zu feiern. Darüber berichtete der arianische Bischof an den König und dieser ertheilte den Befehl, den Ungehorsamen die rechte Hand abzuhauen und die Zunge von der Wurzel aus abzuschneiden, und nun trug sich ein Wunder zu, welches wie kaum ein anderes in der Geschichte bezeugt und beglaubiget ist und selbst von einem Gibbon (Cap. 37) nicht geläugnet werden konnte: alle Bekenner, denen man die Zunge ausgeschnitten, fuhren fort, ohne Zunge zu sprechen (s. Vict. Vit. V, 6; Procop. b. Vand. I, 8; Aeneas Gaz. in dial. Theophrastus; Comes Marcellinus in chron. ad a. 484; Justinianus in constit. de off. praef. Afr. l. 1. cod. Just. t. 27; Ruinart, hist. pers. V. p. II. c. 7). Zur Hebung oder doch Milderung dieser schrecklichen Verfolgung sendete der oströmische Kaiser Zeno auf Verwendung des Papstes Felix III. den Legaten Uranius an Hunerich; allein nicht nur mußte Uranius ohne irgend einen Erfolg wieder abziehen, sondern es wurde ihm der Schimpf angethan, daß die Straßen Carthagos, durch welche die Legaten zum königlichen Palast sich zu begeben pflegten, zur Schmach des kaiserlichen Ansehens und römischen Reiches, mit den grausamsten Henkern besetzt wurden, welche unter den Augen des Uranius die Katholiken marterten (Vict. Vit. V, 7; Evagrius, h. eccl. III, 20). Nicht eher also hörte die grausame Verfolgung auf, als bis den Hunerich nach einer Regierung von sieben Jahren und zehn Monaten am 11. December 484 eine Fäulniß, die seinen ganzen Leib zerfressen hatte, dahinraffte. Ehe ihn die Hölle verschlang mußte er sehen, wie sein Reich mit einer gräßlichen Hungersnoth und Sterblichkeit heimgesucht wurde, die besonders seine entnervten Vandalen ergriffen, alle gesellschaftlichen Bande löste und ganze Städte in ein stilles Grab verwandelte. In dieser schrecklichen Drangsal zog eine Menge Menschen aus den Provinzen nach Carthago, in der Hoffnung, hier noch am ehesten ihr elendes Leben fristen zu können; allein Hunerich ließ sie in ihre Heimat zurücktreiben. Dieß war die letzte That eines Unmenschen, den Procop (bell. Vand. I, 8) mit vollem Rechte den gegen die Christen in Libyen grausamsten und ungerechtesten Menschen auf der ganzen Welt nennt. Er stieg in das Grab, bedeckt mit dem Blute der von ihm

gemarterten und geschlachteten Katholiken, selbst von einem Theile seiner Vandalen verwünscht, indem er seine ganze Regierungszeit hindurch, um seinem Sohne Hilderich den Thron zu sichern, auch an den vornehmsten Vandalen zum Henker ward; er stieg in das Grab nach einer Regierung, unter welcher aller Einfluß der Vandalen auf das Ausland verloren ging, das vandalische Kriegswesen gänzlich zerfiel, das Reich durch die Vertilgung der Katholiken ungeheuer geschwächt und bereits zu einem für die Beute- und Kriegslust der Mauren willkommenen Tummelplatz geworden war (vgl. Papencordt, S. 110—112). — Ungeachtet Hunerich so viel Blut vergossen hatte, um seinen Sohn Hilderich zum Nachfolger auf dem Thron zu haben, so bestieg doch nicht Hilderich den Thron, sondern Guntamund, ein Bruderssohn Hunerichs, dem nach Genserichs Thronfolge-Anordnung das Alter den Vorzug einräumte. Unter Guntamund nun wurde die Lage der Katholiken allmälig erträglicher. Die exilirten Katholiken durften, jedoch mit Ausnahme der Bischöfe, zurückkehren; Hinrichtungen fanden keine mehr statt, und um 487 durfte wenigstens ein Bischof, Eugenius von Carthago, zu seiner Kirche wieder zurückkehren, und erhielten die Katholiken der Stadt die Kirche des hl. Agileus zu ihrem Gebrauche (Fragm. ad chron. s. Prosp. bei Canis. Basn. t. I. p. 311). Dergestalt konnte nun der africanische Episcopat auch bereits an die Reconciliation der in der Verfolgung abgefallenen Katholiken denken, und es wurden demnach vier africanische Bischöfe beauftragt, in dieser Angelegenheit den Ausspruch Roms einzuholen. Dieser erfolgte im Jahre 487 auf einer römischen Synode unter Papst Felix III. (s. Ruinart, hist. persec. Vand. II. c. 10. n. 3, und Conc. ed. Labbé cur. Coleti t. V.); übrigens hatten noch zur Zeit Hunerichs viele von jenen Katholiken, denen man die arianische Taufe gewaltsam aufgedrängt hatte, Alles gethan, um ihren Abscheu darüber auszudrücken: Die Einen, erzählt Victor (V, 13) bestreuten das Haupt mit Asche, Andere zogen das Cilicium an, wieder Andere bestrichen sich mit Koth, oder zerrissen fadenweise die ihnen bei der Wiedertaufe angelegten Taufkleider und warfen sie „mit der Hand des Glaubens" in schmutzige Orte. Ungeachtet aber Guntamund kein Hunerich war, so blieb doch die Lage der katholischen Kirche noch mehrere Jahre lang eine äußerst gedrückte; die Katholiken blieben all' ihrer Kirchen beraubt, die Bischöfe schmachteten im Exile, und die Vandalen, namentlich ihre Geistlichen, setzten auch ohne neue königliche Strafedicte ihre Gewaltthätigkeiten und Verfolgungen gegen die Katholischen, namentlich gegen die katholischen Geistlichen und Bischöfe fort, wie wir dieses unter Anderm aus dem Leben des hl. Fulgentius (s. d. A.) wissen, der damals als Mönch bereits zu leuchten begann und sammt einem Abte, Felix mit Namen, in die Hände eines vandalischen Priesters fiel, welcher beide grausam geißeln, ihnen Bart und Hauptĥaare abschneiden ließ und sie sodann ganz nackt von sich trieb (s. vit. s. Fulg. bei den Bolland. ad I. Januar. c. 8—12); wie dieses insbesondere aus dem Schlusse der Geschichte Victors von Vita erhellt, wo er in herzdurchdringender Weise über die Barbaren klagt, die wie immer man sie zu besänftigen strebe, dennoch ihren glühenden Haß gegen die Römer beibehielten, wo er ferner die Katholiken des ganzen Erdkreises zur Theilnahme an den schweren Drangsalen der africanischen Kirche auffordert und die Engel, Patriarchen, Propheten, Apostel, und den hl. Petrus um die Fürbitte für sie anfleht (Vict. V, 18—20). Dieser Zustand dauerte bis zum August des Jahres 494; standhaft trugen die katholischen Bischöfe fortwährend die Leiden des Exils, noch heute, schreibt Papst Gelasius (492—496) im Briefe an die dardanischen Bischöfe, leisten sie den Verfolgern tapfern Widerstand. Endlich, nachdem zehn Jahre und sechs Monate seit der Verbannung der katholischen Bischöfe und Schließung der katholischen Kirchen verflossen waren, ging die Sonne über jenen glücklichen Tag auf, der den Katholiken ihre Bischöfe und Kirchen wieder zurückgab. Erweicht durch die Bitten des Bischofs Eugenius von Carthago erlaubte Guntamund im

August 494 die Eröffnung der katholischen Kirchen und die Rückkehr der katholischen Bischöfe aus dem Exile an ihre bischöflichen Sitze. Freilich waren dadurch noch lange nicht alle Wunden geheilt, welche der Kirche geschlagen worden waren, und da wohl schwerlich viele Vandalen den mildern Sinn des Königs theilten, so konnte es auch an ferneren Belästigungen und Unbilden nicht fehlen. Indeß konnten sich doch die Katholiken wieder erholen und für neue Stürme, die ihrer noch warteten, Kräfte sammeln, denn Guntamund ließ sie bis zu seinem Tode im September 496 in Ruhe und auch sein Bruder und Nachfolger Thrasamund, ein eifriger Arianer, trat in den ersten zwei Jahren seiner Regierung nicht als offener Verfolger auf (s. Ruinart, l. c. II. c. 10). — „Thrasamund (schreibt Procop bell. Vand. I, 8) zeichnete sich durch seine Gestalt, Klugheit und erhabene Gesinnung aus, gleichwohl nöthigte er die Christen (die Katholiken), den väterlichen Glauben zu verändern, nicht, wie sein Vorgänger, durch körperliche Züchtigung, sondern dadurch, daß er ihnen mit Würden und Aemtern zusetzte, ihnen großes Vermögen schenkte und bei denen die seinem Wunsche widerstrebten, die Miene annahm, als wüßte er davon gar nichts; kamen ihm Leute vor, die sich Vergehungen schuldig gemacht hatten, so setzte er ihnen den Uebertritt zu seiner Religion zum Preise ihrer Strafentlassung.“ Um es kurz zu sagen, Thrasamund copirte in seinem Verfahren gegen die Katholiken Julian den Abtrünnigen und suchte besonders anfangs durch allerlei Lockungen die katholischen Africaner zu arianisiren. Weil dieß nicht nach Wunsch ging, blieb er bei seinem Verlockungssystem nicht stehen. Um den übrigen katholischen Bischöfen ihren Führer zu nehmen, verbannte er um 498 den edlen Bischof Eugenius von Carthago nach Alby in Gallien, wo derselbe am 6. Sept. 505 starb (s. Ruinart, II, c. 8. n. 4—9). Bald nach der Verbannung des Eugenius, man weiß nicht gerade in welchem Jahre, erließ Thrasamund ein Edict, durch welches den Katholischen wieder strengstens verboten wurde, nach dem Tode ihrer Bischöfe neue Bischöfe zu ordiniren. Natürlich konnten sich daran die katholischen Bischöfe nicht kehren; vielmehr faßten sie um 507 den Beschluß, die erledigten Kirchen mit Hirten zu besetzen, von der Erwägung geleitet, der König werde wohl doch wieder milder gestimmt werden, oder wenn er auch eine Verfolgung verhänge, so könnten dann doch die neuen Bischöfe dem Seelenheile der bedrängten Schäflein abwarten. Demnach: „fit repente communis assumtio, presbyteros, diaconos et si quos invenisset electio, rapere, benedicere, consecrare, certatim locis singulis properantibus, ne in tali studio aliquis aut tardus aut novissimus videretur“ (vita s. Fulg. c. 16; diese vita ist die Hauptquelle für die Geschichte der Verfolgung unter Thrasamund). Wuthentbrannt verordnete nun Thrasamund die Exilirung der katholischen Bischöfe nach der Insel Sardinien. Zuerst traf der Zorn des Königs den Bischof Victor, Primas der byzacenischen Provinz; er ward gefangen nach Carthago geschleppt, aber dieß schüchterte den standhaften Prälaten so wenig ein, daß er unterwegs auf Bitten der Einwohner von Ruspe ihnen den hl. Fulgentius zu ihrem Bischofe gewährte (ib. c. 16 u. 17); bald darauf wurden (um 508) 120 katholische Bischöfe auf die Insel Sardinien exilirt (s. über die Zahl Ruinart, II. c. 11. n. 8), zugleich den Katholischen auch wieder die Kirchen entrissen. Unter den nach Sardinien verbannten Bischöfen befand sich auch Fulgentius. Obgleich der Ordination nach der jüngere und im Gefühle seiner Demuth der letzte, wurde er bald das geistige Oberhaupt aller seiner mitverbannten bischöflichen Brüder: Alle fragten ihn um Rath, für Alle führte er das Wort, im Namen Aller verfertigte er die Sendschreiben an Bischöfe, er war gleichsam der Geist und die Zunge Aller. Dabei führte er zu Cagliari mit einigen Bischöfen, Clerikern und Mönchen ein gemeinschaftliches und klösterliches Leben, für das er immer sehr eingenommen war. Die verbannten Bischöfe mußten bis zum Tode Thrasamunds in Sardinien bleiben; im hohen Grade verdient um sie machte sich Papst Symmachus, der

ihnen an Geld und Kleidern reichliche Unterstützung und überdieß ein rührendes Sendschreiben zusendete (s. d. A. Symmachus). Während nun aber die katholischen Bischöfe im Exile schmachteten, betrieb der König mit unermüdlichem Eifer das Geschäft eines Proselytenmachers und wendete zu diesem Behufe je nach Umständen Gewalt, List und Verheißungen an; ja, er ließ sich sogar herbei, in eigener Person, mit den Katholischen über den Grund des katholischen Glaubens zu disputiren und proponirte Quästionen, machte aber immer zugleich den Schiedsrichter zu Gunsten des Arianismus. Dasselbe Geschäft in derselben Weise betrieben nach dem Beispiele des Königs andere Arianer, namentlich die arianischen Geistlichen, daher denn manche Katholiken, um den Einwürfen gegen die katholische Lehre in geeigneter Weise begegnen zu können, sich Raths bei Fulgentius erholten und dieser die ihm vorgelegten Fragen in verschiedenen Tractaten beantwortete; so entstanden seine drei Bücher an Monimus, sein Buch de fide orthodoxa an Donatus u. a. m.; außerdem wendeten sich die Katholiken auch sonst vielfach an Fulgentius, so daß dieser aus dem Orte der Verbannung gleichsam die ganze africanische Kirche leitete. Nachdem der Ruf des Fulgentius auch zu Thrasamunds Ohren gekommen war, ließ dieser ihn um 515 aus Sardinien kommen, um auch mit ihm zu disputiren und ihm allerlei Einwürfe gegen die Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater zur Lösung zu proponiren. Die Lösung der vom Könige dem Fulgentius vorgelegten Fragen und Objectionen ist in des letztern zwei Schriften: „responsio ad objectiones Arianorum" und „libri III ad Thrasamundum Vandalorum regem" enthalten. Es scheint, die Persönlichkeit des katholischen Bischofs und diese Schriften seien nicht ohne Eindruck auf den König geblieben; wenigstens hielt es einer seiner Bischöfe, Pinta, für nöthig, dem hl. Fulgentius mit einer Widerlegung zu begegnen, und durfte Fulgentius es zu Carthago wagen, die Katholischen zu unterrichten, Abgefallene zu reconciliiren, Wankelmüthige zu stärken. Allein die arianischen, den König umgebenden Pfaffen sorgten schon dafür, daß Thrasamund nicht allmälig gar zur katholischen Lehre hinübergezogen würde; sie stellten ihm vor, durch die Anwesenheit des Fulgentius seien nicht bloß bereits die Katholischen, namentlich ihre Bischöfe, mächtig gestärkt worden, sondern es drohe der königlichen Religion bereits große Gefahr, hätten sich ja schon Geistliche des Königs reconciliiren lassen! So mußte also Fulgentius zum größten Leidwesen aller Katholiken ins Exil nach Sardinien zurückkehren. Seitdem scheint die Verfolgung gegen die Katholiken immer mehr zugenommen zu haben. Aus den Belegen hiefür, die man bei Ruinart (II. c. 11. n. 23) nachlesen kann, sei Folgendes angeführt. Auf dem ganzen Zuge gegen den Maurenhäuptling Cabaon zogen die Vandalen überall die Pferde und ihr übriges Vieh in die katholischen Tempel, übten hier den rohesten Muthwillen aus, mißhandelten die katholischen Geistlichen mit Maulschellen und Schlägen auf den Rücken, und hielten sie zu den verächtlichsten Sclavendiensten an (s. Procop I. c. I. 8). Erst mit Thrasamunds Tod (am 26. Mai 523) hörte die Verfolgung auf; noch kurz vor seinem Tode ließ er seinen Nachfolger Hilderich schwören, daß er, König geworden, den Katholiken nie ihre Kirchen und alten Rechte zurückgeben werde! (s. vita s. Fulg. c. 21—28; Ruinart II, c. 11.) Hatte Thrasamund, obgleich sich oft in den Anschein von Mäßigung, Frömmigkeit und theologischer Gelehrsamkeit hüllend, die katholische Kirche schwer gedrückt, so kamen jetzt für sie Tage heiliger Freude. Der neue Fürst, ein Sohn Hunerichs und der katholischen oströmischen Prinzessin Eudocia, ein ungemein sanftmüthiger und den Katholiken zugeneigter Herr, rief, ehe er noch von der königlichen Gewalt förmlich Besitz genommen, noch im J. 523 die verbannten katholischen Bischöfe aus dem Exile zurück, ließ die katholischen Kirchen öffnen und gestattete die Wahl und Weihe des trefflichen Presbyters Bonifacius zum Bischof von Carthago. Unbeschreiblich war der Jubel des katholischen Volkes, als die verbannten Bischöfe zu Carthago anlangten,

wo sie alle miteinander zuerst in die Kirche des hl. Agileus sich begaben, um hier ihren heißen Dank Gott darzubringen; namentlich bezeugten die Carthager dem hl. Fulgentius ihre innigste Freude über seine Rückkehr und ebenso glich seine Reise bis nach Ruspe einem Triumphzug, indem ihm das Volk überall mit Wachslichtern, Fackeln und Baumzweigen frohlockend entgegenging. Nun genossen die Katholiken die lang entbehrte Ruhe und benützten dieselbe eifrig zum fröhlichen Wiederaufbau ihrer lange und schwer heimgesuchten Kirche, hielten Synoden, erneuerten die alten Canones, restaurirten die Clerikal- und Klosterdisciplin, errichteten Klöster, ergänzten den gelichteten Clerus u. s. w. (s. Fragment. ad chron. Prosp.; Vict. Tun. chron. bei Basn. Canis. lect. ant. t. I. p. 328; vita s. Fulg. c. 29—30; Ruinart, II, c. 12). — Während indeß die katholische Kirche im Vandalenreich sich wieder herstellte, eilte dieses schnell seinem Untergange zu. Bald nach dem Anfang seiner Regierung hatte Hilderich eine große Empörung zu bekämpfen, indem Thrasamunds Wittwe Amalafride, eine ostgothische Prinzessin, zu den Mauren floh und sie zum Krieg gegen Hilderich reizte, aber sie ward gefangen und starb im Gefängniß. Dadurch löste sich die Freundschaft zwischen Hilderich und den Ostgothen, Hilderich schloß sich an Justinian an und trat zu ihm und dem oströmischen Reich in freundschaftliche Verhältnisse. Allein dieses ob auch ganz vernünftige Anschließen an Byzanz in Verbindung mit der Begünstigung der Katholiken und die siegreichen Einfälle der Mauren, mit denen einst Genserich und Hunerich zur Unterdrückeng der katholischen Africaner sich so eng verbunden und die bald darauf zu den gefährlichsten Feinden des Vandalenreichs erwuchsen, machten es dem Gilimer (Gelimer), den nach Hilderich die Regierung traf, der als ächter Arianer und tapferer Kriegsmann galt und ein durchtriebener und arglistiger Kopf war, leicht, sich einen großen Anhang unter den vornehmen Vandalen zu verschaffen, besonders durch seine Vorstellung, daß Hilderich unmächtig gegen die Mauren sei und das Reich dem Kaiser verrathen wolle. Es kam so weit, daß Hilderich abgesetzt und ins Gefängniß geworfen, und Gilimer auf den Thron gesetzt wurde (August 530). Aber Gilimer erfreute sich nicht lange seiner Erhebung. Kaiser Justinian verwendete sich bei Gilimer für Hilderich, aber vergebens (später als Belisar bereits siegreich auf africanischem Boden stand, ließ Gilimer den Hilderich sogar hinrichten!); da beschloß Justinian, die Vandalen zu bekriegen, worin ihn ein Bischof mächtig bestärkte, welcher ihm im Namen Gottes den Sieg und die Wiedererlangung Africa's für das oströmische Reich verkündete. Und so war es auch: Belisar, der größte Feldherr seiner Zeit, dem der Kaiser die Leitung des Krieges übergab, war nicht lange in Africa gelandet (September 533), als er auch schon Carthago (15. September 533) einnahm; im December desselben Jahres lieferte er den bei weitem zahlreicheren Vandalen die entscheidende Schlacht bei Tricameron, in welcher die Vandalen total geschlagen wurden und Gilimer die Flucht ergriff. Bald kamen auch die entfernteren vandalischen Besitzungen in den Besitz der Griechen und lieferte sich der flüchtige König an Belisar aus, den er lachend begrüßte. Bei dem Triumphzug, welchen Belisar als Besieger der Vandalen zu Byzanz halten durfte, wurde die kostbarste den Vandalen abgenommene Beute, darunter Vieles, was die Vandalen einst bei der Plünderung Roms nach Africa geschleppt hatten, wie z. B. Gefäße, die König Titus aus dem Tempel zu Jerusalem nach Rom gebracht hatte, dem Volke zur Schau aufgeführt. Unter den Gefangenen, welche den Triumph verherrlichen mußten, befand sich auch Gilimer, der über die Schultern ein purpurnes Gewand gezogen hatte, und seine sämmtlichen Verwandten. Als er den Kaiser auf erhabenem Sitze und das Volk zu beiden Seiten stehen sah, wiederholte er, damit sein Unglück vergleichend, öfter den salomonischen Spruch: „Eitelkeit der Eitelkeiten, alles ist Eitelkeit!" Angelangt vor Justinian, mußte er den purpurnen Mantel ablegen und zwang man ihn, vor dem Kaiser niederzufallen.

Im Uebrigen wurde er milde behandelt und mit Besitzungen in Galatien beschenkt, unter die Patricier jedoch nicht aufgenommen, weil er den Arianismus nicht aufgab. Hilderichs Kinder erhielten reichliche Geldsummen. So endete das Vandalenreich, welches seit dem Uebergang der Vandalen nach Africa 105 Jahre und seit Carthago's Einnahme 95 Jahre bestanden hatte. Die Ueberreste der kräftigeren Vandalen wurden nach Byzanz gebracht, wo man aus ihnen Reiterregimenter bildete. Eine kleine Anzahl blieb in Africa zurück, wurde aber bald auch aus Africa fortgeschickt und theils niedergehauen. [Schrödl.]

Vanini, Julius Cäsar. Der Name dieses persönlich und wissenschaftlich unbedeutenden Mannes hat eine gewisse Berühmtheit erlangt nur durch das tragische Ende, dem er unterlag, indem er des Atheismus angeschuldigt den Feuertod erlitt. Vanini war geboren um's Jahr 1584 (nach Andern 1586) zu Taurisano im Neapolitanischen. Wißbegierde und die Sucht, in Allem den Meister zu spielen, trieben ihn an, nach einander sich in der Philosophie, Theologie, Jurisprudenz, Astronomie und Medicin umzusehen. In der Philosophie verehrte er als Meister den Averroës, Cardanus, Pomponatius, vor Allem den Aristoteles, den er bei jeder Gelegenheit pries, indem er ihn den Gott der Philosophen, den Dictator der menschlichen Weisheit, den Pontifex maximus der Philosophen nannte. Nachdem er sich so zu Rom, Padua und Neapel seine Kenntnisse gesammelt, begab er sich auf Reisen durch verschiedene Länder Europa's, um hier in diesem, dort in einem anderen Fache Geschäfte zu machen — in Wahrheit einen Charlatan zu spielen. Er kam nach Teutschland, Böhmen, in die Niederlande und in die Schweiz. In diesen Ländern will er die Anabaptisten und Atheisten glücklich bekämpft haben. In Cöln hielt er Vorträge über die verbotenen Ehen, zu Paris soll er verschiedene Male in italienischer Sprache Reden an das Volk gehalten und zuletzt in Aquitanien ein kirchliches Amt bekleidet haben. Endlich kam er nach England, wo er das Unglück hatte, eine Zeit lang im Gefängnisse schmachten zu müssen, seinem eigenen Vorgeben nach, weil er den Glauben (den katholischen) und die Authorität der Kirche vertheidigt hatte, für den er sein Blut zu vergießen gewünscht, wahrscheinlich aber weil er sich freie Aeußerungen über Religion und Staat erlaubt hatte. Aus dem Gefängniß entlassen ging er nach Genua, wo er Philosophie lehrte, später nach Lyon, wo er sein Werk „über die Mysterien der göttlichen Providenz" verfaßte, wie er selbst sagt, „non ex obsoletis quidem illis Tullianis declamationibus et anilibus fere Platonicis deliriis, neque etiam ex putridis Scholasticorum quisquiliis, sed ex abditissimis haustae Philosophiae fontibus, ut curiosam sitim facile queant explere" (Praefat. ad amphitheatrum). Von da kam er nach Paris, wo sein Werk „de admirandis Naturae Reginae Deaeque mortalium arcanis" erschien, endlich nach Toulouse, wo er sein unglückliches Ende finden sollte. Hier wurde er nämlich als Verbreiter des Atheismus angeschuldigt, vom Parlament zum Flammentod verurtheilt, den er denselbigen Tag noch erlitt 1619. — Grammond, der bekannte Historiker, damals Präsident des Parlaments von Toulouse, hat uns einen Bericht darüber hinterlassen, worin er dem Verurtheilten Verspottung der Religion, Läugnung des Daseins Gottes, Verführung der Jugend und Lasterhaftigkeit des Lebens schuld gibt. Lange habe er im Gefängnisse heuchlerisch seine Anhänglichkeit an die Religion betheuert, sogar öfters die Sacramente empfangen, sei aber zuletzt, da er keine Hoffnung mehr sah, verstockt und mit Verhöhnung der ihm angebotenen kirchlichen Tröstungen seinem Schicksal entgegen gegangen. So Grammond (vergl. sein Werk historiar. Galliae ab excessu Henrici IV. lib. III. p. 209—212, ed. Amstelod. 1653. 8). Man hat später diese Darstellung Grammond's der Unwahrheit verdächtigt und Vanini wenigstens von der Anschuldigung des Atheismus zu reinigen versucht. Insbesondere war es ein Rechtslehrer des vorigen Jahrhunderts, Peter Friedrich Arpe, der in einer besondern anonym herausgegebenen Apologie sich des vermeintlich

Verläumdeten annahm (apologia pro Julio Caesare Vanino Neapolitano, Cosmopoli 1712, in vermehrter und verbesserter Auflage nach des Verfassers Tode herausgegeben von Städlin, in 3 Pfingstprogrammen, Göttingen 1802—4). Nun ist allerdings in seinen Schriften eine formale ausdrückliche Läugnung des Daseins Gottes nicht zu finden. Dagegen aber läßt sich aus seiner Schrift „de admirandis Naturae etc. arcanis" darthun, daß ihr Verfasser, wenn er anders nur irgendwie consequent denken wollte, den Atheismus zu seiner Sache machen mußte. So leitet er jegliche Religion von einem gewissen Gestirne, das Christenthum insonderheit von der Vereinigung des Jupiter mit der Sonne ab. Alle Wunder können seiner Meinung nach entweder aus einer allzustarken Einbildungskraft, oder aus der Zauberei erklärt werden. Nach diesem Allem, meint Schröckh, sei man noch nicht berechtigt, ihn für einen Gottesläugner zu halten, und es mag zugegeben werden, daß sich daraus kein zu einer Verurtheilung hinreichender juristischer Beweis ziehen läßt. Aber noch weniger läßt sich auf diese Beobachtung der Schluß begründen, das Gericht habe den Vanini mit Unrecht wegen Atheismus abgeurtheilt. Denn es hat ja auch seine mündlichen Aeußerungen über Religion 2c. in Betracht gezogen und hier steht offenbar die Präsumption für die Richtigkeit des Urtheils. Denn das Gegentheil ist durchaus nicht bewiesen. Was endlich die Strafe betrifft, so war diese in jenen Zeiten, die in Sachen der Religion keinen Scherz verstanden, die gesetzliche und wäre von Calvinern und Lutheranern so gut verhängt worden wie von dem katholischen Parlament zu Toulouse. Sagt man aber, mit dem Glauben an Zauberei 2c., der sich bei Vanini findet, lasse sich der Atheismus nicht vereinigen, so kennt man jene zum Sonderbaren und Extremen geneigte, abenteuerliche Zeit nicht, in der Vanini lebte, und erwägt eben so wenig, zu was Allem ein verworrener, jedes sittlichen Haltes entbehrender Mensch fähig sei. Vergl. Schramm, tractatus singularis de vita et scriptis famosi Athei Jul. Caes. Vanini, Cüstrini 1709. Brucker, histor. crit. Philosophiae, tom. IV. p. II. p. 678 sqq. Garasse, doctrine curieuse, p. 1024. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation, V. 646. ff. [Kerker.]

Vanne, Benedictiner-Congregation von St. Diese Congregation wurde im Art. „Benedictinerorden" nur kurz berührt, und es ist hier ihre Entstehung, Ausbreitung und Wirksamkeit noch etwas genauer darzustellen. Nach Helyot, Geschichte der geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden, Bd. VI. Leipzig 1755. S. 296 und 318, welche deutsche Uebersetzung wir hier vor uns haben, und aus welcher wir bezüglich unseres Artikels das Wesentliche ausheben wollen, trat die Congregation von St. Vanne unter folgenden Umständen ins Leben. Nachdem das Tridentinum im J. 1564 in den Provinzen Flandern und Artois, auf Befehl des Königs Philipps II., welcher damals Herr darüber war, bekannt gemacht und angenommen worden war, bildeten sich zufolge des Beschlusses dieser Kirchenversammlung, welcher die unabhängigen Klöster anhielt, sich in eine Congregation zu vereinigen, oder der Visitation des Bischofs sich zu unterwerfen, viele Einigungen, doch eine eigentliche Reformation war dieses noch nicht zu nennen, sie entstanden mehr in der Absicht, sich der Gerichtsbarkeit der Bischöfe zu entziehen, als die verderbten Sitten der meisten Religiosen des Benedictinerordens zu verbessern, sie konnten darum diesem Orden seinen alten Glanz nicht wieder geben; weil der Beweggrund des Zusammentretens nicht der geeignete war. Der Cardinal Carl von Lothringen, des Papstes Legat in den Bisthümern Metz, Toul und Verdun, arbeitete vergebens an der Verbesserung der Klöster dieses Landes. Er hielt das Uebel für so unheilbar, daß er mehrere Abteien säcularisirte, deren Einkünfte er der Hauptkirche von Nancy zuwendete, und sogar dem Papste vorschlug, den Benedictinerorden in seiner Legation gänzlich zu unterdrücken. In dieser traurigen Zeit war es nun Don Didier de la Cour, geboren zu Monzeville, 3 Meilen von Verdun, im J. 1550, der dem Uebel

abzuhelfen wußte. Der künftige große Reformator, von zwar vornehmen aber durch Krieg verarmten Eltern entsprossen, kam bereits in seinem 17. Lebensjahre nach Verdun, lernte dort die Abtei St. Vanne kennen und beschloß, da er sich nicht den Wissenschaften gewidmet hatte, Laienbruder zu werden, was ihm auch auf Vermittlung seines Oheims Bonccart, Generallieutenants der Stadt, gelang, indessen Viele der Religiosen sehr unzufrieden waren, daß man ihnen ein Individuum aufnöthigen wollte, dem jede höhere Wissenschaft noch fremd war. Don Didier de la Cour ward nun doch von einigen Mitgliedern der Abtei in Unterricht genommen, zuerst in der Grammatik eingeübt, und dann zu Pont a Mousson in die höheren Wissenschaften eingeführt. Als er 30 Jahre alt war, wurde er zum Priester geweiht, und that bald darauf die ersten wiewohl vergeblichen Schritte, den Bewohnern der Abtei, zu der er gehörte, besseren Ordensgeist einzuflößen. Um des immer Mahnenden entledigt zu werden, bewog man ihn im J. 1587 eine Reise nach Rom anzutreten, wo er die Regelung gewisser Verhältnisse zwischen der Abtei und dem Bisthum Verdun betreiben sollte. In Rom angelangt, ward er bald die List inne, mit der man ihn nur von Hause hatte entfernen wollen, weßhalb er bald zurückkehrte, und um so eifriger auf Realisirung seines Planes dachte. Bald jedoch begab er sich mit Erlaubniß seines Priors in die Einsiedelei St. Christoph, die zur Abtei St. Vanne gehörte, und von Verdun 4 Meilen entfernt war, und wo er 10 Monate nur von Wasser und Brod lebte. — Er gedachte hier seine Lebenstage zu beschließen, doch die Hugenottenkriege veranlaßten ihn wieder die menschliche Gesellschaft aufzusuchen, wo er zuerst Minimit wurde, nachher abermals nach St. Vanne zurückkehrte mit stärkerem Entschlusse als je, die verfallene Klosterzucht wieder herzustellen. Der nun in dieser Weise Herangezogene ward auf einmal im J. 1596, also als Mann von 46 Jahren, der Realisirung seiner heißesten Wünsche näher gerückt, er ward auf Vermittlung des Bischofs von Verdun in diesem Jahre zum Prior gewählt, und konnte nun auf rechtlichem und wohlberechnetem Wege vorwärts schreiten. Er erhielt im J. 1598 ein Breve, das ihm Vollmachten einräumte, in dessen Folge er 18 der älteren Religiosen, bei denen der meiste Widerstand wohl zu fürchten war, nach Moyen Moutier im Wasgau sandte, dafür aber in St. Vanne ein gutes Noviziat errichtete, in welchem am 30. Januar 1600 die vier ersten Novizen ihre Gelübde ablegten, denen in kurzer Zeit so viele Andere folgten, daß sogleich auch auf Moyen Moutier die Auffrischung ausgedehnt werden konnte. Clemens VIII. erhob nun die beiden Klöster vornehmlich auf Empfehlung vieler Cardinäle, unter Andern des Baronius zu einer Congregation nach dem Muster von Monte Cassino und St. Justina von Padua, und ertheilte allen Klöstern, die sich mit ihnen vereinigen wollten, die Privilegien, Gnadenbewilligungen 2c., welche die deßfalls unter dem 7. April 1604 ausgefertigte Bulle ausführlich bezeichnet. Das ist die Entstehung dieser Congregation, die bereits im Juli 1604 ihr erstes Generalcapitel hielt, wo der Reformator zum Präsidenten gewählt wurde, und nach einem ferneren Breve Pauls V. vom J. 1605 alle Rechte, wie die Congregation von Monte Cassino erhielt, welcher auch hinsichtlich der Kleidung der Religiosen genau nachgeahmt wurde. — Thun wir nun einen Blick, wie das kleine Senfkorn zum großen Baume heranwuchs, so finden wir die Ausbreitung in sehr schneller Weise vor sich gehen. Der Cardinal Carl von Lothringen erhielt am 27. September 1605 ein Breve, das ihn ermächtigte, alle Klöster des Benedictinerordens in seiner Legation mit der Congregation St. Vanne zu vereinigen, wodurch diese in Bälde sich in die Städte Toul, Nancy, Metz u. s. w. ausdehnte, und fast 40 Häuser zählte, so daß der 72jährige Don Didier de la Cour, da er im Jahre 1623 das Zeitliche verließ, sein Werk nicht nur allein begründet, sondern auch weithin seine Aeste ausbreitend der Zukunft übergeben konnte. Ja die Congregation von St. Vanne darf den hohen Ruhm ansprechen,

daß sie noch zwei anderen Congregationen die Entstehung gegeben, nämlich der Congregation von St. Maur in Frankreich, sowie der Congregation des hl. Placidus in den Niederlanden, deren erstere besonders durch wissenschaftliche Leistungen hochberühmt wurde, und nach Biedenfeld am Anfange des 18. Jahrhunderts 189 Abteien und Conventualprioreien zählte, letztere aber mehrere der ansehnlichsten Abteien umschloß. Denn da man die Nothwendigkeit einer Auffrischung allerwärts gefühlt hatte, so war unter Anderen auch zu Limoges in der Abtei St. Augustin, welches die erste Abtei der nachmaligen Congregation St. Maur wurde, das Verlangen entstanden, Religiosen in der Schule des Don Didier de la Cour gebildet zu erhalten, und obgleich nur gering an Anzahl, haben diese nicht minder wie zu St. Hubert in den Ardennen, welches die erste Abtei der Congregation des hl. Placidus war, sich als wirkendes Salz bewiesen. — Was die Congregation von St. Vanne noch insbesondere betrifft, so hat sie stets mehrere Männer in ihrer Mitte besessen, die sich den Wissenschaften widmeten, wir nennen nur den weitbekannten Exegeten P. Augustin Calmet, geb. 1672, gest. in der Abtei Senones in Lothringen 1757. — Die französische Revolution traf sie in großer Blüthe, doch was Jahrhunderte geschaffen, das sollte nun mit einem Male vernichtet werden, und diese Umwälzung, die einer großen Strecke des ganzen Erdtheiles eine völlig andere Gestalt gab, hat mit Tausenden und abermal Tausenden von Priestern und andern Ordensmännern auch die Hunderte von Benedictinern, die zur Congregation von St. Vanne gehörten, zerstäubt. — Die Congregation von St. Vanne besteht nicht mehr, denn es ist unseres Wissens kein einziges Haus mehr von Allen, die sie einst umschlossen, das noch von Bewohnern nach der früheren Einrichtung erfüllt wäre, und dennoch getrauen wir uns nicht die Behauptung zu stellen, daß auch die ganze Schöpfung des Don Didier de la Cour vernichtet sei, wir wagen dies darum nicht, weil wir fürchten, wir könnten eines ungerechten Urtheils bezüchtigt werden. Die französische Revolution hat nur Gebäude zerstört und Gemeinden aus einander getrieben, sie hat nur an äußerlichen Gegenständen Gewalt geübt, den Willen des Menschen und seine Ueberzeugung kann keine Gewaltthat rauben. Den Zeiten der Tyrannei sind, wie allerwärts so auch in Frankreich wieder Tage der Ruhe gefolgt und diese Tage der Ruhe haben erlaubt, daß manches Zerstörte wieder aufgebaut wurde, und so hat denn Frankreich neben so vielen andern Ordensgesellschaften, deren mehrere sehr zahlreich sind, auch wieder Benedictiner in seinem Schooße, Benedictiner, die eine sehr blühende Abtei im nördlichen Theile des Landes besitzen, welche Solesmes heißt, deren Abte der hl. Vater alle Gerechtsame der ehemaligen Aebte von St. Maur verliehen hat, Benedictiner, die sich rühmlichst mit Wissenschaften beschäftigen und die sich sogar schon wieder eine kleine Niederlassung zu Paris begründet haben. Wer weiß, ob sich nicht der Name Solesmes an den Namen Don Didier de la Cour knüpft! [P. Karl vom hl. Aloys.]

Varianten, s. Kritik bibl. und Bibelausgaben.

Variationsrecht — jus variandi. Unter demselben versteht man die Befugniß des Laienpatrons, innerhalb der gesetzlichen Frist gleichzeitig oder successive zwei oder mehrere Subjecte zu präsentiren, aus welchen sodann der Bischof Denjenigen auswählt und bestätigt, den er mit Rücksicht auf das erledigte Beneficium für den Tauglichsten hält. Dieses jus variandi cumulativum, wornach alle Präsentirten auf derselben Stufe stehen und den gleichen Anspruch auf die Institution haben, ist dem Laienpatrone von der Gesetzgebung ausdrücklich zugestanden (c. 5. 29. 31. X. de jure patronat. 3. 38), die ununterbrochene Praxis der Kirche kennt nur diese Art von Variation und sämmtliche Canonisten vertheidigen dieselbe: hanc opinionem, sagt Fagnani (Comment. ad c. 24 X. h. t. 3. 38. n. 6), amplectitur omnis schola Canonistarum et Legistarum in hac materia loquentium. Nichtsdestoweniger ist in neuerer Zeit die Behauptung

aufgestellt worden, es gebühre dem Patrone auch das jus variandi privativum, d. h. er könne mehrere Subjecte nach einander präsentiren und durch die Präsentation des Nachfolgenden jedesmal die des Vorausgehenden annulliren und zurücknehmen, so daß die Institution des Bischofs immer auf den zuletzt Präsentirten beschränkt sei (Lippert, Versuch einer historisch-dogmatischen Entwicklung der Lehre vom Patronate, Gießen 1829. S. 112—125). Wenn schon der Umstand, daß die kirchliche Praxis wie die Doctrin ein derartiges Variationsrecht nie kannte, die Richtigkeit der obigen Behauptung als sehr zweifelhaft erscheinen läßt, so reichen auch die Gründe, womit sie vertheidigt wurde, zu einem vollständigen Beweise keineswegs hin. Lippert bemerkt: a. bei der privativen Variation sei der Patron weit eher, als bei der bloß cumulativen, im Stande, eine schlechte Präsentation zu vermeiden und den würdigen Candidaten dem weniger würdigen vorzuziehen, weil er die Präsentation des letztern ganz zurücknehmen und den Würdigern allein vorschlagen könne. Allein zu diesem Zwecke ist eine privative Variation keineswegs nothwendig, die cumulative reicht vollständig hin: wenn dem Bischofe Mehrere gleichmäßig präsentirt werden, so liegt es durchaus in seiner Gewalt, jedesmal den Würdigsten auszuwählen und es wird dieß dem Bischofe, der seine Cleriker kennen muß, viel leichter werden, als dem jedenfalls weniger unterrichteten Laienpatrone. b. Das privative Variationsrecht liege im Interesse der Kirche, weil dadurch dem Patrone Gelegenheit gegeben sei, die Präsentation des Ersten, wenn er dessen völlige Unfähigkeit in Erfahrung bringe, sogleich zurückzunehmen und einen Andern vorzuschlagen. Allein auch hiezu ist diese Variation nicht nöthig, denn wenn der Patron einen Unfähigen präsentirt, so ist ihm vom Gesetze ausdrücklich gestattet, solange die ursprüngliche Frist noch läuft, einen Zweiten zu präsentiren und wenn er um die Unfähigkeit nicht wußte, so erhält er sogar eine neue Frist. — c. Lippert beruft sich zur Begründung seiner Ansicht auf c. 24 X de jure patronatus: „Cum autem advocatus clericum idoneum episcopo praesentaverit, et postulaverit postmodum, eo non refutato, alium aeque idoneum in eadem ecclesia admitti: quis eorum alteri praeferatur, judicio episcopi credimus relinquendum;" hier verordne der Papst: wenn der Patron neben dem Ersten einen Zweiten gleich fähigen präsentire, ohne den Ersten zu refutiren, so solle der Bischof zwischen beiden das Wahlrecht haben. In dem eo non refutato liege offenbar die stillschweigende Anerkennung des andern Rechts, wornach der Patron den Ersten wirklich refutiren könne und der Bischof lediglich an den zuletzt Präsentirten gewiesen sei." Aber diese Beweisführung beruht einerseits auf einem bloßen Argumentum a contrario, andererseits ist noch gar nicht gewiß, daß die gegebene Erklärung der Stelle die richtige sei, vielmehr kann eo non refutato ebenso gut auf episcopus bezogen werden und dann hat die Decretale den ganz passenden Sinn: wenn der Patron dem Bischofe ein fähiges Subject präsentirte und obwohl der Bischof seinerseits gegen dasselbe nichts einzuwenden hatte, — eo non refutato, — ein zweites gleich fähiges noch präsentirte, so soll der Bischof zwischen beiden die Wahl haben. Mag nun diese oder jene Erklärung die richtige sein, so ist doch jedenfalls soviel gewiß, daß die genannte Decretale nicht ausschließlich für das privative Variationsrecht angeführt werden könne. Wenn hienach den für dasselbe geltend gemachten Gründen wenig Beweiskraft innewohnt, so stehen außerdem noch andere Bedenken entgegen. Es ist ein allgemein anerkannter Rechtsgrundsatz, daß jede Ausnahme vom Gesetze stricte zu interpretiren sei und nicht weiter ausgedehnt werden dürfe, als vom Gesetze speciell zugestanden ist. Das Patronatrecht bildet eine gesetzliche Ausnahme vom allgemeinen Besetzungsrechte des Bischofs, — in demselben ist die Befugniß enthalten, in jedem Erledigungsfalle des betreffenden Beneficiums dem Bischofe ein Individuum in Vorschlag zu bringen, dem derselbe, falls alle canonischen Erforder-

nisse erfüllt sind, die Institution ertheilt. Ist das Präsentationsschreiben einmal in die Hände des Bischofs gelangt, so hat der Patron von seinem Rechte den erschöpfenden Gebrauch gemacht. Würde nun dem Letztern das behauptete jus variandi privativum zustehen, d. h. könnte er unter gänzlicher Zurücknahme der ersten Präsentation einen Zweiten, Dritten ꝛc. vorschlagen, so wäre dieß offenbar eine wiederholte Ausübung des ganzen Rechtes und der Patron würde in einem und demselben Falle mehrmals präsentiren. Hierin liegt aber eine vom Gesetze nicht ausdrücklich zugestandene Erweiterung des Präsentationsrechts, die dem oben genannten Grundsatze widerspricht und eben deßwegen dem Patrone nicht zuerkannt werden kann. Zu demselben Resultate gelangen wir, wenn wir den zuerst Präsentirten ins Auge fassen: derselbe erhält durch die wirklich erfolgte Präsentation, wenn er überhaupt fähig ist, ein jus ad rem, d. h. ein Recht auf die canonische Institution und die Uebertragung des Beneficiums. Würde nun dem Patrone das unbedingte jus variandi privativum zustehen, so wäre es in seine Willkür gelegt, den Präsentirten ohne Weiteres und gegen seinen Willen das vom Gesetze ihm zuerkannte jus ad rem wieder zu entziehen, was mit dem Grundsatze im Widerspruch steht, daß Jeder bei seinem wohlerworbenen Rechte zu schützen sei. Ganz anders verhält es sich bei der bloß cumulativen Variation: der zuerst Präsentirte verliert sein jus ad rem nicht, durch das Hinzukommen eines Zweiten oder Dritten wird dasselbe nur geschwächt, sofern er es jetzt mit diesen theilt, aber dem Bischofe gegenüber erscheint er wie die Andern als Präsentirter und kann wenigstens die canonische Institution erhalten. Betrachten wir endlich die privative Variation im Verhältniß zum instituirenden Bischofe, so kann in keiner Weise angenommen werden, der Gesetzgeber habe dieselbe einräumen wollen. Sie verleiht dem Patrone die Befugniß, so oft zu präsentiren als ihm beliebt und während der gesetzlichen Frist jede von seiner Seite erfolgte Präsentation zu widerrufen: der Bischof würde dadurch Gefahr laufen, seine vorbereitenden Erkundigungen über die Würdigkeit des Präsentirten vergeblich anzustellen, denn in der nächsten Zeit kann ja derselbe refutirt werden und er müßte dieses vergebliche Geschäft so oft wiederholen, als es dem wankelmüthigen oder böswilligen Patrone beliebte, ein Verhältniß, das mit der Würde des Bischofs unmöglich in Einklang gebracht werden kann. Aus den angeführten Gründen sind wir genöthigt, das jus variandi privativum unbedingt zu verwerfen und nur eine cumulative Variation anzuerkennen, wie denn auch von den neuern Canonisten keiner der Ansicht Lipperts beigetreten ist. — Nur beim Laienpatrone kann von einem Variationsrechte die Rede sein, dem geistlichen steht es nicht zu, denn in Betreff der von diesem Präsentirten gilt der Grundsatz: qui prior est tempore, jure potior esse videtur (c. 24. X. de jure patronat. 3. 38). Ueber den eigentlichen Grund, warum dem geistlichen Patrone die Variation vorenthalten ist, sind die Ansichten getheilt: die Einen finden ihn in dem Umstande, daß die Präsentation durch einen Geistlichen einer Wahl gleichkomme und daher nicht mehr zurückgenommen werden könne; die Andern behaupten, der Gesetzgeber sei von der Ansicht geleitet gewesen, daß es sich für einen Cleriker nicht gezieme, das einmal gegebene Wort wieder zurückzunehmen; noch Andere recurriren auf die längere Präsentationsfrist, die dem geistlichen Patrone gestattet sei, während welcher er um so mehr die geeignete Person finden könne, als er über die Bedürfnisse seiner Kirche sowie über die persönlichen Eigenschaften der Candidaten in der Regel die genaueste Kenntniß habe, was bei dem Laienpatrone nicht vorausgesetzt werden dürfe. Sei dem wie ihm wolle, so viel ist gewiß, daß das Variationsrecht dem geistlichen Patrone nach einer ausdrücklichen Gesetzesbestimmung nicht zusteht. — Vergl. Fagnani, Comment. ad c. 24. X. de jure patronat. 3. 38; Ferraris, prompta biblioth. s. v. jus patronatus, Art. IV. n. 44 sqq.; Van-Espen, J. E. P. II. tit. 25. c. 5. und die

ausführlichen Verhandlungen über das Variationsrecht zwischen Lippert und Vermehren in: Weiß, Archiv für Kirchenrechtswissenschaft, Bd. I. S. 125 ff. Bd. III. S. 93 ff. Bd. V. S. 52 ff.

Vasall, s. Kirchenlehen.

Vasquez, Gabriel, spanischer Jesuit, trat, 18 Jahre alt, in den Orden der Jesuiten zu Complutum und lehrte daselbst und zu Rom 30 Jahre hindurch die Theologie nach dem hl. Thomas von Aquin (s. d. A.). Er verfaßte drei Bücher de cultu adorationis und Commentarien in D. Thomae Summam theologicam; seine übrigen Werke sind zu Lyon 1620 in zehn Bänden erschienen. Als er, 55 Jahre alt, zu Complutum im J. 1604 starb, geleitete die gesammte Universität ihren Lehrer zu Grabe. Vasquez nimmt seinen Platz unter den ersten und vorzüglichsten scholastischen Theologen der neuern Zeit ein; Papst Benedict XIV. nannte ihn und seinen Ordensgenossen Suarez (s. d. A.) zwei Lichter der Theologie; und noch jetzt werden Vasquez's Schriften mit Recht hochgeschätzt von Allen, die in ihren Forderungen an die Theologie über eine mosaikartige Zusammensetzung des theologischen Beweises aus einigen Texten der hl. Schrift, Väter und Concilien hinausgehen. Allerdings war übrigens Vasquez der erste unter den Jesuiten, welcher entschieden dem Probabilismus, aber nicht den Auswüchsen desselben, das Wort sprach (s. Probabilismus); aber bezüglich der Efficacität der Gnade ging er mit andern großen Theologen seines Ordens, Bellarmin und Suarez, vom Systeme Molinas ab und bildete mit ihnen den sogenannten Congruismus aus (s. Congregatio de auxiliis, Bd. 2. S. 793, und Molina). Zu seiner Ehre sei hier noch erwähnt, daß selbst der den Jesuiten sehr ungünstige P. Alexander a St. Johanne de Cruce, der Fortsetzer der Kirchengeschichte Fleury's, nicht umhin kann, ihm das Lob eines Mannes „praestantis ingenii, assiduae lectionis atque in pervestigandis eruendisque sanctorum Patrum sententiis diligentiae indefessae“ (s. ad a. 1604) zu spenden, und zu gestehen, daß ohne Uebertreibung von ihm gesagt worden ist: „In illo virtus cum doctrina, obedientia cum ingenio, pietas cum sapientia certasse videbatur.“ [Schrödl.]

Vatablus (eigentlich Vatebles oder Gastebles), Franz, geb. in dem Städtchen Gamaches in der Picardie, wurde von dem französischen Könige Franz I. 1530 oder 31 zum Professor der hebräischen Sprache an dem von ihm gegründeten königlichen Colleg zu Paris ernannt; er starb 1547. Er selbst hat von seinen Arbeiten über die hl. Schrift nichts herausgegeben; einer seiner Zuhörer, Bertin le Comte, stellte aber aus seinen Vorlesungen kurze Noten zur hl. Schrift zusammen, welche der Pariser Buchhändler Robert Stephanus in seiner Ausgabe der lateinischen Bibel von 1545 unter dem Namen des Vatablus herausgab. Vatablus selbst war streng kirchlich, in diesen Noten kamen aber viele calvinistische Ansichten vor. Sie wurden daher von der theologischen Facultät zu Paris verdammt und Vatablus verklagte den Stephanus wegen Fälschung. Auf den Wunsch der spanischen Inquisition wurden die Noten, welche sehr viele gute Bemerkungen enthielten, von zwei Universitäten und verschiedenen andern Collegien sorgfältig revidirt, und so von allen calvinistischen Entstellungen gereinigt 1584 zu Alcala herausgegeben. Diese Ausgabe ist seitdem mehrfach abgedruckt und noch jetzt haben diese kurzen Noten ihren Werth.

Vater, Gott, s. Trinität.

Vater, Name des Papstes, der Bischöfe und Mönche, s. Pater.

Vatermord, s. Mord.

Vater Unser. Man versteht unter demselben jenes Gebet, welches den Herrn selbst zum Urheber hat und deßhalb auch oratio Dominica genannt wird. Nach Matthäus bildet dasselbe einen Bestandtheil der Bergpredigt; nach Lucas gab die Bitte eines Jüngers an Jesus, er möge sie beten lehren, wie Johannes seine Jünger gelehrt habe, die nächste Veranlassung dazu. Der Anblick des

Meisters, der eben im Gebete mit seinem Vater sich unterhalten hatte, bestimmte den Jünger zu dieser Bitte. Luc. 11, 1—4. Matth. 6, 9—13. Jesus wollte seine Jünger nicht bloß vor dem heuchlerischen Gebet der Pharisäer warnen, sondern ihnen auch die Grundzüge eines gottgefälligen Gebetes angeben und ihnen zugleich eine bestimmte Vorschrift ertheilen, wie sie ihre Gebete einrichten sollten, wie dieß Cyprian ausdrücklich bemerkt, wenn er sagt: Inter cetera salutaria sua monita et praecepta divina — etiam orandi ipse formam dedit, ipse, quid precaremur, monuit et instruxit. De oratione c. 2. Sehen wir auf den Inhalt dieses Gebetes, so können wir es mit Tertullian als ein breviarium totius evangelii betrachten. Neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem Dei aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem Domini, omnem commemorationem disciplinae. De orat. c. 1. Es birgt einen Schatz der erhabensten Wahrheiten in sich; es zeigt uns das Verhältniß, in dem wir zu Gott stehen, zeigt uns den Weg, der zu Gott führt, und gibt uns die Güter an, um die wir bitten sollen. In formeller Hinsicht zeichnet es sich ebenso durch seine Kürze wie durch die logische Aufeinanderfolge der einzelnen Bitten aus. Attamen brevitas ista magnae ac beatae interpretationis substantia fulta est, quantumque substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus. Tertull. l. c. Dieß Gebet ist nach der Bemerkung Cyprians ungeachtet seiner Kürze so reich an Inhalt und geistlicher Fülle, „ut nihil omnino praetermissum sit, quod non in precibus atque orationibus nostris coelestis doctrinae compendio comprehendatur.“ De orat. c. 9. Nach dem Vorgange des hl. Augustinus unterscheidet man eine Anrede und sieben Bitten. Wie im Dekalog die drei ersten Gebote beziehen sich auch hier die drei ersten Bitten zunächst auf Gott und die vier letzten auf uns. In der Anrede spricht sich schon gleich das kindliche Vertrauen aus, mit welchem wir uns Gott als unserm Vater nahen; nicht minder die brüderliche Liebe, die wir gegen unsere Mitmenschen hegen. Das Gebet kündigt sich gleich im Anfange als ein gemeinsames an, und diese Gemeinsamkeit tritt auch nachher in den einzelnen Bitten hervor. Publica est nobis et communis oratio, et quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus. Cypr. l. c. Die erste Bitte hat sodann die Verherrlichung des göttlichen Namens zum Gegenstande. Gott ist das höchste Gut; auf Ihn muß deßhalb auch unsere erste Bitte sich beziehen. Gottes Ehre muß uns über Alles gehen. Die zweite hat das Reich Gottes zum Gegenstande, die dritte den Willen Gottes, dessen getreue Erfüllung uns erst den ewigen Besitz jenes Reiches sichert. Nachdem wir so zuerst um die geistlichen Güter gefleht haben, wenden wir uns auch den leiblichen zu, begnügen uns aber mit dem zu unserm Lebensunterhalte unumgänglich Nothwendigen. Doch eingedenk unserer Unwürdigkeit und Sündhaftigkeit tragen wir dann weiter Gott die Bitte vor, daß er unsere Schulden uns vergeben, uns nicht in Versuchung führen und von dem Uebel uns erlösen möge. Durch das Schlußwort „Amen,“ welches die Kirche beigefügt hat, besiegeln wir dann unser Gebet und drücken den sehnlichsten Wunsch nach Erhörung unserer Bitten aus. — Eine auch nur flüchtige Betrachtung dieser Bitten zeigt uns das „Vater Unser“ als Muster und Kern aller Gebete. Mögen wir unsere Gebete auch in andere Worte kleiden, so sprechen wir, wie der hl. Augustinus bemerkt, sofern wir recht beten, dem Wesen nach nichts Anderes, als was in diesem Gebete enthalten ist (Epist. ad Probam). Hieraus läßt sich nun schon erschließen, welch' hohen Werth und welche Kraft man dem Gebete des Herrn von jeher beigelegt habe. Auch beweisen die Zeugnisse des Tertullian, Cyprian und Origenes, daß im frühesten christlichen Alterthume schon das Gebet des Herrn von den Gläubigen gesprochen zu werden pflegte; es war dieß schon so üblich zu den Zeiten Cyprians, „ut aliter orare, quam docuit (Christus), non ignorantia sola sit, sed et culpa.“ So gern man aber auch dieses Gebetes sich bediente, weil man mit den Worten des Sohnes sich an

den Vater richtete und deßhalb eher Erhörung zu finden glaubte, amica et familiaris oratio est, sagt Cyprian, Deum de suo rogare, ad aures ejus adscendere Christi oratione; so wagte man es doch zugleich nur mit der größten Ehrfurcht zu sprechen, wegen der großen Geheimnisse, die in demselben verborgen sind (Hieronym. adv. Pelag. 3, 3.). Die frühzeitige Aufnahme des Vater Unser in die Liturgie der hl. Messe bezeugen außerdem der hl. Cyrillus von Jerusalem, der hl. Chrysostomus, Augustinus und Hieronymus. So lange die Disciplina arcani bestand, gehörte auch das Vater Unser zu den Gegenständen derselben. Am Schlusse des Katechumenates fand die traditio des apostolischen Symbolums wie des Vater Unser durch den Bischof und bei der Taufe selbst die feierliche redditio derselben durch die Katechumenen statt. Erst der Getaufte kann, wie der hl. Chrysostomus bemerkt, mit vollem Rechte Gott seinen Vater nennen. Die Beziehung der vierten Bitte auf die hl. Eucharistie war ein fernerer Grund, weßhalb man den Katechumenen das Gebet des Herrn noch vorenthielt. In der Liturgie der hl. Messe bildet das Vater Unser den Uebergang von dem Canon zur Communion (s. Messe, Bd. VII. 101). Während die erste Bitte an die Schlußworte des Canon sich unmittelbar anlehnt, nimmt die vierte bereits auf die Communion Bezug und dient als entfernte Vorbereitung auf dieselbe. Wegen der Heiligkeit, die man dem Vater Unser von jeher beilegte, geht ihm noch eine Einleitung vorher, die sich schon bei Cyprian findet. In der römischen Liturgie wird nur die letzte Bitte vom Volke, die übrigen werden vom Priester allein gesprochen, in den morgenländischen Liturgien wird das Gebet des Herrn von der Gemeinde gebetet und vom Priester bloß eingeleitet. — Wie allgemein die Sitte war, das Vater Unser nicht bloß bei der gottesdienstlichen Feier, sondern auch öfter außer derselben zu sprechen, erhellt besonders daraus, daß Augustinus es eine oratio quotidiana nennt. Wegen seines göttlichen Ursprunges und seines vortrefflichen Inhaltes nimmt das Vater Unser unter allen Gebetsformularen die vorzüglichste Stelle ein. Weil es in der Taufe nebst dem Symbolum den Täuflingen als ein theures Kleinod übergeben wird, deßhalb bildet es auch mit Recht gleich jenem einen Hauptbestandtheil des katechetischen Unterrichtes. Es hat darum auch zahlreiche Bearbeitungen gefunden, und mit besonderer Vorliebe haben sich immer ascetisch gebildete Seelen in den Inhalt desselben zu vertiefen gesucht. Aus der älteren Zeit gehören hierhin die Schrift des Tertullian, Cyprian, Origenes, Gregor von Nyssa über das Gebet und verschiedene Reden des hl. Augustinus. — Der bei den Protestanten übliche Zusatz: „denn dein ist das Reich, die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit," findet sich nicht in den ältesten Handschriften des Matthäus noch auch bei den älteren Auslegern des Vater Unser, sondern ist ein Zusatz späterer Zeit. — Vgl. Liturgik von Lüft. Bd. 2. S. 29 ff. [Kraft.]

Vatican, s. Rom.

Vaticanische Handschrift, s. Handschriften der Bibel.

Vega, s. Lopez de Vega.

Velamen mit dem Beisatze „Nuptiale" nennt man den Schleier oder den Himmel, der während der Eheeinsegnung über die Brautleute in früherer Zeit ausgebreitet oder gehalten wurde und in manchen Provinzen noch gehalten wird. Ohne Epitheton ist Velamen auch synonym mit Velum überhaupt.

Velamen bei der Einsegnung der Ehe. Siehe d. Art. Hochzeit.

Velum nennt man im christlichen Cultus ein Tuch, mit dem etwas verhüllt wird. Da es verschiedene Gegenstände gibt, die zeitweise verhüllt werden, so hat jede Kirche mehrere solche Vela, die an Umfang, Stoff und Werth unter einander sehr verschieden sind. So haben mitunter diesen Namen die Tapeten mit denen bisweilen die Wände vornehmer Kirchen verhängt werden. Auch dem Vorhange, der im Oriente das Presbyterium vom Schiffe scheidet, wird dieser Name gegeben, eben so dem Mäntelchen, mit dem die Hostienbüchse

bekleidet wird. Noch bekannter sind das Kelchvelum, von dem schon bei dem Artikel „Kelchtüchlein" die Rede war; das Velum mit dem der Geistliche die Schultern einhüllt, wenn er das hochwürdigste Gut im Ostensorium in die Hand nimmt, und das den speciellen Namen „Velum humerale" hat, so wie das Velum, mit dem das ausgesetzte hochwürdigste Gut während einer Predigt verhüllt wird. Auch kleine Vela, mit denen während der Passionszeit die Crucifixe, so wie größere, mit denen die Altäre während der Fastenzeit verhüllt werden, hat fast jede Kirche. Der Stoff der meisten Vela ist Seide, selten Wolle.

Venantius Fortunatus, s. Fortunatus.

Vendidad, s. Parsismus.

Venedig. Die Kirchengeschichte von Venedig steht in so enger Verbindung mit der von Grado und Aquileja, daß jene ganz mangelhaft erscheinen müßte, wenn man sie unabhängig von der Geschichte dieser beiden angesehenen Kirchen behandeln wollte. Es wird daher nothwendig sein, von dem Patriarchate von Grado und seinem Ursprunge zu reden, sodann von den Bischöfen der Lagunen, von denen zu Olivolo und Castello, auf welche das Patriarchat von Grado übergegangen ist, das jetzt noch unter dem Namen eines Patriarchats von Venedig besteht. Wenn von den Patriarchen von Grado und Venedig, von ihrer Jurisdiction über Dalmatien die Rede gewesen sein wird, werde ich noch Einiges über die Pfarrer, über die Titularpriester, über die Bulle des Papstes Clemens VII. und Sixtus V. und über das Mönchthum beifügen. — Im vierten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung standen auf dem Platze der Lagunen, wo jetzt Venedig sich ausbreitet, nur armselige Fischerhütten. Im Anfange des fünften Jahrhunderts siedelten sich daselbst Familien an, welche vor den eingedrungenen nördlichen Völkerschaften von dem Festlande her flohen; hiedurch bekamen jene Lagunen allmählig das Aussehen einer Stadt. Diese Eingewanderten brachten ihren ererbten christlichen Glauben mit sich, und lebten mit den schon vorhandenen christlichen Familien in Unterwürfigkeit unter den Bischofssitz von Aquileja, angesehen sowohl durch die Gründung, die gemeiniglich dem hl. Marcus zugeschrieben wird, als auch durch die Privilegien, mit denen er ausgerüstet war. Deßgleichen war Aquileja der Metropolitansitz von dem venetianischen Gebiete und von Istrien. Die Uebertragung der Metropolitanwürde auf Grado, von woher sie Venedig bekam, steht in engster Beziehung zu der allgemeinen Kirchengeschichte, nämlich zu dem Dreicapitelstreit (s. d. A.). Von diesem Schisma schreibt sich die Trennung des bischöflichen Sitzes von Aquileja in zwei her, nämlich in einen schismatischen von Alt-Aquileja und einen katholischen von Grado, Neu-Aquileja genannt. Als die Patriarchen von Alt-Aquileja zur Einheit des Glaubens zurückkehrten, bekam diese Trennung der Bischofssitze die apostolische Sanction. — Der Patriarch Macedonius von Aquileja widersetzte sich den Beschlüssen des Concils von Constantinopel 553, weil er glaubte, der Papst Vigilius sei hintergangen worden, ließ es aber noch zu keinem Schisma kommen. Dieses brach erst unter seinem Nachfolger Paulinus aus. Dieser versammelte eine Synode, verdammte das fünfte allgemeine Concil, den Papst Pelagius und erklärte, in ihm und in seinen Anhängern sei die wahre Kirche vertreten. Die Anstrengungen des Pelagius und seiner Nachfolger, dieses Schisma auszurotten, blieben ohne Erfolg wegen rascher Aufeinanderfolge höchst wichtiger politischer Ereignisse; übrigens scheint Paulinus mit der Zeit von seinen Irrthümern zurückgekommen zu sein. — Inzwischen hatten die Longobarden Anstalten getroffen, über Aquileja in Italien einzubrechen, weßhalb Paulinus seinen Bischofssitz nach Grado verlegte, welches von dort an den Namen Neu-Aquileja trug. Hier lebte er noch ein Jahr, ohne daß irgendwo von Zumuthungen des Papstes an ihn die Rede ist, so daß die allgemeine Meinung begründet erscheint, er sei in den Schooß der Kirche zurückgekehrt. Auf diesen Paulinus folgte ein Paulinus von Benevent und auf diesen Elias, ein

Grieche, welcher, wie man glaubt, in Grado ein Concilium veranstaltete, auf welchem er mit Beistimmung des Papstes Pelagius II. den versammelten Bischöfen den Vorschlag machte, die Verlegung des Metropolitansitzes von Aquileja nach Grado gut zu heißen. Er erhielt die Beistimmung und zugleich wurde auch auf diesem Concil alles angenommen, was auf den allgemeinen Concilien, hauptsächlich auf dem von Constantinopel festgesetzt worden war. Die anwesenden Bischöfe erklärten diese ihre Willensmeinung durch Acclamation und Unterschrift. Pelagius rieth in einem Briefe, welcher dem Concil vorausging, man möchte auf eine Verminderung der Bischofssitze bedacht sein, erklärte sich aber mit dem Begehren des Elias, daß Grado die Metropole von Venedig und Istrien werde, einverstanden in Anbetracht der unglückseligen Lage, in welche die Völkerschaften durch das barbarische Verfahren der Longobarden gekommen waren. — Es ist jedoch zu bemerken, daß jene Bischöfe nicht lange in ihrer Ergebenheit gegen den römischen Stuhl mit ihrem Metropoliten Elias verharrten. Den väterlichen Ermahnungen des Pelagius begegneten sie mit Verachtung und weigerten sich nicht bloß, die päpstliche Oberhoheit anzuerkennen, sondern hielten sich über den päpstlichen Stuhl erhaben. Nachdem auf Elias, als Bischof von Grado, Severus gefolgt war, suchte Smaragdus, welcher kaiserlicher Statthalter in Italien war, das mit Gewalt durchzusetzen, was der Papst mit gütlichem Zureden erstrebt hatte. Er bewaffnete einige Schiffe und faßte den Severus sammt drei andern Bischöfen in Grado ab und führte sie nach Ravenna, wo sie der dortige Bischof Johann im Laufe eines Jahres, während dessen sie sich zu Ravenna aufhielten, zur Erkenntniß ihrer Irrthümer brachte. Sie stimmten in das Anathem über die drei Capitel ein, sprachen ihre Anerkenntniß des fünften Concils aus und versprachen Unterwürfigkeit unter den apostolischen Stuhl. Als diese Bischöfe wieder auf ihre Sitze zurückgekehrt waren, verfielen sie wieder in die alten Irrthümer und bestärkten sich darin auf einer zu Murano gehaltenen Versammlung. Als der thatkräftige Gregor der Große nach Pelagius Papst wurde, erwirkte er von Kaiser Mauritius den Befehl, daß sich Severus mit seinen Anhängern nach Rom zu begeben habe, um sich einem Concil zu unterwerfen. Allein diese wußten es dahin zu bringen, daß Mauritius jenen Befehl zurücknahm, indem er Papst Gregor wissen ließ, es sei sein Wille, daß die Bischöfe von Venedig und Istrien nicht weiter belästigt würden. Gregor, durchdrungen von seiner Pflicht als oberster Hirte der Kirche, verdoppelte nichts destoweniger seine Anstrengung, um zu seinem Ziele zu kommen, indem er nicht bloß mit der Milde eines Vaters an die Bischöfe schrieb, sondern sich auch an die Königin Theodolinde wendete, welche sich von den schismatischen Bischöfen hatte hintergehen lassen. Er starb aber ohne das Schisma ganz ausgerottet zu sehen; er hinterließ seinem Nachfolger Sergius I. diesen Trost. Als Severus in Grado gestorben war, erhielt er in Candidianus einen katholischen Bischof zum Nachfolger, während durch die schlimmen Umtriebe der Longobarden sich in Alt-Aquileja ein schismatischer Bischof, der Abt Johann niederließ im J. 607. Von dieser Zeit an läuft die Reihe der katholischen Metropoliten von Grado, von denen die Patriarchen von Venedig die Fortsetzung sind, neben einer Reihe von schismatischen Bischöfen in Alt-Aquileja her. Diese doppelte Reihe der Bischöfe von Neu-Aquileja oder Grado und von Alt-Aquileja war die Ursache, daß einige Geschichtschreiber der alten Kirche von Venedig in Verwirrung geriethen, weil sich die Bischöfe von Grado, Maximus und Agathon, mit dem Titel von Metropoliten von Aquileja auf den Concilien vom Lateran unterzeichneten. — Auf Candidian folgte Epiphanius und auf diesen Cyprian. Hierauf drängte sich der Schismatiker Fortunatus als Nachfolger ein, wurde aber auf kräftige Vorstellungen der Einwohner von Grado hin von Papst Honorius vertrieben, welcher den Diacon Primigenius an seine Stelle setzte und ihm zugleich das Pallium verlieh. — Obgleich die Metropoliten von Aquileja die

von Grado belästigten und seit dem Ausbruche des Schisma sich ungebührlicher Weise eine Suprematie über die Bischöfe von Venedig anmaßten, so beanspruchten sie doch niemals die Unterwürfigkeit von Istrien und von dem venetianischen Gebiete an der Meeresküste. Als sie sich mit dem apostolischen Stuhle wieder ausgesöhnt hatten, was im J. 698 geschah, nachdem der schismatische Bischof Johann fünf Nachfolger erhalten hatte, vergaßen sie, daß die rechtmäßige Nachfolge der Bischöfe von Aquileja bei den Metropoliten von Grado zu suchen sei, und versuchten daher die alte Diöcese von Aquileja unter ihre Oberleitung zu bringen. Trotz des Einflusses der Monarchen, zu deren Gebiet die Bischöfe gehörten, welche anfänglich in Aquileja, sodann in Cividule und zuletzt in Udine residirten, erklärten die römischen Päpste die Rechte der Metropoliten von Grado über Venedig und Istrien als unbestreitbar. Daß die römische Kirche die Bischöfe von Grado immer im Besitze und in der Ausübung ihrer Metropolitanrechte unterstützte, beweist weiter der Umstand, daß auf den Concilien dem Bischofe von Grado der Platz unmittelbar nach dem von Ravenna angewiesen wurde. Stephan IV. gebot den widerstrebenden Bischöfen von Istrien alsbaldige Unterwürfigkeit unter den von Grado. — Gegen das Ende des achten Jahrhunderts wurden die Longobarden von den Franken verdrängt, welche außer Italien auch Istrien bekamen. Obgleich Carl der Große den Patriarchen von Aquileja, Paulinus, beschützte, so ließ er es doch nicht an Zuneigung gegen den Bischofssitz von Grado fehlen, indem er vermittelst eines Diploms dem Bischof Fortunatus, welchem Leo III. nach dem Beispiele seiner Vorgänger die Ehre des Palliums bewilligt hatte, die Metropolitanrechte bestätigte. Ludwig der Fromme und Lothar bestätigten dem Patriarchen von Grado die Rechte über Istrien und machten es dem Maxentius, Bischof von Aquileja, welcher sie dem Venerius, Bischof von Grado bestritt, zur Auflage, sich vor dem Papste zu stellen und ihm die Entscheidung anheim zu geben. Um Istrien und Grado zugleich sich unterwürfig zu machen, brachte es Maxentius dahin, daß einige Bischöfe seiner Partei sich im J. 827 in Mantua versammelten; allein die Kirche von Grado behauptete sich dennoch immer im Besitze ihrer Rechte. Der Nachfolger des Maxentius, Andreas, welcher die gleichen Gesinnungen nährte, erhielt von Papst Sergius II. die Weisung, sich jedes weiteren Schrittes zu enthalten, bis zur Berufung eines Concils, welches dieser in Rom zu halten sich vorgenommen hatte, woran er aber durch seinen Tod gehindert wurde. Um diese Zeit (im J. 827) wurde der Leib des hl. Marcus nach Venedig gebracht und in der Capelle des Dogen aufgestellt. Im folgenden Jahre begann der Bau einer Kirche, welche dem Evangelisten Marcus gewidmet wurde; ihr Plan befindet sich in der Nähe der hintern Thüre der gegenwärtigen Marcuskirche in Mosaik gearbeitet. — Der Kaiser Ludwig erließ, von dem Herzoge von Friaul und dem Patriarchen von Aquileja hintergangen, ein ihnen günstiges Decret, und im eilften Jahrhundert unterstützte der Kaiser Conrad den Patriarchen Popone, der früher sein Minister gewesen war, der Art, daß eine Versammlung von Bischöfen den Papst Johann XIX. dahin brachte, daß er die Kirche von Grado unter die Oberaufsicht des Popone stellte, und den Orso von Grado als Usurpator dieses Bischofsitzes erklärte. Popone holte nun mit Waffengewalt die Reliquien und Schätze von Grado. Aber bald darauf wurde der Papst von der wahren Sachlage und von dem gewaltsamen Vorschreiten des Popone in Kenntniß gesetzt und widerrief feierlich durch eine Decretale seine frühere Anordnung. — Wenn die römischen Päpste die Rechte der Patriarchen von Grado bisweilen nicht nach Gebühr verfochten, so geschah es augenscheinlich nur deßhalb, weil die Gegner sie übel berichteten, oder weil der Kaiser sein Uebergewicht geltend machte. Wenn sie ihren Irrthum einsahen, so begünstigten sie die Ausübung jener Rechte, bestätigten ihnen sogar Privilegien und vermehrten ihre Vorrechte. So z. B. Leo IX., welcher verfügte, daß der Patriarch, der

schon mit dem Pallium beschenkt war, sich auch das Kreuz vortragen lasse; Gregor VII., welcher die Regierung von Venedig aufmunterte, das Patriarchat zu behaupten und dessen Glanz zu erhöhen; Innocenz II., welcher die Erzbischöfe von Zara ihm unterordnete. — Als die Patriarchen von Aquileja an Macht zugenommen hatten und in der Gunst gestiegen waren, nahm die Vorliebe der Päpste für die von Grado nach dem zwölften Jahrhunderte einigermaßen ab. Wenn ein Brief Papst Innocenz II. ächt ist, so gewährte er dem Pelligrinus von Aquileja nicht bloß die Ehre des Palliums und andere Privilegien, sondern fügte noch die Suprematie über zwölf Bischöfe dazu, unter denen auch die von Istrien aufgezählt werden. Die Aechtheit dieses Briefes kann jedoch mit Recht in Zweifel gezogen werden, theils weil er in offenem Widerspruche mit früheren Verordnungen dieses Papstes steht, theils weil Feindseligkeiten gegen Grado erfolgten. Thatsache ist, daß der Patriarch von Aquileja Ulrico II. von den Venetianern gefangen genommen wurde, als er eben (im J. 1162) Grado überfallen wollte. In Folge dieses Ereignisses mußte der Patriarch von Aquileja jährlich einen Ochsen und zwölf Schweine als Tribut an die Republik Venedig liefern. (Diese Thiere wurden am Donnerstage vor der Fastnacht feierlich geschlachtet, woher der giovedi grasso kommen soll.) Diesen großen Zwiespalt, an welchem das Volk, die Fürsten und Päpste Theil nahmen, sollte Heinrich, der Patriarch von Grado, zu seinem Ende führen. Er verzichtete nämlich aus freien Stücken für sich und seine Nachfolger auf die Rechte über Istrien zu Gunsten des Ulrico von Aquileja. Dieses Uebereinkömmniß wurde von vielen Bischöfen unterschrieben in Gegenwart des Kaisers Friederich I. und des Papstes Alexander III. und vieler Cardinäle im J. 1177. — Unter den Nachfolgern des Heinrich verdienen erwähnt zu werden, Fra Angelo, ein Venetianer, berühmt als Philosoph und Theologe, und nicht minder ein kräftiger Vertheidiger der bischöflichen Rechte, und Fra Egidio, unter welchem um das J. 1310 eine berühmte Synode gehalten wurde, auf welcher wichtige Anordnungen über die Kirchendisciplin, über die Sitten des Clerus und über die Gebräuche des Gottesdienstes getroffen wurden. Bei dieser Gelegenheit wird der Patriarch Primas von Dalmatien genannt und als Suffraganbischöfe werden aufgezählt die von Cittanova, Caorle, Torcello, Chioggia, Castello, der Abt von St. Marco, der Erzbischof von Zara, die Bischöfe von Ossero, Veglia, Arbe und Equilio. Bemerkenswerth ist der fünfte Canon, in welchem vorgeschrieben wird, daß, da das Patriarchat von Grado keinen andern weltlichen Fürsten habe, als den Dogen von Venedig, in dem Meßcanon nach dem Papste der Patriarch und nach diesem der Doge eingeschoben werde. — Das Metropolitanrecht der Patriarchen von Grado dehnte sich nach und nach aus über die Bischöfe des venetianischen Gebietes an der Meeresküste, nämlich von Malamocco, Eraclia oder Eraclea, Equilio, Caorle, Torcello, Chioggia. Die fünf ersten dieser Bischofssitze bestehen nicht mehr. — Malamocco wurde im J. 638 ein Bischofssitz, als Paolo, Bischof von Padua, auf die Kunde von dem Siege, den der Longobardenkönig Rotharit bei Modena über die Römer erfochten hatte, seinen Sitz dorthin verlegte mit Einwilligung des Papstes Severinus. Daß dieser von Grado abhängig war, zeigt das kirchliche Interdict, welches von Johann VIII. gegen Felix, Bischof von Malamocco ausgesprochen wurde, weil er seinem Patriarchen die schuldige Unterwürfigkeit nicht bezeugte. — Im J. 1096 wurde ein Priester der venetianischen Kirche zum Bischof von Malamocco erwählt. Als aber im J. 1103 in Folge eines Erdbebens diese Insel untersank, (die heutige Insel Malamocco ist in der Nähe der frühern aufgestiegen), wurde der Sitz nach Chioggia verlegt. Der Bischof von Malamocco war von dem siebenten Jahrhunderte an der ordentliche Bischof von Venedig. — Eraclea wurde an der Mündung des Flusses Piave gegen 638 gegründet, indem fürstliche Familien, welche vor dem Zorne des Königs Rotharit aus Odenzo flüchteten, sich daselbst niederließen,

Der erste Bischof daselbst war Magno, der früher Bischof von Odenzo gewesen war. Im J. 805 wurde Eraclea von Obelerio, Tribun von Malamocco, zerstört, worauf die Einwohner nach Rialto übersiedelten; als die Stadt wieder hergestellt wurde, nahm sie den Namen Cittanova an, deren im Briefe des Innocenz an den Patriarchen von Grado Erwähnung geschieht. Im J. 903 wurde sie von den Hunnen (Ungarn) eingeäschert und man findet kaum mehr Spuren von ihr. — Equilio, ein anderer Flecken auf den Lagunen, wurde im J. 638 von Bürgern aus Odenzo erbaut, welche gleichfalls flüchtig vor den Waffen des Rotharit mit ihren Familien und Heerden sich hieher begaben, weil sie in Eraclea keinen Platz mehr fanden. Die Einwohnerschaft dieser Insel erhielt im J. 665 einen großen Zuwachs, indem Odenzo von dem Longobardenkönig Grimoald zerstört wurde und die übrig gebliebenen Einwohner nach Equilio flüchteten. — Die ersten Einwohner verlangten von dem Papste einen Bischof und erhielten ihn im J. 667. Der Bischof Pietro wurde von Johann VIII. excommunicirt, weil er dem Bischofe von Grado die Obedienz verweigerte. Aus Furcht vor dem Frankenkönig Pipin zogen sich sehr viele Familien von Eraclea und Equilio nach Venedig zurück und Equilio traf zur Zeit des Berengar das gleiche Schicksal wie früher Eraclea. — Caorle, eine Inselstadt auf den Lagunen, wurde von Einwohnern aus Concordia erbaut, welche beim Herannahen Attilas dahin geflohen waren. Das Bisthum daselbst, welches im J. 1818 aufgehoben wurde, schreibt seinen Ursprung von Johann, Bischof von Concordia her, welcher im J. 605 seinen Sitz nach Caorle verlegte, weil er dem Metropoliten von dem alten wiedererbauten Aquileja, der vom Papste nicht anerkannt war, die Obedienz nicht leisten wollte. Im J. 841 wurde Caorle von einer Rotte Illyrier verwüstet und hatte keine andern Einwohner mehr als Fischer. — Der Bischof Paul von Altino, welcher vor den Waffen Attilas sich flüchtete, verlegte mit Gutheißung des Papstes Severinus seinen Sitz nach Torcello, welchem drei Inseln, nämlich Burano, Mazzorbo und Murano untergeben waren. Obgleich im neunten Jahrhunderte angesehene Bürger von Aquileja und Eraclea sich nach Torcello flüchteten, so wurde es doch in Folge der dort herrschenden ungesunden Luft bald seines Adels und seines Bischofs beraubt, indem jener nach Venedig, dieser nach Burano wanderte. Dieses Bisthum wurde mit dem von Caorle im J. 1818 dem Patriarchate von Venedig einverleibt. — Chioggia (Clodia fossa), eine sehr alte Stadt auf den Lagunen, hatte seit dem J. 1100 einen eigenen Bischof, welcher der von Malamocco war. Das Bisthum besteht noch als ein dem Patriarchate von Venedig untergebenes. — Nunmehr Einiges von den Bischöfen von Olivolo und Castello. Als die Bevölkerung, die Gebäulichkeiten und Reichthümer auf den Inseln Rialto und Olivolo zugenommen hatten, so dachten die Einwohner im J. 774 darauf, sich mit den drei ihnen zunächst liegenden Inseln Gemina, Luprio oder Lupriano und Dorsoduro (diese Inselgruppe bildet den Kern der Stadt Venedig) zu vereinen, und strebten sofort nach der Ehre, ein eigenes Bisthum zu haben. Der Doge Maurizio Gabbajo wandte sich an Papst Hadrian I. und setzte es durch, daß diese vereinigten Inseln einen neuen Bischof bekamen, der in Olivolo seinen Sitz haben und dem Metropoliten von Grado unterworfen sein sollte. Volk und Clerus wählten in einer Versammlung zum ersten Bischofe Obelerio, Sohn des Enagro, Tribuns von Malamocco; derselbe wurde von dem Patriarchen von Grado, Johann, consecrirt und von dem Dogen mit Privilegien ausgerüstet. Als dieser nach 25jähriger Verwaltung des bischöflichen Amtes und einem wahrhaft christlichen Leben gestorben war, wählte der neue Doge, Johann Gabbajo, mit Hintansetzung der Rechte des Clerus und des Volkes sowie der hl. Canonen nach eigener Willkür den Christophorus, einen griechischen Jüngling von 22 Jahren. Als sich der Patriarch von Grado, Johann, weigerte, ihn zu consecriren und sogar den Bann gegen ihn schleuderte, ließ ihn der erbitterte

Doge von einem hohen Thurme herabstürzen. Daß die Bischöfe von Olivolo auch im Laufe der Zeit denen von Grado untergeordnet waren, erhellt daraus, daß Papst Leo IX. im J. 1053 in einem Briefe an Domenico Gradonigo, Bischof von Olivolo, diesem seine bischöflichen Rechte bestätigte und kraft päpstlicher Authorität untersagte, daß kein Patriarch oder Bischof in der Diöcese von Olivolo einen Act der ordentlichen Jurisdiction vornehmen dürfe, nur dem Bischofe von Grado sollen seine Metropolitanrechte vorbehalten bleiben. Enrico Contarini, im Jahre 1074 zum Bischofe gewählt, legte den Titel von Olivolo ab und nahm im Jahre 1091 den von Castello an. — Zwischen den Bischöfen von Castello und der weltlichen Regierung war in Betreff der Jurisdiction niemals ein Streit, indem die Behandlung der geistlichen Angelegenheiten dem Bischofe zufiel, während dem weltlichen Gerichte die Streitigkeiten über die zeitlichen Güter der Cleriker, sei es unter sich oder mit Laien, zugewiesen wurden. Der Bischof Marco Michele war der erste, welcher im J. 1225 bei der Zusammenstellung der Statuten für Venedig Veranlassung nahm, die Jurisdictionsrechte dem weltlichen Gerichte streitig zu machen; dieser Streit wurde jedoch dadurch beigelegt, daß man festsetzte, dem weltlichen Gerichte sollen die Streitigkeiten über unbewegliche Güter verbleiben. Hiedurch gerieth weder die Kirche noch die Religion in Schaden, da in der eben genannten Zusammenstellung der Statuten weise Vorsorge getroffen war über Immobilien der Kirchen und Klöster und über die Einkünfte der Bischöfe, Pfarrer und Beneficiaten. Als zwischen dem Bischof Michele und dem Patriarchen von Grado Mißhelligkeiten ausbrachen, beauftragte Gregor IX. den Benedictiner-Prior von Padua nebst andern Gelehrten, sie beizulegen. Es erfolgte im J. 1232 der schiedsrichterliche Spruch: 1) es können die Patriarchen, als die ersten Metropoliten, Bischöfe consecriren, Aebte benediciren, Cleriker ordiniren selbst in der Kirche von St. Silvester in Venedig, aber heilige Oele in dieser Diöcese nicht weihen. 2) Dem Patriarchen kömmt die Institution und Leitung der Cleriker von fünf castellanischen Kirchen zu. 3) Der Bischof muß jedes Jahr den Patriarchen besuchen, um ihm seine Ehrfurcht zu bezeugen. In der Geschichte der Bischöfe von Castello ist die Energie des Bischofs Paula Foscari um das Jahr 1367 bemerkenswerth, indem dieser den Doge, der die Rechte seiner Kirche verletzt hatte, vor die Rota von Rom lud. Diesen kühnen Schritt mußte Foscari zurücknehmen, wenn er nicht exilirt und des Adels verlustig werden wollte. Er nahm die Vorladung zurück und begab sich nach Avignon, um bei dem Papste den Sreit auszumachen, erlebte aber dessen Ende nicht, da er vom Tode überrascht wurde. Von den folgenden Bischöfen von Castello erwähnen wir noch den Nachfolger des Foscari, Giovanni Piacentini, vorher Bischof von Padua, welcher der Partei des Gegenpapstes Clemens VIII. anhing und von diesem zum Cardinal ernannt, aber von Urban VI. abgesetzt wurde; ferner den Angelo Cornaro, welcher im J. 1390 von Bonifaz IX. auf das Patriarchat von Constantinopel versetzt wurde. Cornaro wurde von Innocenz VII. zum Cardinal erwählt und später unter dem Namen Gregor XII. zum Papste erhoben. — Der letzte Bischof von Castello ist Lorenz Justiniani, unter welchem das Patriarchat von Grado nach Venedig verlegt wurde im J. 1451. Einige suchen den Grund dieser Verlegung in Streitigkeiten über die Jurisdiction, welche zwischen den Bischöfen von Castello und den Patriarchen von Grado, die wegen der Armseligkeit des Ortes in Venedig zu wohnen sich genöthigt sahen, ausgebrochen waren. Die Bulle Nicolaus V. nennt aber als Grund die Würde der Republik, die Macht der Herrschaft, die Menge und Bildung des Volkes, die Anhänglichkeit der Venetianer an den apostolischen Stuhl, die Abhängigkeit Grado's von der Republik, und ertheilt deßhalb dem Bischofe von Castello und seinen Nachfolgern mit dem Patriarchaltitel die Insignien und Vorrechte, die Würden, Präbenden, Beneficien, Gerechtsame, Emolumente, die beweglichen und unbeweglichen Güter, welche zu dem Patriarchate von Grado gehört

hatten, und bildete daraus nur Eine Diöcese. — Die Würde der Patriarchen von Venedig, welche an die Stelle jener von Aquileja und ihrer Nachfolger zu Grado getreten sind, hat somit ein Alter von 1200 Jahren. Der historische Ursprung dieses Titels läßt sich jedoch nicht erforschen. Es war ehedem die allgemeine Ansicht, daß der Sitz von Aquileja vom hl. Marcus gegründet worden sei und zwar auf Anordnung des hl. Petrus, weßhalb er auch von den ersten Zeiten an den Titel eines Patriarchats erhalten habe. Indessen wurde dieser Titel zuerst bei den Griechen üblich nach dem vierten Jahrhundert. Derselbe wurde zum ersten Mal auf der Synode von Chalcedon dem Bischofe von Rom und den Bischöfen von Antiochien und Alexandrien, den einzigen Metropolen des Orients, ertheilt. In der Folge nahmen ihn auch die Bischöfe von Constantinopel und Jerusalem an, blieben jedoch ihren betreffenden Metropoliten untergeben (vgl. d. A. Patriarch). Im Occidente war der einzige rechtmäßige Patriarch der Papst; allein im fünften Jahrhunderte gaben die Gothen und Longobarden denjenigen Bischöfen den Titel Patriarchen, welche sie besonders ehren wollten, ohne jedoch dabei zu beabsichtigen, daß dieser Ehrentitel auf ihre Nachfolger übergehe. In der That gibt es auch kein Document, woraus zu erweisen wäre, daß den Metropoliten von Aquileja und Grado während des Schisma der Titel Patriarch gegeben worden wäre; derselbe findet sich erst, als ein katholischer Bischof auf den Stuhl von Grado kam. Die Bischöfe von Aquileja erhielten den Titel Patriarchen im sechsten Jahrhundert nach dem zweiten Schisma. Die Bischöfe von Altaquileja wurden, so lange sie im Schisma verharrten, von dem Papste zu Rom weder als rechtmäßige Bischöfe, noch als rechtmäßige Metropoliten, noch als Patriarchen anerkannt. Wahrscheinlich ist, daß ihnen dieser Titel von den Longobarden gegeben wurde. Papst Hadrian beklagt sich über Paulinus, Bischof von Aquileja, daß er einen Titel angenommen, der ihm (dem Papste) allein zukomme, wobei er den eines Patriarchen meinte. In der Folge gaben es die Päpste zu, aber unter der Bedingung, daß auch der Bischof von Grado diesen Titel führe. — Wie groß das Ansehen der Patriarchen von Grado gewesen sei, läßt sich daraus abnehmen, daß sie auf den Concilien unmittelbar nach dem Papste ihren Sitz hatten, und daß die Päpste ihr Ansehen aufrecht erhielten trotz der Widerreden der Patriarchen des Orients. — Es dürfte auch noch Einiges von dem Titel „Primas von Dalmatien", der den Patriarchen von Venedig zukömmt, zu erwähnen sein. Die Bischöfe von Zara, Suffragane von Spalato, erhielten im J. 1154 den Titel Erzbischöfe. Im gleichen Jahre erhielten die Zaratiner für ihre Bischöfe das Metropolitanrecht über drei Suffraganbischöfe, nämlich über die von Offero, Arbe und Veglia, indem sämmtliche von der Unterwürfigkeit unter Spalato entbunden wurden. Die Venetianer, welche schon Herren von Zara waren, gingen damit um, dasselbe in kirchlichen Dingen dem Patriarchen von Grado unterzuordnen, theils um den Glanz des letztern zu erhöhen, theils um mehr Einheit in die kirchliche Verwaltung zu bringen. Als sie bei Hadrian IV. diese Unterordnung durchsetzten, nahmen es die Zaratiner sehr übel auf und erklärten, der Papst sei durch die Kniffe der Venetianer hintergangen worden, sie gingen in ihrer Entrüstung so weit, daß sie den Gouverneur verjagten. Die Venetianer brauchten Gewalt gegen Zara, und führten 200 Bürger nach Venedig ab, und setzten den Sohn des verstorbenen Dogen daselbst zum Gouverneur ein. Die Zaratiner bestanden dessenungeachtet bei den Päpsten immer darauf, daß sie den Patriarchen von Grado keine Obedienz leisten werden, und wurden deßhalb bedroht, ihre Erzbischöfe würden das Pallium und die drei Suffragane verlieren. Obgleich die Patriarchen von Grado und Venedig während fünf Jahrhunderten die Primatial-Jurisdiction ausübten, so hatten sie doch immer mit der Hartnäckigkeit der Zaratiner zu kämpfen, daher begnügten sie sich am Ende um des Friedens willen mit dem bloßen Titel eines Primas von Dalmatien ohne eine Jurisdiction auszuüben. — Seit Lorenz Justiniani (als Heiliger verehrt) unter

welchem die Bisthümer Olivolo und Grado zu dem von Venedig vereinigt worden sind, und der Patriarchalsitz dahin verlegt worden ist, zählt die Kirche von Venedig 34 Patriarchen, den jetzigen Aurelio Mutti seit 1852 miteingeschlossen. Die Geschichte dieser Patriarchen ist mit der Geschichte der Republik eng verbunden. Diese gerieth in den Tagen ihrer Macht und Blüthe nicht selten in Conflict mit den Päpsten, was meistens nicht ohne Rückwirkung auf die kirchliche Verwaltung und die kirchlichen Zustände war. Es traf die stolze Republik mehr als einmal die höchste kirchliche Strafe. Im J. 1483 sprach Sixtus IV. die Excommunication gegen die Venetianer aus wegen ihres Krieges mit Ferrara; Julius II. legte im J. 1509 das Interdict auf sie wegen der Besetzung von Faenza. Dieselbe Strafe mußte die Republik im J. 1606 unter Papst Paul V. erfahren. Sie hatte sich nämlich starke Eingriffe in die kirchliche Gesetzgebung und Verwaltung erlaubt; sie verordnete, es sollten fortan weltliche Richter die Cleriker richten, ohne Erlaubniß des Senats sollten keine Kirchen und Klöster erbaut, keine neuen geistlichen Genossenschaften errichtet, keine unbeweglichen Güter an die Geistlichkeit vermacht oder verkauft werden dürfen u. dgl. Da die Venetianer auf die wiederholten Vorstellungen des Papstes durchaus nicht achteten, so legte derselbe das Interdict auf sie, das letzte, das überhaupt von einem Papste über einen ganzen Staat verhängt worden ist. Die Venetianer trotzten mit ihrer Macht, und jagten die Ordensgeistlichen, welche das Interdict vollstrecken wollten, die Jesuiten voran, aus der Stadt. Die Capuciner, Theatiner und Franciscaner kehrten bald wieder zurück; den Jesuiten aber wurde die Rückkehr erst im J. 1657 gestattet. Der Servite Paul Sarpi suchte die Rechtsübergriffe der Republik durch Schriften zu rechtfertigen und bekam deßhalb den Titel „Theolog der Republik". Der Papst, von verschiedenen Seiten im Gedränge, mußte sich mit den Venetianern vergleichen, und ihre Gesetzgebung großentheils gutheißen. In Folge dieses Vergleiches hob er das Interdict auf im J. 1607. — Mit dem Glanz der Republik sank auch der des Patriarchats von Venedig. Das nebenbuhlerische Patriarchat von Altaquileja hatte sich in den Bischöfen von Udine bis zum J. 1751 fortgeschleppt, wo es aufgehoben, und an dessen Stelle die Erzbisthümer Udine und Görz errichtet wurden. — Bei der Wahl der Pfarrer in Venedig hatte von den frühesten Zeiten an Clerus und Volk die entscheidende Stimme. Der Bischof gab die Bestätigung und Institution. Wahlberechtigt waren auch solche, welche nicht in der Pfarrei wohnten, aber Besitzungen darin hatten. Im 16. Jahrhunderte wurde aber die Verfügung getroffen, daß der Wahlberechtigte Parochiane sein und die Sacramente in der Pfarrei empfangen müsse; man stellte auch andere Mißbräuche ab, indem man die Wahl durch einen Stellvertreter verbot und anordnete, dieselbe müsse unter der Strafe der Nichtigkeit von den im Capitel versammelten Wählern geschehen. Dieses blieb die Weise der Wahl bis zu den jüngsten Zeiten, wo Aenderungen eintraten. Der Patriarch Maffio Girardi schrieb im J. 1474 vor „quod in electionibus fiendis de plebanis, primum fiat capitulum per titulatos, deinde parochiani suo more faciant electiones, et quod illic non adsint, nisi qui habent domos in ipsa parochia, vel habitant, vel non habitant." Als die Vorschriften des Tridentinums über das Examen der Pfarramtscandidaten vor dem Bischofe und den von ihm bestellten Examinatoren auch in der Diöcese Venedig eingeführt wurden, wandte man sich an den apostolischen Stuhl, um einige Wahlen, welche einige Zeit hindurch ohne Einhaltung der Vorschriften geschehen waren, gutheißen zu lassen. — In der Diöcese Venedig bestund der löbliche Brauch, an jeder Kirche eine Anzahl von Priester zu bestellen, welche nach speciellen Vorschriften dem Pfarrer untergeordnet und dazu bestimmt waren, in der Weise der Canonici an den Kathedralkirchen Dienste zu thun. Fromme Stifter wiesen zu dem nöthigen Unterhalte Einkünfte an. Diese Sitte verbreitete sich in Venedig der Art, daß im J. 1420 beinahe jede Kirche eine solche Genossen-

schaft von Priestern hatte. Diese Genossenschaften, Capitel genannt, umfaßten eine bestimmte Anzahl von Gliedern (Titulati). Anfänglich war die Anzahl der Cleriker in Venedig gering und überstieg bis ins 17. Jahrhundert niemals das Bedürfniß der Bevölkerung. Um den Absichten der Stifter zu entsprechen, nämlich die Seelsorge zu führen und das Officium bei Tag und Nacht in den Kirchen zu beten, wohnten die Titulati an einigen Kirchen in gemeinsamer Wohnung (vita communis), an andern aber in nahe beisammen liegenden Wohnungen. Das Officium zur Nachtszeit hörte auf, als Gesetze, welche nächtlichen Unordnungen vorbeugen sollten, vorschrieben, es sollen Nachts Vorhöfe und Kirchen geschlossen bleiben. Diese Titulargeistlichen wurden ursprünglich von den Nachbarn (convicini) gewählt, später von dem Capitel d. i. von der Genossenschaft der Titulaten. Da aber bei diesen Wahlen große Unordnungen einrissen, so bestimmte Clemens VII. in der Bulle „Ad sacrum B. Petri" vom 7. Februar 1525 die Art und Weise, wie diese Wahlen vorgenommen werden sollen. — Erwähnenswerth ist noch eine andere Bulle, die Sixtinische genannt. Der ursprüngliche Ordinationstitel ist der eines Kirchendienstes; ursprünglich wurden nämlich nur solche zu Priestern gewählt, welche schon eine Anstellung an einer Kirche hatten und zu einem Kirchendienste verbunden waren. Sie bekamen Antheil an den ordentlichen Einkünften und den Opfergaben der Gläubigen. Dieser Titel war in Venedig etwas anders. Die auf den Titel eines Kirchendienstes ordinirten Priester erhielten nicht unmittelbar ein Recht auf ihre Unterhaltung von den kirchlichen Einkünften, sondern nur ein Recht, im Erledigungsfall in die Pfründe einzutreten. Da das Concil von Trient vorschrieb, es soll Niemand zu den höhern Weihen zugelassen werden, wer nicht ein kirchliches Beneficium oder sonst ein Sustentationsmittel aufweisen könne, so waren die Ordinationen auf einen Titel, der nicht eine Versorgung für die Gegenwart, sondern für die Zukunft in sich schloß, ungesetzlich. Daher wandte sich der Clerus an Papst Sixtus V., und setzte ihm auseinander, wie sehr die Anwendung der Tridentinischen Anordnung dem Clerus von Venedig zum Nachtheile sei, da er in Ermanglung anderer Titel als der eines Kirchendienstes zum Schaden des Gottesdienstes und der Seelsorge merklich vermindert würde. Sixtus gestattete nun aus Rücksicht auf die vorgebrachten Gründe in der genannten Bulle, daß die Ordinationen auf den Titel eines Kirchendienstes nach der in Venedig hergebrachten Weise vorgenommen werden könnten. — Die Spuren des Mönchthums in Venedig gehen bis ins neunte Jahrhundert zurück; es wird nämlich in der Geschichte erwähnt, daß der Doge im J. 819 dem Abte der Mönche von St. Servilio die Kirche von St. Hilario einräumte, da die Mönche in ihrem alten Kloster nicht mehr Raum genug hatten. Wie sehr sich das Klosterwesen in Venedig ausdehnte, zeigt der Beschluß auf der Synode von 1349: „de cetero in civitate Rivoalti non possit de novo fieri hospitale, nec monasterium, nec aliquid simile." Der Erwähnung werth sind einige Gebräuche sowohl in Männer- als Frauenklöstern, die von denen unserer Tage abweichen. Im J. 1379 zur Zeit des Krieges mit Genua befahl die Republik, die Mönche sollen sich bewaffnen, und als sie Einsprache erhoben, weil es sich mit ihrer Bestimmung nicht vertrage, so wurden sie aus dem Staate vertrieben. Bisweilen wurden die Mönche genöthigt, die Wache am Palaste zu halten; öfter wurden sie als Testamentscommissarien erwählt. Die Clausur, welche von den Päpsten und Bischöfen so streng anbefohlen worden war, wurde anfänglich in Venedig sehr wenig beobachtet, hauptsächlich von den Nonnen, die von dem Ihrigen lebten. Obgleich die Jungfrauen seit 1487 von Aebtissinnen und Priorinnen geleitet wurden, so legten sie doch keine feierlichen Gelübde ab, trugen keinen Schleier, beobachteten keine Clausur, sondern traten sogar aus und verheiratheten sich. Der Patriarch Antonio Contarini steuerte dieser Unordnung. Einer der größten Uebelstände, der auch an andern Orten vorkam, wurde endlich durch wiederholte Verordnungen der

Päpste und strenge Vorschriften der Patriarchen ausgerottet, nämlich das Zusammenwohnen von Mönchen und Nonnen in einem und demselben Kloster. Die weltlichen Gesetze, welche immer der Ausfluß eines eifersüchtig festgehaltenen Souverainitätsrechtes waren, traten der Entwicklung des Mönchthums im Wesentlichen nicht hindernd in den Weg. — Beachtenswerth und altherkömmlich ist eine weitere kirchliche Einrichtung in Venedig, nämlich die der neun Congregationen. Gleich im Anfange bildeten sich einige Congregationen von Priestern und Clerikern, um für die Seelen der Abgestorbenen zu bitten, und um das Volk zur Frömmigkeit zu entflammen durch die Andachten, die sie bald in dieser bald in jener Kirche öffentlich abhielten. Die älteste dieser Congregationen, deren Ursprung sich jedoch nicht angeben läßt, ist die Engelsbruderschaft (Congr. di S. Angelo); die zweite ist die der seligsten Jungfrau Maria vom J. 1130, die letzte die des hl. Sylvester. Jede Congregation, an deren Spitze ein aus den Mitgliedern gewählter Erzpriester steht, enthält drei Grade: parte interna, mezza parte und parte d'orazione. Das Amt des Erzpriesters ist lebenslänglich. Der zweite nach dem Erzpriester ist der Oeconomus (massaro), der aus den Mitgliedern des ersten Grades je auf ein Jahr gewählt wird, und die Einkünfte der Congregation zu verwalten hat. Anfänglich nahmen die Erzpriester die neuen Mitglieder auf, im J. 1354 wurde jedoch festgesetzt, daß das Recht der Aufnahme dem Capitel zukomme. Die Mitglieder des ersten Grades schlagen nach der Anciennität einen Cleriker in Venedig vor; wird dieser aufgenommen, so tritt er in den untersten Grad ein (parte d'orazione), nach sechs Jahren steigt er in den zweiten Grad auf (mezza parte) und nach abermals sechs Jahren in den ersten (parte interna). Die Achtung, welche der venetianische Clerus diesen Congregationen zollte, war so groß, daß er ihrem ehrwürdigen Collegium den Schutz seiner eigenen Rechte anvertraute. — Die Verehrung, welche das venetianische Volk jederzeit seinem Schutzheiligen St. Marcus erwiesen, der Ruhm seines herrlichen Tempels und die Gleichbedeutung von St. Marco und Venedig bestimmen mich, von dem Ursprung dieser Kirche etwas zu sagen so wie von den Personen, welche daselbst die Aufsicht hatten, und von den Privilegien, welche diese Kirche genoß. Seit der Einführung der Würde der Dogen wohnten diese dem Gottesdienste in einer besondern Capelle bei, weil man glaubte, das Volk werde mehr Ehrfurcht vor ihnen haben, wenn sie sich beim Gottesdienste nicht unter das Volk mengten. Im J. 827 brachten zwei venetianische Kaufleute den Leib des hl. Marcus von Alexandrien nach Venedig, und zwar ließen sie denselben in der Capelle des Dogen aufstellen; man verordnete Diener und Sänger, damit der Dienst mit jener Würde stattfinde, welche der Heiligkeit des anvertrauten Gutes entspräche. Der Doge Justiniano Partecipazio faßte den Plan, eine herrliche Kirche in der Nähe des Dogenpalastes zu erbauen, und vermachte in seinem Testamente eine sehr große Summe mit der Bestimmung, die Kirche sollte da erbaut werden, wo Narses dem hl. Theodor eine erbaut hatte. Die Venetianer ganz eifersüchtig auf den Schatz, in dessen Besitz sie gekommen waren, gaben nicht bloß wiederholte Beiträge zur Vollendung der prächtigen Kirche, sondern hielten auch den Ort, wo sie den hl. Leib hingebracht, verborgen. Als nun nach dem Tode des Dogen Pietro Casidiano und seines Sohnes der Palast sammt der Kirche ein Raub der Flammen wurde, war die Besorgniß allgemein, es möchte der Leib des Schutzheiligen geraubt oder von den Flammen verzehrt worden sein. Das Volk versammelt sich unter Fasten und Gebet in den Kirchen, fleht inbrünstig, es möchte der Ort kund werden, wo dieser Leib hinterlegt sei, sucht eifrig nach dem köstlichen Schatz und findet endlich den Schrein in einer Säule. Die Freude des Volkes über diesen Fund läßt sich nicht mit Worten ausdrücken. Man traf alsbald Anstalten, den Schatz in Sicherheit zu bringen; als Depositäre wurden bestellt der Doge, ein Procurator von St. Marco und der Primicerius. — Der Privatcapelle des Dogen stand ein Primicerius vor,

welchem niedrigere Diener untergeben waren. Der Tempel des hl. Marcus war von seiner Gründung an zur Kapelle des Dogen bestimmt, weil er an den Palast angebaut, aus dem von den Dogen erworbenen Fonds errichtet, und hauptsächlich von ihnen dotirt wurde. Deßhalb waren auch die Rechte des Dogen über die Kirche von St. Marco größer als die eines gewöhnlichen Patronen. Die Dogen ernannten nicht bloß den Primicerius, sondern setzten ihn, wenn ein Grund vorhanden war, auch ab, bestimmten die in dem Tempel zu beobachtende Ordnung und verfügten über die Güter desselben, und zwar vermöge päpstlicher Ermächtigung. Es wird daher nicht befremden zu erfahren, daß die Primicerii von der Jurisdiction des Bischofs von Olivolo und Castello unabhängig waren. Die Obliegenheiten des Dogen in Betreff seiner Capelle wurden für so wichtig angesehen, daß sie in seinem Eid aufgenommen wurden. Der Doge erwählte den Primicerius, schlug ihm die Priester vor für die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit in der Pfarrei, sowie auch die Pfarrer der Kirche und Orte, welche mit der Kirche des Dogen in Verbindung stunden; der Primicerius gab ihnen die canonische Institution und die Vollmacht, die Sacramente zu spenden. Diese Würde des Primicerius wuchs noch mit der Zeit; vom 13. Jahrhunderte an gab sie die Anwartschaft auf eine Prälatur. Innocenz IV. bewilligte ihm den Gebrauch der bischöflichen Kleidung, der Mitra und des Ringes; Alexander V. fügte noch hiezu das Rochet und den Bischofsmantel mit der Ermächtigung, den von ihm abhängigen Clerikern ohne eingeholte Erlaubniß des Diöcesanbischofes die Tonsur geben, und Ablässe von 40 Tagen verleihen zu dürfen; Johann XXIII. gab ihm die Erlaubniß, den Pontificalsegen zu ertheilen in Abwesenheit des päpstlichen Legaten oder eines andern Bischofes, Clemens VIII., bei allen Verrichtungen und feierlichen Processionen die Mitra, den Stab, die bischöflichen Insignien zu tragen; endlich wurde den Caplänen an der Kirche von St. Marco die Auszeichnung der Canoniker verliehen. Dieses Capitel von St. Marco wurde im J. 1808 mit dem von St. Pietro vereinigt, und im J. 1821 durch eine Bulle von Pius VII. das jetzige Metropolitancapitel organisirt. [Ab. Giuseppe Valentinelli.]

Venerabile, s. Hochwürdigstes Gut.

Veni Creator, — die Anfangsworte des Hymnus, in welchem die Kirche zur Pfingstzeit und bei anderen wichtigen Anläßen den hl. Geist anruft. Als Verfasser dieses Hymnus wird im Leben Notkers (Acta Ss. Bolland. April. tom. I. 587) Carl d. Gr. angegeben. Spätere, auch noch Daniel (Thesaurus hymnolog. I. 213) haben diese Angabe acceptirt. Allein, wie Mone bemerkt, sind die Handschriften dieses Hymnus zum Theil älter als Carl d. Gr., der keineswegs die lateinische Sprache so gut verstand, daß er einen solchen Hymnus hätte machen können. Aus innern Gründen entscheidet sich Mone für Gregor d. Gr. als Verfasser des Liedes. Die classische Metrik, sagt er, mit theilweiser Zulassung des Reims, besonders aber die gebetartige Behandlung sind den Liedern Gregors eigen. Auch die classische Scansion — V. 5 paraclitus — verrathe einen Kenner des Griechischen, was Gregor war. Parallelstellen aus Gregor M., welche Mone beibringt, erhöhen die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme. Vgl. Mone, Latein. Hymnen des Mittelalters I. 241. 242. Der Hymnus stand von jeher in der Kirche im höchsten Ansehen. Nach einigen alten Breviarien wurde er an Pfingsten zu allen Horen gebetet. Bereits im 12. oder 13. Jahrhundert wurde er in's Teutsche übersetzt (Daniel, Thesaur. l. c.). Heutzutage wird er nach dem römischen Officium in den Vespern und zur Terz während der hl. Pfingstzeit gebetet. Zur Terzzeit deßwegen, weil in der dritten Stunde die Ausgießung des hl. Geistes erfolgte. Merati (zu Gavanti thesaur. sacror. rituum. III.) bemerkt, daß der Hymnus am hl. Pfingstfeste selbst und an den zwei folgenden Tagen vom Officiator, der mit Alba, Stola, Pluviale angethan sei, intonirt werden soll, und Bauldri will, daß während dieser Tertia alle Kerzen brennen und der gesammte

Clerus gegenwärtig sein soll. Außer der Pfingstzeit ist unser Hymnus regelmäßig in Uebung, so oft bei wichtigen Anlässen der hl. Geist von der Kirche angerufen wird, wie z. B. bei der Wahl des Papstes, der Bischöfe, bei der Priesterweihe u. s. w. Vgl. die angef. Werke von Daniel und Mone. [Kerker.]

Veni Sancte Spiritus. Einer der herrlichsten Gesänge der Kirche, die Pfingst-Sequenz, beginnt mit diesen Worten. Verfasser dieser Sequenz ist König Robert von Frankreich 996—1031, der in der Geschichte der Liturgie als Verfasser mehrerer Sequenzen und Responsorien und als Beförderer des Kirchengesangs einen bedeutenden Namen hat. Die Nachweise finden sich bei Rambach, Anthologie christl. Gesänge, S. 226 ff. Vgl. über Robert: Guéranger, institutions liturgiques, I. 299. 308. Früher sang man diese Sequenz gewöhnlich erst feria II. Pentecostes. Denn am hohen Festtage selber war meist die Sequenz „Sancti Spiritus adsit nobis gratia" (Mone, latein. Hymnen des Mittelalt. I. 254) gebräuchlich. Bei der Revision des römischen Missals entging dieser Gesang dem Loose, welches damals den bei weitem größten Theil der Sequenzen traf, nämlich dem Loose, ausgeschlossen zu werden vom öffentlichen liturgischen Gebrauche. Es ist eine der wenigen Sequenzen, die das Missale um ihrer Vortrefflichkeit willen beibehielt, und wird jetzt die ganze Pfingstoctav hindurch bis zum Samstage vor Trinitatis incl. gesungen. Schön spricht Clichtoveus den Eindruck aus, den der bewunderte Gesang auf das christliche Gemüth macht; ich möchte fast glauben, sagt er, der Verfasser sei, da er dieses Gebet dichtete innerlich von himmlischer Süßigkeit durchströmt gewesen und habe so auf Antrieb des hl. Geistes in so schönen Worten diese so große Süßigkeit ergossen. Vgl. Mone a. a. O. S. 244. Daniel, Thesaurus hymnolog. II. 35. [Kerker.]

Veränderung der Kirchenämter, s. Kirchenamt.

Veränderung der Pfründen, s. Kirchenamt.

Veräußerung des Kirchenvermögens, s. Kirchenvermögen.

Verbiest, Jesuit, s. China, II. Bd. 483.

Verbot, s. Gebot.

Verbrechen und **Vergehen,** geistliche. I. Einleitung. Die Strafcompetenz der Kirche hatte besonders seit dem zwölften Jahrhunderte den ausgedehntesten Umfang. Alle Abweichungen nämlich von den göttlichen Geboten und den Satzungen der Kirche wurden als kirchliche Verbrechen an jedwelchem Mitgliede der Kirche gestraft, an Geistlichen aber noch überdieß die Verletzungen ihrer besonderen Standes- und Amtspflichten geahndet. 1) Die Grundlage jener allgemeinen Vergehen, deren Geistliche wie Laien sich schuldig machen konnten, bildete der Decalog, wie zuerst Walter in seinem Kirchenrechte nachgewiesen hat. Vergleichen wir im canonischen Rechtsbuche die einzelnen Titel des V. Buches der Gregorianischen Decretalen, so geht ihre Reihenfolge augenscheinlich nach der Ordnung der zehn Gebote Gottes. Nach der Einleitung durch die beiden ersten Titel (Greg. IX. Decret. Lib. V. tit. 1. 2) kommen der Reihe nach Simonie, oder Wucher mit geistlichen Gaben (tit. 3. 4. 5); dann Infidelität und Gottesraub (tit. 6); Häresie, Schisma und Apostasie (tit. 7. 8. 9). Alles dieses begriff man unter den Verbrechen gegen das erste Gebot. Das zweite Gebot (vielmehr Verbot) bezieht sich auf Gotteslästerung, unnöthiges und falsches Schwören, Meineid; alles unter der Rubrik De maledicis (tit. 20). Es ist aber wohl reines Versehen, daß dieser Titel unter den besonderen Verbrechen der Geistlichen eingereiht ist. Verbrechen gegen das dritte und vierte Gebot sind nicht in eigenen Titeln aufgeführt. Dieß erklärt sich dadurch, weil die Heiligung der Sonn- und Festtage schon so allgemein und tief wurzelte, daß nicht leicht eine auffallende Uebertretung dieses Gesetzes vorkam; und weil schon die Staatsgesetze die Verletzung der kindlichen Pietät sehr strenge ahndeten, und auf Mißhandlung der Eltern regelmäßig den Tod setzten, so daß die Kirche sie nicht erst zu verpönen

brauchte. Hierauf folgen verschiedene Arten der Tödtung und Verstümmelung, d. i. Verbrechen gegen das fünfte Gebot (tit. 10. 11. 12. 13. 14. 15), sodann die Vergehen gegen das sechste (tit. 16), ferner Diebstahl, Raub, Brandstiftung, Zinswucher, also Verletzungen des siebenten Gebotes (tit. 17. 18. 19). Das achte Verbot umfaßt Verleumdung und falsches Zeugniß, daran man denn auch anderweitigen Mißbrauch der Leichtgläubigkeit Anderer knüpfte, besonders Wahrsagerei und Zauberkünste (tit. 20. 21). Das neunte Gebot ist auf sündliche Begierden gerichtet, also nicht Gegenstand äußerer Judicatur. Kraft des zehnten Gebotes endlich strafte die Kirche alle ungerechten Anmaßungen und Verletzungen fremden Gutes (tit. 36). Daß dieser Titel: De injuriis et damno dato so weit zurückgesetzt wurde, ist ohne Zweifel bloßes Versehen. 2) Die besonderen Vergehen, deren sich nur Geistliche als solche, nämlich bezüglich ihrer Standes- und Amtspflichten schuldig machen können, behandelt das V. Buch in sechs Rubriken. Zuerst kommen jene Disciplinarvergehen, die den geistlichen Stand schänden, speciell Jagdlust und rohe Ausbrüche der Streitsucht (tit. 24. 25). Dann folgen die Amtsvergehen, namentlich der Mißbrauch der Ausübung und des Empfanges der heiligen Weihen (tit. 27. 28. 29. 30); zuletzt die Excesse der Kirchenvorsteher und ihrer Unterbehörden (tit. 31). Was nun ad I. die Verletzungen allgemeiner Christenpflichten betrifft, so lassen sich im Hinblicke auf die heutige zwischen Kirche und Staat abgegrenzte Strafcompetenz die eigentlichen Kirchenverbrechen (delicta fori ecclesiastici specialis) von den gemischten (delicta fori mixti) unterscheiden. 1) Eigentlich kirchliche oder reinkirchliche Verbrechen sind: die Ketzerei oder hartnäckige Läugnung eines von der katholischen Kirche gelehrten, oder aber die beharrliche Vertheidigung eines von derselben verworfenen Grundsatzes der Glaubens- und Sittenlehre (s. d. A. Häresie, Bd. IV. S. 869 ff.); die Apostasie vom christlichen Glauben (s. d. A. Abfall, Bd. I. S. 26); die Spaltung der äußeren Einheit der Kirche (s. d. A. Schisma, Bd. IX. S. 667 ff.); der Erwerb geistlicher Gaben und Güter für Dahingabe zeitlichen Vortheils oder Gewinnes und umgekehrt (s. d. A. Simonie, Bd. X. S. 165 ff.). 2) Zu den gemischten Verbrechen (so genannt, weil sie verletzend in die Lebensordnung des Staates und der Kirche zugleich eingreifen), gegen welche aber in neuerer Zeit die Kirche ihr Strafamt zunächst nur in foro interno auf das Geheimgericht der Beicht beschränkt, die äußere Ahndung aber dem Staate überläßt, so wie hinwieder bei vorgenannten eigentlichen Kirchenverbrechen die Staatsgewalt ihr Strafamt zurückgezogen hat, gehören: Wahrsagerei und Zauberei in ihren manigfaltigen Formen (s. die beiden Art.); Gotteslästerung, die unmittelbare und mittelbare (s. d. A. Blasphemie, Bd. II. S. 45 f.), wohin auch die Verletzung des promissorischen sowohl als assertorischen Eides (s. d. A. Eidesbruch, Bd. III. S. 473 und Meineid, Bd. VII. S. 16), zu zählen; dann der Kirchenfrevel (s. d. A. Sacrilegium, Bd. IX. S. 562 f.); ferner die Verbrechen gegen Leib und Leben des Menschen: der Mord und Selbstmord (s. d. A. Mord, Bd. VII. S. 329 f.); die Kinderaussetzung so wie überhaupt das Aussetzen siecher und krüppelhafter Personen; Abtreibung der Leibesfurcht (s. d. A. Procuratio abortus, Bd. VIII. S. 810 f.); jede imputable Verstümmelung und Verwundung, besonders das Duell (s. d. A. Zweikampf); die Verbrechen gegen die Ehre und das zeitliche Gut des Nächsten: Raub und Diebstahl (s. d. A. Diebstahl, Bd. III. S. 134 ff.); Brandstiftung („Pessima et depopulatrix et horrenda incendiariorum malitia" c. 32. c. XXIII. qu. VIII), Betrug und Wucher (s. diese Art.), und jede Verunglimpfung der Ehre des Nächsten durch thätliche Vergreifung oder wörtliche Schmähung nach ihren verschiedenen Graden rücksichtlich der Person, des Ortes, der Art und Weise (Injurie); so wie jede Schädigung des Eigenthums eines Anderen, sie sei absichtlich oder fahrläßig, aus Gewinnsucht oder ohne Vortheil für den Schädiger verübt (Damnum injuria datum); endlich alle Verbrechen gegen

die Keuschheit und eheliche Treue; nicht nur die widernatürlichen Verbrechen der Sodomie und Bestialität, sondern auch die natürliche Befriedigung der Wollust in ihren manigfaltigen Graden und Arten, als da sind: die vorübergehende Befriedigung mit feilen Dirnen, Hurerei, fornicatio (s. d. A. Unzucht), oder mit einer ehrbaren Person ledigen oder verwittweten Standes, es sei durch endliche Einwilligung des anderen Theils, Schwächung, oder durch gewaltsam errungenen Beischlaf, Nothzucht (s. d. A. Stuprum, Bd. X.); ferner die scheineheliche Verbindung oder Kebsweiberei (s. d. A. Concubinat, Bd. II. S. 760 f.), das Adulterium (s. d. A. Ehebruch, Bd. III. S. 422 f.), die Bigamie und Polygamie oder Doppelehe und Vielweiberei (s. d. A. Ehe, Bd. III. S. 409), die Blutschande (s. d. A. Incest, Bd. V. S. 609), endlich jene Verbrechen, durch welche dergleichen Fleischesvergehen (delicta carnis) vermittelt werden, wie die Entführung (s. diesen Art. Bd. III. S. 599 f.), die Kuppelei und Bordellwirthschaft (lenocinium). Alle diese Verbrechen belegte die Kirche im Mittelalter je nach der Größe derselben und den sie begleitenden erschwerenden Umständen mit den entsprechenden Büßungen, Censuren, und Kirchenstrafen (s. diese Art.). Heutzutage übernimmt sie jedoch in der Regel nur noch die Züchtigung der reinkirchlichen Verbrechen der Ketzerei, des Schisma, der Apostasie und Simonie, welche Verbrechen nämlich unmittelbar gegen die eigenthümlichen Lebensbedingungen der Kirche gerichtet sind, und daher an Laien wie an Geistlichen mit dem Banne, an letzteren überdieß mit Irregularität und Deposition geahndet werden. Alle sog. gemischten Verbrechen aber, über welche die Kirche ehemals eine mit dem Staate concurrirende Gerichtsbarkeit übte, überläßt sie dermalen den weltlichen Gerichten zur Bestrafung, und bethätiget sich selbst dabei regelmäßig nur in foro conscientiae, ohne sich jedoch des Rechtes begeben zu haben, von dem Gesichtspuncte der Zucht und Correction aus unabhängig von der weltlichen Strafe auf ihre Angehörigen da, wo sie es nöthig findet, auch durch geistliche Censuren einzuwirken. — ad II. Die Disciplinarvergehen der Geistlichen insbesondere sind theils solche, die gegen ihre Standespflichten überhaupt, theils gegen die Obliegenheiten der kirchlichen Aemter, die sie bekleiden, gerichtet sind. 1) Zu den Standesvergehen gehören die Apostasie eines Clerikers der höheren Weihen, oder eines Ordensprofessen durch Rücktritt in den Laienstand; dann die Vernachläßigung der Tonsur und des Clerical- und beziehungsweise Ordenskleides; alle nicht nur an sich lasterhaften Gewohnheiten, sondern auch solche, welche leicht in gefährliche Leidenschaften übergehen können, also Neid, Geiz, Ehr- und Habsucht, Wucher, Zornhitze, Zänkereien, Scheltworte, Völlerei und Trunkenheit, Würfel- und andere Glücksspiele, Hochzeitschmause, Trinkgelage, Besuch obscöner Lustspiele, Pantomimen, Ballete, Seiltänzerproductionen, Maskeraden, Besuch der Gasthäuser außer auf Reisen, Jagdliebhaberei, vertrauter Umgang mit Personen des anderen Geschlechtes; ferner die Verletzungen des äußeren geistlichen Anstandes (decorum clericale), daher Lascivität in Blick, Geberde, Haltung; unanständige Reden, muthwillige Scherze, das Tragen von Waffen außer auf Reisen, der Gebrauch von Parfumerien; das Führen von Halskrausen, Vorstecknadeln, Ohren- und Fingerringen; läppische Modesucht in Haarschnitt, Bart und auffallenden Kleidern; endlich alle Beschäftigungen, welche den Geistlichen von seiner wissenschaftlichen und religiösen Fortbildung abziehen, und mit den Pflichten seines Berufes nicht wohl verträglich sind, wie Betrieb der Kaufmannschaft, Handel und Gewerbe, Ausübung der Arzneikunde und Chirurgie, Kriegsdienste, Uebernahme von Vormundschaften, Procuraturen und Anwaltschaften, von öffentlichen Staats- und Gemeindeämtern u. dgl. Für diese und ähnliche Verletzungen der clericalischen Standespflichten finden sich die gesetzlichen Belegstellen theils zerstreut im Gratianischen Decrete, theils in den päpstlichen Decretalen tit. De vita et honestate clericorum (Greg. IX., Sext., Clem., Extrav. comm. Lib. III. tit. 1),

und in tit. Ne clerici vel monachi saecularibus negotiis se immisceant (Greg. Lib. III. tit. 50, Sext. III. 24). Die meisten der angeführten Standesvergehen der Cleriker und Regularen wurden von den betreffenden geistlichen Oberen mit arbiträren Strafen belegt, besonders strenge aber der Abfall vom Clericate und vom Mönchthum (c. 3. 5. 6 X. De apostat. V. 9), Trunkenheit (c. 9 Dist. XXXV), leidenschaftliche Jagdlust (c. 1. X De clerico venatore V. 24) und Schlägerei (c. 1. X De clerico percussore V. 25) geahndet. 2) Unter den Amtsvergehen werden namentlich von den Gesetzen bezeichnet: die uncanonische Ertheilung und Empfangung einer hl. Weihe, und die unerlaubte Ausübung eines Ordo (s. d. A. Irregularität, a. E., Bd. V. S. 836 f.); Nachläßigkeit der Geistlichen in ihren Amtsverrichtungen, insbesondere Verletzung der den Beneficiaten obliegenden Residenzpflichten (s. d. A. Residenzpflicht Bd. IX. S. 222 ff.), oder des den Regularen, den Dom- und Collegiatstiftskanonikern und Vicaren und übrigen bepfründeten Geistlichen zur Pflicht gemachten Chordienstes (s. d. A. Brevier, nr. 3, Bd. II. S. 157 f.); ferner der Mißbrauch der Amtsgewalt der Kirchenoberen. Ein eigener Titel in den Decretalen handelt De excessibus praelatorum et subditorum (Gregor. Lib. V. tit. 31, Sext. V. 6, Clement. V. 6). Als dergleichen Excesse der Bischöfe und Aebte sind erwähnt: die Belästigung der untergebenen Geistlichen mit ungebührlichen Abgaben und Leistungen, Beeinträchtigung einzelner Personen oder ganzer Corporationen in ihren Rechten und Privilegien, Aneignung fremder Kirchenämter und Beneficialbezüge, Cumulirung mehrerer uncompatibler Pfründen in Einer Person, Verleihung von Beneficien an Unwürdige, Attentate der Klosterprälaten ohne Vorwissen und Genehmigung des Diöcesanbischofs, Uebergriffe in dessen Gerechtsame ꝛc. Vorzüglich streng verpönt war der Mißbrauch der Amtsgewalt in Verhängung ungesetzlicher Strafen, besonders körperlicher Strafen (s. d. A. Züchtigungen, körperliche). Von den Amtsvergehen geistlicher Unterbehörden und niederer Kirchenbeamten heben die Canones ausdrücklich hervor die Excesse Privilegirter durch abusiven Gebrauch ihrer Privilegien und Vorrechte, der Geistlichen und Mönche durch Nichtbeobachtung der vom Bischofe angeordneten Kirchenfeierlichkeiten, der promulgirten Verordnungen und Censuren; der Priester durch Defecte bei Celebrirung des heiligen Meßopfers, der Stifts- und Klosterconventualen durch Verweigerung des angelobten Gehorsams gegen ihre Oberen, der Pfarrer durch Trauung von Exparochianen ohne Entlaßschein, dann des subordinirten Clerus überhaupt durch Uebergriffe in die Amtsbefugnisse ihrer Vorgesetzten u. s. w. Auch diese Delicte sind in der Regel mit Suspension bedroht. Besonders streng aber werden die Verletzung des Beichtgeheimnisses oder die fractio sigilli (s. d. A. Beichtsiegel, Bd. I. S. 744 ff.), die absolutio complicis a peccato carnali (s. d. A. Complex und Complicität, Bd. II. S. 734 f.) und die Sollicitation (s. d. A. Sollicitatio, Bd. X. S. 241) gestraft. — Alle diese Disciplinarvergehen, Standes- sowohl als Amtsdelicte unterliegen der Natur der Sache gemäß auch heutzutage noch ausschließlich der geistlichen Strafgewalt; nur ist der Vollzug der wichtigeren Censuren und Strafen (Suspension vom Amte, Privation, Deposition, Degradation, Excommunication) gegen schon bepfründete Geistliche zugleich der weltlichen Regierung anzuzeigen. [Permaneder.]

Verbrechen und Vergehen, s. Delict.

Verbrechen, trennendes Ehehinderniß, s. Ehehindernisse.

Verdammniß, ewige, s. Hölle, Gericht, jüngstes und Strafe.

Verden, Bisthum. Seine Gründung durch Carl d. Gr. fällt nach gewöhnlicher Angabe in das J. 786. Die Stiftungsurkunde des Bisthums ist zwar nicht mehr vorhanden, wenigstens ist die von Adam von Bremen zum J. 788 angeführte (I, 12) Urkunde der Stiftung Bremens unächt; als ächt dagegen anerkannt von Lappenberg (Hamburger Urkundenbuch, I, 7) und Erhard (Regesta Westphal. p. 73) ist die folgende Urkunde, aus der die bei Adam geflossen sein

mag: König Carl: „Es sei bekannt, daß wir die Sachsen besiegt und zu der Gnade der Taufe gebracht haben. Indem wir aber ihr Land nach der alten Römersitte in Provinzen und in Bisthumssprengel mit bestimmten Grenzen theilen, haben wir in dem Orte Phardum (Verden) eine Kirche und einen bischöflichen Stuhl eingesetzt, und haben dieselben nach geschehenem Einvernehmen mit dem Erzbischof Lullus der Erzdiöcese Mainz untergeben. An dem Orte aber, der Brema heißt, haben wir noch einen höhern bischöflichen Sitz errichtet, im Einvernehmen mit dem Papste Hadrian, und nachher mit Papst Leo; von den erwähnten Kirchen haben wir die eine dem Wilbert, die andere dem Willehad übergeben." Diese Urkunde muß zwischen 795—800 verfaßt sein. Ferner sagt Ansgar, daß der hl. Willehad am 13. Juli 787 zum Bischofe von Bremen geweiht worden sei. Diese und andere Gründe führt Giefers (über die Gründung des Bisthums Paderborn — in der kath. Zeitschrift von 1851) gegen Rettberg (Kirchengesch. Teutschlands II. S. 455) an, der Verden in dieser Zeit wohl für eine Missionsstation, aber noch für kein Bisthum hält. Der gewöhnlich als erster Bischof Verdens angenommene hl. Suidbert wird von Rettberg zurückgewiesen, da er bloß Abt von Kaiserswerth gewesen, und eine Verwechslung zwischen Werth und Verden vorliege (s. Suibertus). Rettberg ist geneigt, den Patto (Pacificus, Pazzo), der nach dem Nekrolog von Fulda im J. 788 starb, als ersten Missionspriester oder Weihbischof von Verden zu betrachten. Er wird auch Abt von Amorbach genannt; ebenso der nächste Bischof Tanko oder Tagko (st. im J. 808 wohl als Martyrer). Die Verden'sche Chronik nennt sodann die vier Namen: Hortyla, Leyuld, Kortyla, Ysengher, die vielleicht Vicare der abwesenden Bischöfe waren. Haruch (st. 830) ist unbezweifelter Bischof. Das Bisthum Verden umfaßte besonders den Sturmgau und Bardengau. Die Grenze gegen den Sprengel von Bremen ging nach Adam von Br. (a. a. O. I, 12) von der Weser bis zur Lühe, dann von der Elbe bis zur Bille, welcher Bezirk später an Razeburg (s. d. A.) kam. Der weitere Bezirk Verdens an den Ufern der Ostsee bis zur Peene kam an das im J. 952 gestiftete Bisthum Oldenburg oder Aldenburg. Auch das Fürstenthum Lüneburg und ein Theil der Altmark gehörte zu Verden, das aber allmälig alle seine Besitzungen jenseits der Elbe verlor, und nur die Landeshoheit im Sturmgau gründete. Daß der Bischofssitz ursprünglich zu Bardewick gewesen, wie vielfach behauptet wird, ist nicht unsre Ansicht. Nach Haruch regierte als Bischof Haligad (839—845), sodann Walter, der zwischen 864 und 867 starb; hierauf Herluf. Die bisherigen Bischöfe waren meistens Ausländer. Der 12. Bischof Wigbert oder Wipert, früher Caplan Ludwigs des Teutschen, erhielt am 4. März 875 ein wichtiges Immunitätsprivilegium für Verden. Auf sein Ansuchen ertheilte Papst Stephan VI. (1. Juni 891) dem von Walbert gestifteten Kloster Wildeshausen die Bestätigung (Jaffé, Reg. P. 298). Wigbert gründete auch das erste Kloster in Lüneburg (st. 8. Sept. 908). Auf 13) Bernarius (st. 20. Oct. 913) folgte 14) Adelward (st. 933, n. a. 957), ein naher Verwandter des Erzbischofs Adaldag von Bremen. 15) Bischof Amelung stiftete mit seinem Bruder, dem Herzog Hermann von Sachsen das Michaelis-kloster zu Lüneburg (st. den 5. Mai 962). Sein Verwandter 16) Bruno starb den 7. März 976; 17) Bischof Herpo, früher Caplan bei Erzbischof Adaldag, starb den 19. Febr. 993. 18) Bischof Bernarius II. aber starb 23. Juli 1013. Er lag mit Hamburg-Bremen im Streit wegen Ramelsloh, das im Sprengel von Verden gelegen, Bremen zugesprochen worden war — von Otto III.? (Jaffé, l. c. p. 245). Nach ihm regierten 19) Wicherus (st. 1031); 20) Ditmar (st. 1034); 21) Bruno, Bruder des berühmten Ditmar von Merseburg (st. 1049); 22) Sigebert oder Sezzo (st. 1060); 23) Richbert (st. 1084 oder 85); 24) Hartwich (st. 1097); 25) Mazo (st. 1116); 26) Ditmar II., Bischof seit 1137, war einer der Anführer des Kreuzzuges von 1137 (st. 1148); 27) Bischof Hermann starb

den 11. August 1167 in Italien an der Pest; gleichzeitig mit ihm starben an der Pest die Bischöfe von Lüttich, Regensburg, Augsburg, Speier, Zeitz, sowie der Reichskanzler und Erzbischof Rainald von Cöln (Remling, Gesch. der Bischöfe von Speyer, 1852. I, 403. Ficker, „Rainald von Dassel", 1850. S. 114). 28) Bischof Hugo starb 1180; 29) Tamo starb 1188. 30) Bischof Rudolf wurde von Kaiser Friedrich I., noch ehe er Bischof war, mit dem Kreuze bezeichnet. Er wohnte dem Kreuzzuge von 1197—1199 an, starb 1205. 31) Bischof Iso starb 1230; 32) Bischof Lüder starb 1251, nach einem Kriege mit Graf Conrad von Wölpe; 33) Gerhard I., Graf von Hoya, regierte bis 1268; 34) Conrad, Sohn Otto's von Braunschweig, starb 1300. Während seiner Fehde mit dem Erzbischofe Giselbert von Bremen, brannte die Domkirche von Verden ab; unterstützt von Giselbert, dem dieß sehr nahe ging, baute Conrad eine neue Domkirche. 35) Bischof Friedrich starb 1312. 36) Bischof Nicolaus vollendete den Bau der Domkirche (st. 1332). 37) Johann von Hake, vom Papste eingesetzt, wurde nachmals Bischof von Freising, und starb 1349 zu Avignon. Auch 38) Daniel von Wichtrich setzte der Papst ein. Im J. 1354 verklagte ihn sein Capitel in Mainz und Avignon; er starb im Banne zu Cöln zwischen 1359 und 1363. 39) Gerhard II. von dem Berge wurde im J. 1365 Bischof von Hildesheim, starb 1398 (Kratz, der Dom zu Hildesheim, 1840, p. 206). 40) Bischof Rudolf II. Rühle war früher Kanzler Kaisers Carl IV. und Abfasser der goldenen Bulle (st. 1367). 41) Bischof Heinrich von Langeln starb 1381; 42) Johann von Zesterfleth regierte weise bis 1388. Ihm folgte 43) Otto, Herzogs Magnus von Braunschweig Sohn, der bald darauf Erzbischof von Bremen wurde (st. 1406). Nun kommt einige Verwirrung in die Geschichte Verdens. Papst Bonifaz IX. ernannte 1395 44) den berühmten Dietrich oder Theoderich von Niem (s. Dietrich v. N.) zum Bischofe von Verden, der sich aber bald nach Italien zurückzog; — und Verden wohl 1399 aufgab. — 45) Conrad II. aus Vechta wird vielfach nicht gezählt. Er wurde nach 1411 Erzbischof von Prag und starb 1431. 46) Conrad von Soltau war schon 1400 Bischof. Er war vorher wohl Professor in Heidelberg und ein sehr gelehrter Mann. Kaiser Ruprecht von der Pfalz sandte ihn im J. 1401 zum Papste Bonifaz IX. Ueber diese Botschaft lautet der Bericht des Florentiner Salviati vom J. 1401: „In Rom fanden wir einen Botschafter des Kaisers Ruprecht von der Pfalz. Er war ein reicher Prälat, der glänzend lebte und Doctor der Theologie war; er nannte sich Bischof Conrad von Verden. Unser Auftrag war, alle insgesammt den hl. Vater zu bitten, den neugewählten Kaiser zu krönen. — So waren wir denn am 25. Febr. (1401) alle beim hl. Vater, und der Bischof von Verden führte für den Kaiser, sowie auch in unserm und der Paduaner Gesandten Namen das Wort; er sprach sehr gut, und wir bestätigten den Inhalt seiner Rede. Am 24. März war neue Audienz; dann vergebliches Warten des Bischofs von Verden" (s. Reumont, Beiträge zur italienischen Geschichte. 1853, I. S. 164). Conrad hatte bei dem Papste schon die Verlegung des Bisthums nach Lüneburg durchgesetzt, durch eine Bulle vom 13. April 1402 wurde sie aber widerrufen. Conrad, den Spangenberg einen Prasser und Epicuräer nennt, starb 1409 zu Rotenburg und wurde in Lüneburg begraben. Auf Verwenden Ruprechts setzte nun Papst Gregor XII. den 47) Ulrich von Albach zum Bischofe ein, während das Capitel den Heinrich II. wählte. Ulrich verzichtete 1417, ward Bischof von Seckau, und starb 1432. 48) Heinrich II. Graf von Hoya, kam erst 1426 in den ruhigen Besitz des Bisthums und starb 1441. Er versetzte und verlor viele Stiftsgüter. 49) Johann III. von Asel bei Hildesheim war ein kräftiger Herrscher, hatte viel Unfriede mit Bremen, Braunschweig und Hoya. Im hohen Alter wurde er kindisch, dankte ab, und starb nach 2 Jahren (1472). 50) Barthold von Landsbergen wurde nach 11 Jahren zugleich Bischof von Hildesheim; er war ein frommer, gelehrter und

strenger Herr (st. 1502). Als sein Vetter, der Domherr Barthold von Landsbergen, die Wahl ausgeschlagen hatte, wählte das Capitel den minderjährigen 51) Herzog Christoph von Braunschweig-Wolfenbüttel, der im J. 1511 auch Erzbischof von Bremen wurde, und unter dem die Reformation in Bremen und Verden hereinbrach. In Bremen war Heinrich von Zütphen 1522 der erste Prädicant, der aber im J. 1524 von den Ditmarsen verbrannt wurde. Im Jahr 1525 theilte man das Abendmahl unter beiden Gestalten aus; im J. 1529 wurde verboten (zu Bremen) die Messe im Dome anzuhören. Die Democratie warf sich hier, wie fast im ganzen Norden, auf die Reformation. — Die sogenannten Hundertmänner, ein Ausschuß der Bürgerschaft, gingen im J. 1532 in den Dom, und schlugen den Vicarien und Domherrn die lateinischen Bücher zu. Im Jahr 1547 waren die Domherrn theils geflohen, theils übergetreten. In Stade siegte die Reform im J. 1542. Im Stifte Verden aber bewahrte sich der Erzbischof Christoph während seines Lebens einen solchen Einfluß, daß die Neuerer auf seinen Tod warten mußten. Moriz machte im J. 1525 mit dem Capitel, der gesammten Geistlichkeit und dem Capitel zu Minden einen Bund gegen die Neuerungen in der Kirche. Mit aller Strenge verfuhr der Erzbischof, der besonders an seinem Weihbischofe, den Luther einen gottlosen Buben und Heuchler nennt, eine starke Stütze hatte. Sonst war der Erzbischof von allen Seiten verlassen und verhaßt. Stände und Städte standen gemeinsam für die Reform. In Burtehude siegte der Umsturz im J. 1542. Die Stadt Lüneburg zeichnete sich durch Anhänglichkeit an den alten Glauben rühmlich aus; der Magistrat und die angesehensten Bürger trotzten eine Zeit lang dem Ungestüm des Pöbels. Im Jahr 1530 kamen Prädicanten und mußten im nächsten Jahre wieder weichen. Da sandte man den Reformator Urban Rhegius dahin. Dieser erwirkte einen Befehl, daß alle Geistliche und Mönche auf dem Rathhause erscheinen müßten, um zu erklären, was sie an seinen Predigten auszusetzen wüßten. Sie wurden mit der Weisung fortgeschickt, über die neue Lehre zu schweigen. Der Pöbel erhob sich, und die Mönche des Marien- und Heiligenthalerklosters mußten in das Elend wandern. Der Herzog Ernst von Braunschweig-Lüneburg that Alles für den Sieg der Reform. Er drang wiederholt in die Manns- und Frauenklöster ein, und zwang die Einwohner zum Abfall. Endlich erlagen die letzten Klöster der Gewalt (Schlegel, Kirchen- und Rerform.-Geschichte von Nordteutschland und den Hannoverschen Landen, bes. Bd. II. 49—58; 135—138). Der Beistand des Kaisers, den der Erzbischof von Bremen anrief, half nur kurze Zeit. Christophs eigener Bruder rieth dem (apostasirten) Capitel von Bremen, seinen Bruder abzusetzen und einzusperren. Davon befreite diesen der Tod, der ihn, 70 Jahre alt, zu Tangermünde im Auslande traf (22. Jan. 1558). Christophs Bruder, 52) Herzog Georg, schon seit 1553 Bischof von Minden, wurde nun Erzbischof von Bremen und Bischof von Verden. Er hielt sich zwar äußerlich zur Kirche, ließ aber die Andern gewähren; er ließ den Cölibat fallen, gestattete den Kelch und die neuen Kirchengebräuche. Georg starb den 4. December 1566 zu Verden. Ihm folgte 53) Bischof Eberhard von Holle, seit 1561 Bischof von Lübeck, seit 1564 Coadjutor in Verden. Wie in Lübeck, so führte dieser Pseudo-Bischof die Abschaffung des Katholicismus in Verden völlig durch. Er ließ im J. 1567 durch seinen Kanzler Borcholt vollends die Messe abthun, bei Kaiser Maximilian II. war er wohlgelitten. Er starb zu Lüneburg im J. 1586. 54) Philipp Sigismund, Sohn des Herzog Julius von Braunschweig-Wolfenbüttel (1591 auch Bischof zu Osnabrück), regierte als Landesherr bis 1623. 55) Johann Friedrich, Coadjutor in Verden seit 1619, Coadjutor in Bremen seit 1621, seit 1623 in Halberstadt, trat 1622 das Bisthum Schwerin seinem Bruder Ulrich ab. Im J. 1624 ward er auch Coadjutor in Osnabrück. Im Lübecker Frieden (1629) mußten die beiden Brüder Johann Friedrich und Ulrich von Schleswig-Holstein

ihren Stiftern Bremen, Verden, Halberstadt und Schwerin entsagen. Das Capitel zu Verden wählte nun den Grafen Barthold von Königseck, Domicellar zu Cöln, einen Katholiken, zum Bischofe, und schlug ihn dem Kaiser und Papste vor. Papst Urban VIII. aber ernannte durch Bulle vom 26. Jan. 1630 den Graf Franz Wilhelm von Wartenberg, Herr zu Wald, seit 1624 Bischof zu Osnabrück, zum Bischofe von Verden. Der Einzug des neuen Bischofs, am 1. Mai 1630, war prachtvoll; am 2. Mai huldigten die Stände; auf den 8. Mai wurde die Geistlichkeit zu einer Synode berufen. Katholische Seelsorger wurden für alle Gemeinden ernannt. Aber in demselben Jahre kam Gustav Adolph nach Teutschland. Johann Friedrich, der noch in Bremen saß, und sich Erzbischof nannte, rückte im J. 1631 mit Heeresmacht in Verden ein, und ließ den Katholiken sagen: „Alle Pfaffen und Ligisten sollten sich sofort aus dem Lande scheeren." Der Prinz Friedrich von Dänemark kam im J. 1635 und 1636 in den Besitz des Stiftes Verden; und, nachdem Johann Friedrich von Bremen im J. 1634 gestorben war, erhielt Friedrich (1639) auch das Hochstift Bremen. Dieser Friedrich, als Erzbischof von Bremen der II., und in der Reihenfolge der Erzbischöfe von Bremen der 48ste, in der Reihe der Bischöfe von Verden der 55ste, bestieg als Friedrich III. im J. 1648 den Thron von Dänemark. In demselben Jahre wurde das Erzbisthum Bremen und das Bisthum Verden, beide unter dem Titel von Herzogthümern, an die Krone von Schweden als Reichslehen zur Schadloshaltung für die Kriegskosten gegeben. Verden war durch den langen Krieg ganz verarmt. Trotz der Aufklärung wurden in Verden noch 1617 fünf Hexen hingerichtet. Der erste geistliche Superintendent, Magister Rimphof, vertheidigte in seiner Schrift „Drachenkönig" den Glauben an Hexen. Schweden ließ im J. 1652 das peinliche Verfahren wegen Zauberei niederschlagen. Im Lande Hadeln ließ in dieser Zeit Herzog Franz II. viele Unholde brennen; in Ostfriesland wurden sogen. Hexen und Zauberer ersäuft. Wir schalten hier, weil es weder oben, noch bei den andern nordteutschen Bisthümern geschah, die Reihenfolge der Erzbischöfe von Bremen-Hamburg ein: Bischöfe von Bremen: 1) St. Wilehad (787—789); 2) Wilerich (—837); 3) Lenderich (—846); 4) Erzbischof Ansgar von Hamburg-Bremen (848—865); 5) Rembert (—888); 6) Adelgarius (—909); 7) Rogerus (—916); 8) Reginward (—917); 9) Unno (—935); 10) Adaldag (—988); 11) Libentius (—1013); 12) Unwan (—1029); 13) Libentius II. (—1032); 14) Hermann (—1035); 15) Betelin Alebrand (—1043); 16) Adelbert (—1072; 17) Liemar (—1101); 18) Humbert (—1104); 19) Friedrich I. (—1123); 20) Adelbert II. (—1148); 21) Hartwich I. (—1168); 22) Balduin I. (—1178); 23) Sigfried (—1184); 24) Hartwich II. (—1208); 25) Waldemar (s. Schleswig, —1211); 26) Gerard I. (—1217); 27) Gerard II. (—1257); 28) Hildebold (—1273); 29) Giselbert (—1306); 30) Heinrich I. (—1306); 31) Jonas (—1327); 32) Burchard (—1344); 33) Otto I. (1348); 34) Gottfried (—1367); 35) Albert II. (—1395); 36) Otto II. (—1406); 37) Johann II. (—1421); 38) Nikolaus (resignirt 1435, starb 1447); 39) Balduin (st. 1442); 40) Gerhard III. (—1463); 41) Heinrich II., zugleich Bischof zu Münster (st. daselbst 1496); 42) Johann III., Rode († 1511); 43) Christoph von Lauenburg (s. oben, —1558); 44) Georg († 1566); 45) Heinrich III. von Braunschweig, seit 1577 auch Bischof von Paderborn und Osnabrück, war Lutheraner; er starb 1585 in Folge eines Sturzes vom Pferde; 46) Johann Adolph, der zehnjährige Sohn des Herzogs von Schleswig-Holstein, wurde 1590 regierender Herzog von Schleswig-Holstein. Er verzichtete auf Bremen zu Gunsten seines jüngern Bruders Johann Friedrich (1629); endlich schloß 48) Friedrich II. im J. 1648 die Reihe der Erzbischöfe von Bremen (st. 1670). Die Krone Schweden zog im J. 1650 die Domcapitel von Bremen und Verden mit deren Einkünften ein.

Die Beschwerden der Capitel, 1653 und 1654, zu Regensburg halfen nichts. Dagegen wurden durch Receß vom 23. Jan. 1652 die Rechte des Domcapitels zu Hamburg gesichert. Noch einmal schien der vertriebene Katholicismus nach Verden zurückzukehren. Der Fürstbischof von Münster, Bernhard von Galen, eroberte im J. 1576 im Bunde mit Dänemark Verden und Bremen, und setzte den großen Nicolaus von Zitzwitz, Abt zu Huysburg (s. Geschichte der Abtei Huysburg von van Eß, 1810, S. 26—42), zu seinem Statthalter ein. Aber schon 1680 verzichtete Ferdinand von Fürstenberg, der Nachfolger des Fürstbischofs Bernhard (st. 1678). Verden und Bremen kamen wieder an Schweden. Im J. 1719 kam Braunschweig-Lüneburg in den Besitz der Herzogthümer Bremen und Verden, während die Stadt Bremen allmälig als freie Reichsstadt anerkannt wurde. Als Hannover im J. 1802 das Bisthum Osnabrück erhielt, mußte es auf den Dom zu Bremen verzichten, und das noch bestehende Domcapitel in Hamburg abtreten. Im J. 1810 wurden Bremen und Verden dem Königreiche Westphalen zugetheilt, aber noch in demselben Jahre zum Kaiserthume Frankreich geschlagen. Ende des J. 1813 kehrten Bremen und Verden zu Hannover zurück, Bremen aber blieb mit einem kleinen Gebiete Freistadt. — Literatur. 1) Necrologium Verdense, vel regula chori per decanum Hemonem de Mandelslo scripta 1525. 2) Pratje, Altes und Neues aus den Herzogthümern Bremen und Verden, Stade 1769—81; neu gedruckt 1842. 3) Pratje, die Herzogthümer Bremen und Verden 1757—62; und dazu 4): Lappenberg, Grundriß zu einer Geschichte des Herzogthums Bremen, in Pratje Nr. 3. 5) Pratje, Bremen- und Verdensche Bibliothek, Hamburg, 1753—60. 6) Pratje, kurzgefaßte Religionsgeschichte der Herzogthümer Bremen und Verden, Stade 1776; 7) Spangenberg, Chronicon oder Lebensbeschreibung und Thaten aller Bischöfe des Stifts Verden, Hamburg, 1721. 8) Schlichthorst, Beiträge zur Erläuterung der ältern und neuern Geschichte der Herzogthümer Bremen und Verden, Hannover, 1796—1806; derselbe in Ersch und Gruber's Enc. 9) Delius, die Grenzen und Eintheilung des Erzbisthums Bremen, Wernigerode, 1808. 10) Wedekind, Chronographie der Bischöfe zu Verden, in Noten zu einigen Geschichtschreibern des teutschen Mittelalters, Hamburg 1821. 11) Peter von Kobbe, Geschichte und Landesbeschreibung der Herzogthümer Bremen und Verden, Göttingen 1824. 12) Carsten Misegaes, Chronik der freien Hansestadt Bremen. 1838. 13) Ch. G. Pfannkuche, ältere Geschichte des vormaligen Bisthums Verden, Hamburg 1830. Von demselben Pfannkuche finden sich eine Reihe von Aufsätzen über Verden in dem alten und neuen Vaterländischen Archiv für Niedersachsen. 14) Lappenberg, Geschichtsquellen des Erzstiftes und der Stadt Bremen, Hamb. 1841, 4. 15) Lappenberg, Hamburger Urkundenbuch. 16) Joh. Herm. Duntze, Geschichte der freien Stadt Bremen, Bremen 1845—1851, 4 Bde.; davon ein Auszug: Bremen unter französischer Gewaltherrschaft. — Der Katholicismus in den Hochstiftern Bremen-Hamburg und Verden war völlig untergegangen. Die wenigen auf dem Grund und Boden derselben heute bestehenden katholischen Gemeinden sind neuern Ursprungs. Eine neue Gemeinde in Hamburg-Altona sammelte sich von 1589 bis 1604, welche sich durch lange Leiden bis zur Gegenwart erhalten hat. Die Zahl der Katholiken in Hamburg und der jetzt davon getrennten Gemeinde Altona wird auf 5—8000 Seelen, davon 3000 Stammkatholiken, angegeben. Im J. 1850 erschien: Geschichte der katholischen Gemeinden in Hamburg und Altona, Schaffhausen. Die Begründung eines Bisthums zu Hamburg im J. 1839 scheiterte durch preußischen Einfluß (S. 297 des citirten Werkes). — In dem benachbarten Stade bestand zur Zeit des 30jährigen Krieges eine Zeit lang ein Jesuitencolleg (1628—1632). Am 5. Mai 1632 zog Pappenheim von Stade ab, und nahm die Katholiken und Ordensleute mit sich. Dem Jesuiten Wernich gelang es, die hl. Geräthe des zu Stade zerstörten Jesuitencollegs

für die Gemeinde in Hamburg-Altona zu gewinnen (S. 53 der citirten Schrift über Hamburg; und **Kobbe**, Geschichte von Bremen-Verden, II. 249. **Schlegel**, l. c. III. 546). In Lüneburg bestehen erst seit 2 Jahren die Anfänge einer neuen Gemeinde. Ein Haus zur Schule und Pfarrwohnung, sowie ein Platz für die Kirche ist gekauft. Das nothwendige Geld für den Kirchenbau (etwa 12—15,000 Thaler) ist zur Hälfte gesammelt. Die Zahl der Katholiken ist etwa 400 (Münstersches Sonntagsblatt vom 16. Nov. 1851). Die katholischen Gemeinden in Celle mit 466 Seelen und in Hannover mit 1713 Seelen stammen aus dem 18. Jahrhundert; besonders hat sich die Kaiserin Maria Theresia ihrer angenommen. Zu Nienburg an der Weser ist seit etwa 8 Jahren ein katholischer Geistlicher zunächst für die Katholiken des dortigen Militärs angestellt. Er hält abwechselnd in Nienburg und Verden Gottesdienst. Von einer Kirche ist noch keine Rede. In Nienburg mögen etwa 75, und in Verden 75 Katholiken sein. Das ist der ganze Katholicismus in dem alten Bisthum Verden. Die Ferdinandische Stiftung vom J. 1682 (ihre Geschichte steht in dem erwähnten Werke über Hamburg und Altona, S. 95 und im Anhang bei **Otto Mejer**, die Propaganda, II. 2c. 1853. S. 314—323) setzt für 2 Geistliche in Bremen eine Besoldung aus. Zur Zeit befinden sich gleichfalls 2 Geistliche in Bremen. Uebrigens ist Bremen die einzige Gemeinde in diesen nordischen Missionen, über deren Stiftung und bisherige Geschichte ich bis jetzt keine Quellen aufgefunden habe (über die Gemeinden in Ober- und Niedersachsen, Pommern, der Mark, Meklenburg, Dänemark, Schweden 2c. liegen meist sehr ausführliche Nachrichten vor, so daß man heutzutage mit leichter Mühe eine Geschichte dieser Missionsgemeinden schreiben kann; über Schleswig habe ich das Nothwendige oben beigebracht; über Lübeck soll noch Einiges unter dem Art. „Vicelin" folgen). In Bremerhaven ist seit Jahresfrist ein katholischer Geistlicher besonders für die Auswanderer angestellt; es fehlt aber noch an einer Capelle, Schule, kurz an Allem. [Gams.]

Verdienste Christi, s. Erlösung und thesaurus meritorum.

Verdienste der Gläubigen, s. Werke, gute.

Verdun, Bisthum in Frankreich. St. Sanctinus von Dionysius gesandt, wird gewöhnlich als erster Bischof von Verdun angegeben (**Calmet**, Geschichte Lothringens, und „Almanach histor. de la ville et du diocèse de Verdun" 1775. Katholik von 1821. I. 182). Sonst gilt Sanctinus als erster Bischof von Meaux. Nach ihm wird genannt 2) St. Maurus; 3) St. Salvinus; 4) St. Arator, deren Leichname zur Zeit Lothar's II. gefunden wurden, und an deren Grabe viele Wunder geschahen (**Pertz**, T. IV, gesta episc. Verdun.). Als erster beglaubigter Bischof gilt Pulchronius (450—470), der viele Wunder vollbrachte. Ihm folgte 2) Possessor. Unter 3) Firmin (486—498) widerstanden die Verduner dem König Chlodwig; während der Belagerung starb Firmin. Dem Priester Euspicius gelang die Vermittlung zwischen Verdun und Chlodwig. Doch wurde nicht er, sondern St. Vitonus 4) Bischof (529), in dessen berühmten St. Vitonsabtei die spätern Geschichtschreiber Verduns, besonders Berthar und Laurentius, lebten. Der 5) Bischof Desideratus, zu unterscheiden von den gleichnamigen Bischöfen von Bourges und Alby, erlangte, nachdem er viel Unbild von König Theoderich von Metz erlitten, das Bisthum, und legte bei dem Könige eine wirksame Fürbitte für die nothleidenden Verduner ein. Der König lieh 7000 Goldstücke, die er nachher schenkte. Die von Verdun aber trieben nun Handel, wurden dadurch reich, und gelten bis heute als große Leute (Gregor. Tur. Hist. Fr. III, 34). Nach dem Tode des Desideratus (550) wurde ihm 6) Agericus zum Nachfolger gegeben (Gregor. l. c. III, 35; VII, 44; IX, 8. 10. 12), der in jener wilden Zeit viel Ungemach zu tragen hatte, und eine hervorragende kirchliche und politische Stellung einnahm (Fortunat. III, carm. 29 et 30). Nach langen Leiden starb der Heilige (588), und ruht in dem von ihm gebauten St. Michaelsgebethaus, das

mit dem dazu gehörigen Kloster St. Agerichsstift genannt wurde und zu der Benedictinercongregation St. Viton gehörte (Comtius ad a. 562). Der Abt Buciovald „lief nun nach dem Bisthum, aber erlangte nichts." Denn der Einfluß des Königs Childebert setzte des Königs bisherigen Geheimschreiber Charimeres mit Einstimmung der Bürger zum 7) Bischofe mit Uebergehung des Abts Buciovald. Dieser galt nämlich für stolz, und wurde darum von Einigen Buccusvalidus genannt (Gregor. IX, 23). Es folgte 8) Ermenfred (—621); hierauf 9) Godo (—623?), der dem vielgenannten Concil zu Rheims im J. 625 anwohnte. 10) St. Paulus, „dessen Andenken unsterblich ist," aus dem Kloster Tholey bei St. Wendel, aber kein Bruder des Germanus von Paris (Mabillon, Acta. II, 268), regierte zur Zeit des Königs Dagobert (—648). Eine Neffe dieses Königs, Grimo, übergab aus Liebe zu Paulus, seinem Erzieher, demselben das Kloster Tholey zum Eigenthum. Paulus aber, der die Kirche von Verdun sehr verarmt fand, brachte ihr eine Menge von Gütern zu, und erbaute sie noch mehr durch seine Tugenden, seine Wunder im Leben und nach dem Tode. Wir besitzen einen Brief des Desiderius von Cahors an Paulus, und 2 Briefe des Paulus an Desiderius. Diese 3 Briefe finden sich bei Migne, Patr. T. 87, p. 261 vgl. p. 211, wo das Geschichtliche über Paulus sich findet. Ein „Leben" des Paulus und ein ausführlicher Commentar dazu findet sich bei den Bollandisten zum 8. Februar (Bd. II. des Febr. p. 169—178). Nach Paulus (—648) regierten die Bischöfe 11) Gisloald (—665); 12) Gerebert (—689); 13) Armoin (—701); 14) Agrebert (—709); 15) Bischof Bertholanius (—715) erwarb bedeutende Güter. Nach 16) Abbo (—716) hielt sich der 17) Bischof Peppo (716—722) an Carl Martell, von welchem derselbe Güter für seine Kirche erlangte. Nach 18) Volchisius (—729) und 19) Agroin (—732) war der bischöfliche Stuhl eine Zeit lang erledigt. Bischof 20) Madelveus (735—776) war ein gerechter und heiliger Mann. Als die Hauptkirche von Verdun verbrannt war, ließ er sie neu bauen, wallfahrtete nach Jerusalem, und brachte von da kostbare Reliquien und einen herrlichen Kelch zurück. Er starb in Neuville um 768. Sein Leib fand sich nach 40 Jahren unversehrt. Nach seinem Tode war das Bisthum 22 Jahre erledigt; unter Carl d. Gr. verlor dasselbe viele Besitzungen. Ein gewisser Amalbert war 21) damals Weihbischof. Der Bischof 22) Petrus hatte seiner Zeit (774) die Stadt Pavia an Carl d. Gr. übergeben, und er erhielt zum Lohne das Bisthum. Trotzdem kam viel Unglück über ihn, er durfte zwölf Jahre nicht vor das Angesicht Carls treten, bis er auf dem Concil zu Frankfurt (794) als unschuldig erfunden wurde. Denn „die Gnade des Königs wandte sich dem Bischofe wieder zu, und er bereicherte ihn wieder mit den frühern Ehren, und gab nicht zu, daß derselbe in der Anklage bleibe, da er keine Schuld an ihm gefunden hatte" (Pertz, M. G. T. I. p. 73; und Migne, Patr. T. 97. p. 195). Petrus war etwa bis 815 Bischof. Unter ihm verlor die Kirche von Verdun viele Güter. Der frühere Hofcaplan und Cantor 23) Austramus regierte 5 Jahre. Der 24) Bischof Heriland war körperlich sehr hinfällig, und unter ihm traf die Kirche viel Unglück. Als er nach einer Regierung von 24 Jahren gestorben war (—834?), erbaten sich die Verduner den Alduin oder Hildin von Ludwig dem Frommen zum Bischofe. Dieser, ein Teutscher, baute viele Kirchen. Aber nach dem Kriege in Lotharingen kam er in die Ungnade des Kaisers Lothar; und starb in seiner Stadt (847) mit großer Betrübniß und Schmerz in dem Herrn; ein Mann, voll von jeder Güte und Liebe." Der 25) Bischof Hatto oder Otto (847—870) fand alles verschleudert, und stellte alles wieder her. Er begann die neue Kirche und baute sie zum großen Theil. Von Lothar II. erhielt er viele Güter. Derselbe Otto aber stand in den bekannten Ehestreitigkeiten Lothars II. auf Seiten seines Königs, und gegen Papst Nicolaus I. Nachdem Nicolaus wiederholt umsonst an die Bischöfe in Lotharingen geschrieben hatte, daß sie gegen

das Aergerniß sich erheben, schrieb er ihnen zum dritten Male, daß die Walrade excommunicirt sei, da sie die frühern Briefe anzunehmen sich geweigert. Er befiehlt ihnen unter der Strafe des Bannes, das Urtheil des Papstes gegen Walrade bekannt zu machen, und dem Papste durch Gesandte oder Briefe zu melden, wie nun Lothar mit seiner Gemahlin Theutberga lebe. Hätten sie aber keine Gelegenheit, so dürften sie keine Gesandte schicken. „Von dieser Nachsicht aber schließen wir, wie billig, den Bischof von Verdun aus, dem wir hiemit befehlen, daß er nicht bloß Briefe, sondern auch einen geeigneten Gesandten aus seinem eigenen Clerus an Uns sende, ohne irgend eine Zögerung oder Ausrede" (Mansi, XV, 315. Jaffé, Reg. P. 253. Nicolai P. epist. bei Migne, P. 119, p. 1142). In demselben Jahre (13. Nov. 867) starb Nicolaus I., Bischof Otto aber den 1. Januar 870, 5 Monate nach Lothar's II. Tod, nach einer Regierung von 23 Jahren, und wurde in der Vitonskirche begraben. Der 27) Bischof Berardus (—880) baute die Kirche aus, führte unter seinem Clerus in der Stadt das canonische Leben ein, und zeigte auch „den Priestern auf dem Lande mit aller Macht den Weg des Heiles". Er starb den 31. Dec. 879 und wurde in Tholey begraben. Der 28) Bischof Dado oder Diethmar regierte bis 923. — So weit geht die Geschichte Verduns durch den Mönch Berthar von St. Viton, der Canonicus unter Bischof Otto, mit dessen Nachfolger befreundet war, und sein Werk: „Thaten der Bischöfe von Verdun", dem Bischofe Dado widmete. Weil die Hauptkirche verbrannt und die Bücher und die Andenken der hl. Väter zum großen Theil dabei zu Grunde gegangen waren, darum hat Berthar, damit die hl. Erinnerungen nicht ganz erlöschen, wenn auch von Schwachheit und Betrübniß verzehrt, dasjenige, was er über Dado's hl. Vorgänger gelesen oder von den Gläubigen gehört hat, in kurzer Rede aufgefaßt, dem Bischof Dado zu Gefallen, und der Nachwelt zum Frommen" (Gesta episcop. Verdun. auct. Bertario et Anonymo, monachis S. Vitonis, bei Pertz T. IV. 38—45). Im J. 916 dem 36. Jahre Dado's, schrieb Berthar, den ein Ungenannter fortsetzte. Von 29) Bischof Hugo (—925) und 30) Bernuin (—939) weiß man nichts „wegen der Sorglosigkeit der frühern". Der 31) Bischof Berengar, ein Sachse und Verwandter Kaisers Otto I., erhob und erweiterte die Peter- und Paulskirche, starb um 960. Wicfried aus Bayern, schon zu Berengars Zeit zum 32) Bischofe gewählt, regierte unter Otto II. und III. vortrefflich viele Jahre. In seiner letzten Zeit traf Verdun viel Unglück. Der fränkische König Lothar belagerte die Stadt und schlug das Heer derselben. Wicfrid's Nachfolger 33) Hugo kam, und da er nichts fand, was ihm gefiel, so ließ er das Bisthum alsbald wieder im Stich. Ein anderer, 34) Adalbero, kehrte sogleich wieder nach Metz zurück (984). Adalbero II. aber 35), ein guter und demüthiger Herr, war kränklich, ging wohl seiner Gesundheit wegen nach Salerno, und starb in Italien um 988. Der 36) Bischof Haymo (988—1024) aus Teutschland, war ein vortrefflicher Hirte, unter dem das geistige Leben einen hohen Aufschwung nahm und viele Klöster gegründet wurden. 37) Raymbert, gleichfalls ein tüchtiger Bischof (—1038), baute die St. Agerichskirche, und starb als Kreuzfahrer zu Belgrad. Der 38) vortreffliche Richardus unter Kaiser Heinrich III. starb leider schon nach 7 Jahren (1046). Ihm folgte 39) Theodorich, früher Canonicus zu Basel (—1088). Gleich im Beginne seiner Regierung wurde Verdun durch Herzog Gottfried und den Grafen Balduin verbrannt (1048). So weit geht die Geschichte des ungenannten Fortsetzers Berthars. Nach ihm tritt als Historiker Verduns der Mönch Laurentius von Lüttich ein, der ein Jahr im Vitonskloster weilte, und die „Gesta episcoporum Virdunensium et abbatum Sti Vitonis" vom J. 1046 bis 1144 schrieb. Er hat sein Werk, das G. Waitz jüngst (Pertz, Mon. XII. 1852) herausgegeben, „dem Bischof Albero und seiner ganzen Kirche gewidmet." Laurentius nennt den Theodorich von Sanctinus als den 39) Bischof. Der Herzog Gottfried unterzog sich frei-

willig der strengsten Kirchenbuße in Verdun, und schenkte der Kirche zum Ersatze viele Güter (st. 1069). Bischof Theodorich baute die Stadt und ihre Kirchen wieder auf, wobei er von Geistlichen und Laien, besonders dem Archidiacon Ermanfried, sehr unterstützt wurde. Papst Leo IX. kam auf Bitten des Bischofs nach Verdun (1049), wo er die Kirche zur hl. Magdalena einweihte, und durch eine neue Urkunde die Besitzungen und Titel der Domherrn bestätigte. Dasselbe that er auch für das Kloster zur hl. Maria, sowie für jenes zu St. Viton (s. Hunkler, Leo IX. und seine Zeit. 1851. S. 144—149. Jaffé, Reg. Pont. p. 370 führt vier päpstliche Decrete zu Gunsten Verduns an). Unter Bischof Theodorich wurde Verdun noch zweimal eingeäschert. Theodorich machte wiederholte Reisen nach Rom und eine Wallfahrt nach Jerusalem. In dem Kampfe aber zwischen Papst Gregor VII. und Heinrich IV. stand er aus Schwachheit auf der Seite des Kaisers (cf. Pertz, T. VIII, p. 468). Als des alten Theodorich's Ende nahte (1089), wünschte und erlangte er Aussöhnung mit dem Papste und dessen Anhängern. Nachdem er freigesprochen war, gab er bald darauf seinen Geist auf (28. April), nachdem er 43 Jahre lang regiert hatte, „ein in vielen Dingen erprobter und ruhmwürdiger Mann; nur Schade, daß auf seinen Ruhm diese letzte Makel fiel." Ihm folgte 40) Richerius, Decan der Kirche von Metz, „ein frommer und ehrenwerther Mann." Auch er ließ sich von dem Kaiser mit dem Stab belehnen, „weil ein anderer Weg nicht offen stand." Darum erlangte er 7 Jahre lang (nach Richer 4 Jahre) die Bischofsweihe nicht, bis ihn (16. April 1093) der Erzbischof Hugo von Lyon weihte, nachdem er der Partei des Kaisers abgeschworen hatte. Freudig wurde er nun aufgenommen und regierte im Frieden. Auch Herzog Gottfried von Bouillon schloß vor seinem Kreuzzuge Frieden mit der Kirche von Verdun, und schenkte ihr große Güter — nämlich Mousay und Stenay. Der Bischof Richer aber sammelte aus seinen Kirchen viel Gold und Silber, und gab es als Beiträge für die Kosten des Kreuzzuges (1096). Er starb nach einer ruhmvollen Regierung von 18 Jahren zu Trier (1107). Ihm folgte 41) Richard, der alsbald von Kaiser Heinrich V. den Bischofsstab annahm. Papst Paschalis II. aber that ihn in den Bann. Da der Archidiacon Guido und der Abt von St. Viton, Laurentius, zum Papste hielten, so war die Kirche von Verdun in großer Spaltung. Guido wurde von dem Bischofe in der härtesten Gefangenschaft gehalten, und gab nach, um loszukommen. Später wurde er Bischof von Albano. Im J. 1114 zog Richard selbst zu Papst Paschalis II., um ausgesöhnt zu werden. Inzwischen traf ihn in Italien der Tod. Das Bisthum blieb 3 Jahre erledigt. Heinrich aus England nahm nun 42) das Bisthum aus der Hand des Kaisers an, versöhnte sich aber bald darauf mit dem Papste und erhielt die Bischofsweihe, die sein Vorgänger nie empfangen hatte. Dafür wurde Heinrich von den Verdunern zurückgewiesen. Er drang darum mit Gewalt in die Stadt, und aus Anlaß der Einnahme derselben wurde ein großer Theil von Verdun nebst 3 Kirchen eingeäschert. Durch das Calixtinische Concordat vom J. 1122 erhielt auch die Kirche von Verdun den Frieden wieder. Bischof Heinrich aber wurde von seinem Clerus beim Papste wegen verschiedenen Unbilden verklagt. Auf den Rath des hl. Bernhard legte Heinrich nun sein Bisthum nieder (Bernard. epist. 48). 43) Bischof Ursio führte ein zurückgezogenes Leben, und fürchtete sich in die Weltgeschäfte zu mischen. Laien verachteten ihn darum und verfolgten ihn und seine Kirche. Ursio floh selbst aus der Stadt, und legte im J. 1131 seine Würde nieder, womit alle Welt zufrieden war. Ihm folgte 44) der bisherige Archidiacon Alberon, womit gleichfalls alle Welt zufrieden war. Papst Innocenz II., damals in Gallien weilend, weihte ihn selbst zum Priester und Bischofe. Er führte den Prämonstratenserorden und die Cistercienser in sein Bisthum ein, welches sich innerlich und nach Außen ungemein hob. Bis zum J. 1144 reicht die Schrift des Mönchs Laurentius „Gesta episcop. Virdunensium"; ein Ungenannter aber hat diese

Geschichte bis zum J. 1250 fortgesetzt. Im J. 1147 kam Papst Eugen III. nach Verdun, ließ den Leichnam des hl. Viton erheben, und weihte die Kirche der hl. Maria. Im J. 1150 verbrannte die Kirche der Maria Magdalena und der größte Theil der Stadt. Im J. 1158 starb Bischof Adalbero, an Verdiensten reich. Sein Nachfolger 45) Albert aber starb 1163. 46) Richard, genannt „das Kind„, starb im J. 1171 als erwählter Bischof. 47) Bischof Arnold regierte bis zum J. 1181. Er starb an einer im Kampfe erhaltenen Wunde. Sein Nachfolger 48) Heinrich legte im J. 1186 seine Würde nieder, und 49) Albert wurde gewählt (—1208). Im J. 1208 kam es zwischen den Bürgern und dem Clerus in Verdun zum Kampfe. Bischof Heinrich wurde durch einen Lanzenstich getödtet. Sein Nachfolger 50) Robert regierte bis zum J. 1217. Auf ihn folgte 51) Johannes vom steilen Berge, welcher im J. 1224 zum Bisthum von Metz überging. 52) Radolph von Torta, Cantor aus Laon, führte im J. 1227 einen Krieg gegen die Bürger, er starb 1245. Nun regierte 53) Guido von Trainel, der noch in demselben Jahre starb. 54) Guido von Mello hatte gleichfalls mit den Bürgern zu kämpfen, und nahm schon im J. 1247 das Bisthum Auxerre an. 55) Johannes von Aix starb als Erwählter und noch Diacon im J. 1253; der Papst gab ihm den Archidiacon 56) Jacobus von Laon zum Nachfolger, welcher aber schon im J. 1256 auf das Patriarchat von Jerusalem übersetzt wurde, und im J. 1259 als Urban IV. den päpstlichen Stuhl bestieg und als Papst das Fronleichnamsfest einführte. 57) Bischof Robert II. von Mailand (—1271) hatte zum Nachfolger 58) Ulrich (—1273), nach dessen Tode der Sitz 3 Jahre erledigt war (—1276). 59) Bischof Gerard (—1278) hatte zu seinem Nachfolger seinen Bruder 60) Heinrich (—1286). Nach 4jähriger Sedisvacanz (—1290) regierte 61) Jacob II. von Revigneyo. Er starb 1296 zu Rom, wohin er wegen eines Conflicts mit der Bürgerschaft gegangen war. Ihm folgte 62) Johannes III. vom steilen Berge (—1302); nach welchem 63) Thomas vom weißen Berge regierte (—1305). 64) Bischof Nicolaus von Neuville-sur-Orne dankte im J. 1312 ab; und ihm folgte 65) Heinrich vom steilen Berge, dem eine lange Regierung bis zum J. 1349 vergönnt war. 65) Heinrich von Germiney wurde gewählt, aber nicht bestätigt. Nach ihm regierten 66) Otho (—1351); 67) Hugo (—1361); 68) Johannes (—1371); 69) Johannes II. (—1375); 70) Guido (1376—1378); 71) Leobald (—1403); 72) Johannes von Sarraponte folgte ihm, der durch Räuber und treulose Vasallen die schwersten Unbilden erlitt. Im J. 1420 tauschte er von dem Cardinal Ludwig Herzog von Barri das Bisthum Chalons ein, welcher letzterer im J. 1430 als 73) Bischof von Verdun starb, und zu seinem Nachfolger 74) Ludwig de Harraucour hatte, der im J. 1437 Bischof von Toul wurde. 75) Der Abt Wilhelm wurde ihm vom Papste zum Nachfolger gegeben (—1449). Dieser Wilhelm wurde im J. 1449 gleichfalls Bischof von Toul, und, merkwürdig genug, Ludwig kehrte nach Verdun als Bischof zurück, „welcher gut regierte". Ihm folgte 76) Wilhelm von Harraucour, Verwandter des Vorigen, welcher eine lange Regierung bis zum J. 1500 führte. Bis zum J. 1481 aber reichen die Annales S. Vitoni Virdunensis, und damit die Geschichtsquellen für das Bisthum Verdun aus dem Mittelalter, welche alle in Pertz's Monumenta vollständig stehen, mit Bezug worauf der Herausgeber Waitz sagt: „Die Leser werden sich mit mir freuen, daß diese unsere Sammlung alle die Geschichtschreiber Verduns aus dem Mittelalter, welche bis auf unsre Zeit gelangt sind, in sich aufgenommen hat" (Mon. T. XII. p. 488). Diese Schriften sind im Einzelnen: 1) Annales Virdunenses. a. 822—1024 (Pertz, M. IV, 7—8). 2) Chronicon S. Michaelis in pago Virdunensi a. 722—1034 (IV, 78—86). 3) Fragmentum ex Dadonis episcopi historia sui temporis (IV, 37. 38). 4) Gesta episcoporum Virdunensium von Bertharius und einem Ungenannten, bis 1047 (IV, 38—51). 5) Hugonis

monachi, Virdunensis et Divionensis, abbatis Flaviniacensis, chronicon ad a. 1102 (Pertz, VIII, 288—502). 6) Hugonis necrologium (VIII, 285—287). 7) Laurentii gesta episcoporum Virdun. et abbatum S. Vitoni, 1074—1144 (T. XII, p. 489—516). 8) Continuatio Anonymi, 1143—1250 (p. 516—525). Endlich 9) Annales S. Vitoni Virdunensis —1481 (T. XII, 525—530). Nach Wilhelm von Harrancour war 77) Bischof von Verdun Warinus (—1508). Es folgte 78) Ludwig, der im J. 1522 abdankte. 79) Johannes (—1544); sodann 80) Nicolaus de Psaulme. Unter ihm wurde durch den Verrath des Moriz von Sachsen das Fürstbisthum Verdun nach so vielen Jahrhunderten vom „Kaiser und vom Reich geraubt", fiel an Frankreich 1552 und blieb bei Frankreich; doch blieb Verdun unter der Metropolis Trier. Bischof Nicolaus wurde im J. 1549 von seinem Metropoliten Johannes zu einer Synode nach Trier gerufen, wo seine Gesandten erschienen. Zehn Jahre später machte der Calvinismus einen gewaltigen Anlauf, in Trier obzusiegen, und nur die Energie der Katholiken konnte ihn niederhalten (Caspar Olevian, oder der Calvinismus in Trier im J. 1559, von Marx. 1846. „De proepiscopis Trevirensibus", ed. Holzer. 1845. S. 77). Im J. 1600—1603 kam im Bisthume Verdun unter dem Bischofe Erich der erste Fall einer gemischten Ehe seit der Reformation vor. Der katholische Herzog Heinrich von Lothringen und Bar wollte sich mit der calvinischen Catharina, Schwester Königs Heinrich IV. von Frankreich, vermählen. Erst im J. 1603 erhielt Bischof Erich nach langen Verhandlungen von Papst Clemens VIII. den Auftrag, die Ehe kirchlich zu legitimiren unter der Bedingung, daß der König und der Herzog von Lothringen und Bar, jeder für sich, durch eigene Urkunden, verspreche, nach Kräften die Prinzessin zur Kenntniß der katholischen Religion zu führen, und die Kinder katholisch erziehen zu lassen. Der Bischof Erich von Verdun aber sollte dann den Herzog nach erfolgter Bußstrafe absolviren, und die Ehe (ohne Einsegnung) durch die Assistenz des Pfarrers und zweier Zeugen legitimiren. So wurde damals die erste gemischte Ehe geschlossen (Spondan. annal. ad a. 1600. — Binterim, Denkwürdigkeiten VII. 2. S. 44. — Schöttl, „die gegenseitige Gemeinschaft in Culthandlungen zwischen Katholiken und Akatholiken". 1853. S. 100—104; bei Binterim und Schöttl heißt Catharina Tochter, statt Schwester Heinrichs IV.). — Zur Zeit der französischen Revolution war Desnos Bischof von Verdun. Durch das Concordat von 1801 wurde das Bisthum Verdun unterdrückt, aber durch das Concordat von 1817—1821 wieder hergestellt und dem durch das Concordat von 1801—1802 gegründeten Erzbisthum Besançon unterstellt. Zur Zeit ist 101) Bischof von Verdun Ludwig Rossat, geb. 1789 zu Lyon, im Jahr 1841 zum Bischof von Gap geweiht, als Bischof von Verdun ernannt und bestätigt den 21. April und 17. Juni 1844. Das Bisthum fällt zusammen mit dem Departement der Maas, und ist in 4 Archipresbyterate und 28 Dechanate getheilt. Es hat 3 Pfarrer erster, 27 zweiter Classe; 419 Succursalen oder Hilfspriester; sodann 65 Vicarien. Die Bevölkerung beträgt 325,710 Seelen in 588 Gemeinden. Brüder der christlichen Schulen sind zu Verdun und Bar-le-Duc. Sodann gibt es 9 weibliche religiöse Genossenschaften. Die barmherzigen Schwestern vom hl. Carl haben 13 Häuser in der Diöcese; die Schwestern der christlichen Lehre von Nancy mit einem Pensionat zu Verdun haben 107 Anstalten und 171 Schwestern in dem Bisthum. Die Schwestern der Vorsehung endlich haben 48 Schulen mit 54 Schwestern in dem Bisthum. — Almanach du clergé de France pour 1852. [Gams.]

Verdun, Vertrag von. Nach dem Tode Ludwigs des Frommen 840 führten seine 3 Söhne in der Art den Krieg fort, daß Ludwig der Teutsche und Carl der Kahle gegen den Kaiser Lothar und Pipin den Jüngern von Aquitanien standen. Nach vielen Hin- und Herzügen kam es am 25. Juni 841 zur Schlacht bei Fontanet in der Nähe von Auxerre, in der Lothar erlag. Ungeheuer

war die Beute und das Gemetzel. Nach der Nachricht des Agnellus wären allein auf Seite Lothars und Pipins 40,000 Mann gefallen. Die Sieger aber, die selbst nicht einig waren, verloren wieder die Früchte ihres Siegs. Nach vielen Unterhandlungen kamen Gesandte der 3 Brüder (Juli 843) zu Verdun zusammen. Die Brüder mußten, nach Gfrörer, Frieden schließen, weil die Vasallen des Krieges müde waren. Die Fürsten selbst kamen im August dahin. Ludwig erhielt das Land diesseits des Rheins; und dazu das Gebiet der 3 Bisthümer Mainz, Speyer und Worms auf dem linken Ufer. Ebenso erhielt Lothar ganz Friesland, d. h. das Land, das zwischen der Ems und Maas liegt; die Linie aber, die zwischen der Maas und Ems über den Rhein lief, und nordwestlich das Gebiet beider Brüder trennte, läßt sich genau kaum bestimmen. Das Land Lothars, das nicht von ihm, sondern seinem Sohne Lothar II. (st. 869) Lothringen genannt wurde, lief dann den Rhein hinauf bis Basel, und von da östlich bis zum Einflusse der Aar in den Rhein; sofort die Aar entlang bis in die Walliser Alpen; von hier ging die Grenze östlich zu den Rheinquellen nach Tyrol, wo sie das wälsche Tyrol für Lothar abschnitt. Alle südlichen Gebiete gehörten zu Lothars Reich. Die westliche Grenze von Lothars Reich ging vom Ausfluß der Schelde bis zu deren Quellen, und umschloß auch das Bisthum Cambray. Von da wurde eine Linie an die Maas etwa bis gen Mezieres gezogen. Die Bisthümer Verdun und Toul umschließend, lief die Grenze bis zu den Quellen der Maas hinauf. Von hier zog sie hinüber zu den Quellen der Saone; zog an der Saone hinab bis zu deren Einmündung in die Rhone bei Lyon; von Lyon an bis zum Mittelmeere bildete die Rhone die Grenze, so jedoch, daß die auf der rechten Seite der Rhone gelegenen Städte Usez und Viviers mit ihren Gebieten noch zum Reiche Lothars gehörten. Die Grenzen des Reiches Carls des Kahlen ergeben sich hienach von selbst. — S. Gfrörer, Geschichte der ost- und westfränkischen Carolinger, von 840—918. Freiburg i. Br. 1848. II Bde. 1. Bd. S. 1—75. — Trotz dieser Trennung wollte man das Reich Carls d. Gr. nicht auflösen. Die Könige selbst nennen die Gesammtheit ihrer Staaten auch nachher „unser gemeinschaftliches Reich". Viele innere Bande hielten die drei Staaten zusammen; und Lothar war König seines Staates und Kaiser des Gesammtreiches. S. „Das fränkische Reich nach dem Vertrage von Verdun," 843—861, von Wenck, 1851, bes. im 1. Capitel. Wenck, der im übrigen gegen Gfrörers Ansichten opponirt, hat noch einen besondern Anhang (S. 361—371) „Ueber die angebliche Mitwirkung nationaler Triebe zur Herbeiführung der Reichstheilung;" er meint, besondere Völker seien entstanden nach und in Folge der Trennung, keineswegs der Trennung zu Grunde gelegen. Auch gibt er nicht zu, daß die unnatürliche Größe des Reichs unter Carl d. Gr. die Reichstheilung hervorgerufen habe. Quellenschriften über jene Zeit sind: 1) Nithardi historiarum libb. IV (Pertz, II, 649—672). 2) Annales Xantenses (Pertz, II, 217—235). 3) Annales Fuldenses auctore Rudolfo (Pertz, I, 361—375). 4) Annales Prudentii Trecensis episc. 835—861 (Pertz, I, 429—454, und daraus bei Migne, Patr. t. 115. p. 1376 bis 1420) u. s. w. Die deutsche Uebersetzung dieser Schriften erscheint bei Besser in Berlin. — Man hat für den 6. August 1843 namentlich in Preußen eine Feier des tausendjährigen Jahrestags des Vertrags von Verdun vorgeschrieben; die Feier hatte einen Sinn, wenn sie ein Trauerfest sein sollte. Vergl. Augsburger Allgem. Zeitung vom 12. August; Augsburger Postzeitung vom 12. August 1843; „der Vertrag von Verdun und die Allgemeine preußische Zeitung", in den Histor.-pol. Blättern von 1843. II. S. 255—261. [Gams.]

Verehrung der Engel, Heiligen und Bilder, s. Engel, Heilige, Bilderverehrung und Cultus latriae.

Vereinigung der verschiedenen Religionsparteien, s. Religionsvereinigung.

Verfassung der christlichen Kirche, s. Kirche und Hierarchie.

Verführung. Unter Verführung versteht man die mit Bewußtsein und Absicht vollzogene Einwirkung auf einen Andern zu dem Zweck, ihn zur Begehung von etwas Bösem zu veranlassen. Nach dem Vorgange der hl. Schrift, welche im Allgemeinen die Begriffe Verführung und Aergerniß nicht trennt, handeln die ältern Theologen von der Verführung nicht abgesondert, sondern subsumiren sie mit der nähern Bezeichnung als scandalum activum directum unter den Begriff des Aergernisses (s. Aergerniß, wo jedoch die Begriffe scandalum activum und scandalum directum verwechselt zu sein scheinen. Die Sache ist so: das scandalum activum theilen die ältern Theologen ein in directum und indirectum und verstehen unter letzterem das, was wir gegebenes Aergerniß im Unterschied von Verführung nennen, also Begehungen und Unterlassungen, von welchen der Handelnde weiß, daß sie geeignet sind, den Fall des Nebenmenschen herbeizuführen, ohne daß er übrigens mit seinem Handeln die Absicht verknüpfte, diesen Fall wirklich zu veranlassen). Als Mittel der Verführung kann Alles dienen, was bei einem Andern den Verstand irre zu führen oder die Begierden aufzureizen vermag. Je nach der intellectuellen und sittlichen Beschaffenheit des Individuums, auf welches es bei der Verführung abgesehen ist, wird diese leichter oder schwerer sein, mit mehr oder weniger Planmäßigkeit ins Werk gesetzt werden müssen. Die Verführung ist ihrem Begriffe nach in allen Fällen Sünde und die Schwere derselben bemißt sich theils nach der Absicht des Verführers, theils nach der Art der Sünde, zu welcher er verführen will, theils nach den Mitteln, die er anwendet, theils nach dem sittlichen Zustande des Verführten vor der Verführung, theils nach dem Schaden, den dieser an geistigen oder materiellen Gütern durch die Verführung erlitten, theils endlich nach den sonstigen übeln Folgen, die sich an die That des Verführten anknüpfen. Jeder dieser Umstände ist geeignet, die Sünde der Verführung zur besonders qualificirten zu machen. Da die Sünde der Verführung Verletzung einer Rechtspflicht ist, so zieht die Begehung derselben in allen Fällen die Restitutionspflicht nach sich und zwar in doppelter Richtung: der Verführer muß einmal den geistigen, sodann auch den materiellen Schaden, dessen Ursache er für den Verführten oder auch für dritte Personen geworden, wieder gut machen, und wenn er es nicht vollständig kann, doch in dieser Beziehung leisten, was ihm möglich ist. Indessen unterscheidet man in Betreff der Restitution zwischen Verführung und Verleitung. Erstere wird angenommen, wenn der, welcher zur Begehung von etwas Bösem auf einen Andern einwirkt, über diesen eine Superiorität behauptet, sei's durch natürliche geistige Begabung, oder durch sociale Stellung, oder dadurch, daß ihm mehr Mittel zu Gebote stehen auf den Andern einzuwirken, als diesem, gegen die Einwirkung zu reagiren; letztere wenn beide Partien in diesen Beziehungen gleich gestellt sind oder gar die einwirkende in untergeordneter Stellung sich befindet. Nur bei der Verführung im strengen Sinn tritt die volle Restitutionspflicht für den Verführer ein, weil er als die einzige Ursache des angerichteten Schadens zu betrachten ist; bei der Verleitung dagegen vertheilt sich die Verursachung des Schadens zwischen dem Verleiter und dem Verleiteten, und ersterer ist nur insoweit restitutionspflichtig, als sein Einfluß für letztern bestimmend war oder bestimmend sein mußte. Die ältern Theologen kennen zwar das Wort Verleitung nicht, wohl aber die Sache, und behandeln dieselbe unter dem Titel cooperatio ad malum per consilium facta. Das Casuistische über die Restitutionspflicht auf Grund der Verführung ist in wünschenswerther Ausführlichkeit zu finden bei Concina, theol. christ. dogm. mor. tom. II. lib. I, diss. 9, c. 3 und tom. VII. lib. II. c. 5. Patuzzi, ethica christ. tom. V. tract. VIII. c. 11 und III. tract. IV. c. 20. Liguori theol. mor. lib. 3 n. 559 sqq. und besonders bei Kutschker, Lehre vom Schadenersatze, p. 440 ff. — Zu bemerken ist noch, daß die gallicanischen Canonisten die Verführung einer Frauensperson zu Eingehung

einer Ehe gegen den Willen der Eltern als trennendes Ehehinderniß aufstellten, indem sie dieselbe unter den Begriff des Raubes zu subsumiren suchten. Die allgemeine Kirche hat aber dieses Ehehinderniß nicht anerkannt und auch in Frankreich wird dasselbe von Theologen nicht mehr vertheidigt. Zu vergleichen darüber: Gousset, theol. morale, tome II. nro. 797. [Aberle.]

Vergebung der Sünden, s. Beicht.

Vergeltung. Wie jede andere wirkende Kraft von Folgen begleitet wird, in denen ihre erhaltende oder zerstörende Natur zu Tage tritt, ähnlich verhält es sich auch mit dem Guten und Bösen; beides zieht Folgen nach sich, die sein inneres Wesen offenbaren. Tragen nun aber die Folgen der übrigen wirkenden Kräfte den Charakter der Naturnothwendigkeit an sich, so verhalten sich die Folgen des Guten und Bösen als Vergeltung, oder als Belohnungen und Bestrafungen, die für den Menschen mit dem Bewußtsein begleitet sind, durch sein Verhalten jene verdient und diese verschuldet zu haben, und die deßhalb von seiner Seite nothwendige Freiheit des Handelns voraussetzen. Wäre der Mensch im Guten und Bösen einer äußern oder innern Nothwendigkeit unterworfen, so wäre er weder einer Belohnung noch einer Bestrafung fähig; die Folgen des Guten würden alsdann nicht als Lohn, sondern als bloßes Glück und die des Bösen nicht als Strafe, sondern als bloßes Mißgeschick in sein Bewußtsein fallen. Damit hängt als weiterer Unterschied unmittelbar zusammen, daß, während die Folgen der Naturkräfte vermöge der in allen Dingen wirkenden Macht Gottes eintreten, die Vergeltung — die Belohnungen und Strafen — in seinen moralischen Eigenschaften begründet sind. Welches sind diese Eigenschaften? Diese Frage zerfällt näherhin in eine zweifache: 1) welche Eigenschaften bestimmen Gott überhaupt, das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen, oder was bezweckt Gott mit seiner belohnenden und strafenden Vergeltung überhaupt, und 2) wird Gott in der Belohnung des Guten ganz durch dieselben Eigenschaften bestimmt, wie in der Zumessung der Strafe? ad 1) Führt man die von Gott verheißenen Belohnungen des Guten und die von ihm angedrohten und verhängten Bestrafungen des Bösen auf seine erziehende Liebe zurück, indem man die Belohnungen als Aufmunterungen zur Treue und zum Fortschreiten im Guten, die Strafen aber als Besserungs- und Abschreckungsmittel vom Bösen bestimmt, so ist diese Betrachtungsweise an sich noch nicht unwahr und auch der hl. Schrift nicht fremd. Mein Sohn! vergiß nicht mein Gesetz und laß dein Herz meine Gebote bewahren, heißt es in ersterer Beziehung, Sprüchw. 3, 1. 2, denn langes Leben, gute Jahre und Frieden werden sie dir bringen; in letzterer Beziehung aber bezeugt Gott in der geheimen Offenbarung 3, 19., welche ich liebe, die strafe und züchtige ich, darum beeifere und bessere dich. Allein diese pädagogische Bedeutung kommt der Vergeltung nicht immer zu; eine solche Bedeutung derselben hat nur in diesem Leben Raum. Es leuchtet unmittelbar ein, daß, wenn die Belohnungen und Bestrafungen nur in der erziehenden Liebe Gottes begründet wären, dieselben nur so lange andauern könnten, als der Mensch noch in seiner sittlichen Entwicklung begriffen ist, dagegen wegfallen müßten, wenn er das Ideal des Guten erreicht hat oder die Möglichkeit der Besserung zu Ende gegangen ist. Bei dieser Betrachtungsweise ließe sich die vergeltende Thätigkeit Gottes nur dadurch als eine ins Jenseits sich erstreckende festhalten, daß im Widerspruche mit der Offenbarung eine unendliche Weltenreihe statuirt und wie es von Origenes in einzelnen Stellen ausgesprochen wird, angenommen würde, daß für den Menschen die Möglichkeit, einerseits im Guten fortzuschreiten oder von ihm wieder abzufallen und anderseits sich vom Bösen abzukehren, niemals aufhören werde. — Von der bloß endlichen und in ihrem Erfolge durch das sittliche Verhalten des Menschen bedingten Bedeutung der Vergeltung als eines Erziehungsmittels ist der absolute und objective Zweck derselben zu

unterscheiden, vermöge dessen Gott, zur Wahrung seiner Majestät und der von ihm gewollten Ordnung, in der Belohnung das ihm Conforme fördert, in der Bestrafung aber das ihm Widersprechende zu nichte macht (s. d. A. Sünde, Bd. X. 519). Nach dieser Seite beruht die Vergeltung auf Gottes Gerechtigkeit, die mit seiner Heiligkeit im engsten Zusammenhange steht. Liebt sich Gott vermöge der Heiligkeit als den absolut Guten und haßt er deßhalb alles ihm Widerstrebende, so offenbart sich die Gerechtigkeit theils darin, daß er seinen heiligen Willen der Creatur zur Richtschnur macht (justitia legislatoria), theils darin, daß er das seinem Willen entsprechende Verhalten der Creatur fördert und es so thatsächlich anerkennt, gegen das seinem Willen Widerstrebende dagegen reagirt und es zu nichte macht (justitia judiciaria). Jene thatsächliche Anerkennung vollzieht sich in dem Belohnen, d. h. in der Verknüpfung solcher Folgen mit dem Guten, durch welche dieses von der Creatur als Förderung des Lebens empfunden wird; diese Zunichtemachung dagegen geschieht in dem Bestrafen, oder in der Verbindung solcher Uebel mit der Sünde, durch welche diese von der Creatur als Hemmung und Störung des Lebens erkannt wird. Jene thatsächliche Bestätigung des Guten als des wahrhaft Beseligenden durch die Belohnung und diese Zunichtemachung des Bösen in der Bestrafung haben absolute und objective Bedeutung; ohne sie wäre Gott nicht wahrhaft Gott, nicht wahrhaft heilig. Vermöchte sich das Böse ebenso zu behaupten und in den Folgen ebenso beseligend sich zu erweisen als das Gute, oder würde Gott, gleichsam gleichgiltig gegen das Gute und Böse, über beides dasselbe Urtheil der Nichtigkeit sprechen, so wäre es um die Alles übergreifende Macht des göttlichen Willens, sowie um die alleinige Güte der von Gott gewollten Ordnung geschehen; auch liebte Gott das Gute nicht wahrhaft, d. h. er wäre nicht heilig. So verschieden auch die Belohnung und die Bestrafung von einander sind, so laufen sie doch auf dasselbe hinaus; in beiden offenbart Gott die Güte und Absolutheit der von ihm gewollten Ordnung; liefert Gott in der Belohnung hiefür den positiven Beweis, so in der Bestrafung den negativen. Auch hängen beide unzertrennlich mit einander zusammen; sie bedingen sich gegenseitig. Gleichwie an der Heiligkeit Gottes, als deren Bethätigung die vergeltende Gerechtigkeit zu betrachten ist, nach der schon von der menschlichen Liebe geltenden Regel: wer nicht liebt, kann nicht hassen, der Haß des dem göttlichen Willen Widerstrebenden die nothwendige Kehrseite der Liebe zum Guten bildet, ähnlich straft auch Gott das Böse deßhalb, weil er das Gute liebt und es in Folge davon belohnt. „Auch der strafende Zorn Gottes ist in seinem tiefsten Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrenden Feuer Allem, was sich ihr, dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Es müßte der Liebe nicht Ernst sein mit sich selbst, wenn sie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Centrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkle, gegen das Heil des Menschen gleichgiltige Macht erblickt, die über alles Seiende und dessen Größe und Herrlichkeit nur das Urtheil der Nichtigkeit spricht." (J. Müller, Lehre von der Sünde I. S. 338). — Läßt man es sich nun auch gefallen, daß Gott das Gute belohne, um dadurch das Beseligende der von ihm gewollten Ordnung zu manifestiren, so stößt man sich dagegen vielfach an einer vindicativen d. h. an einer solchen Strafe, durch die, wie dieses besonders bei der Strafe der Verdammten der Fall ist, nicht Besserung bewirkt, sondern die Antastung der göttlichen Ordnung gesühnt werden soll; man will es unannehmbar finden, daß Gott deßhalb auf den Sünder Uebel häufen könne, weil dieser auf die von ihm gewollte Ordnung nicht eingegangen. Allein dieser Anstoß beruht theils auf einer Verkennung des eben genannten Wesens der göttlichen Liebe, vermöge dessen sie sich gegen das ihr Widerstrebende nicht gleichgiltig verhalten kann, sondern gegen

daſſelbe eifern muß, theils auf einer Verkennung der menſchlichen Freiheit. Wäre der Menſch nicht der freie Urheber des Böſen, wären es bloß die Umſtände, ſchlechte Erziehung, die geſellſchaftlichen Verhältniſſe u. ſ. w., was ihn zum Böſen führte —, wäre das Böſe ſomit nicht ſo faſt eine Auflehnung gegen die göttliche Ordnung, als vielmehr nur eine unvermeidliche Unvollkommenheit, nicht ſo faſt eine Schuld als vielmehr nur ein Unglück, dann müßte es allerdings befremdend erfunden werden, daß dem Böſen zu dem Unglücke des Böſen noch das Uebel der Strafe beigegeben würde, nicht damit er ſich beſſere, ſondern eben weil er böſe iſt. Faßt man dagegen den Menſchen als freie Perſönlichkeit, ſo erſcheint es nicht als unbillig, daß derjenige, der ſich widerſpenſtig gegen Gott erhoben und in deſſen Weltordnung muthwillig eingegriffen hat, die rächende Macht derſelben büßend an ſich erfahre. — ad 2) Mißt nun Gott die Belohnungen und Strafen, durch die er die moraliſche Weltordnung aufrecht erhält, mit Rückſicht auf das menſchliche Verhalten zu, ſo entſteht die weitere Frage, ob der Menſch durch das Gute in derſelben Weiſe auf Lohn Anſpruch erhalte, als er durch ſeinen Ungehorſam Strafe verſchuldet, oder ob der Begriff ſtrenger Gerechtigkeit auf Lohn und Strafe in gleicher Weiſe Anwendung finde. Setzt die Gerechtigkeit im ſtrengen und juriſtiſchen Sinne zweierlei beſonders voraus, einmal daß die Gegenleiſtung des Vergeltenden auf eine eigentliche d. h. eine ſolche Leiſtung ſich gründe, die ſelbſt nicht unter den Begriff der Pflichterfüllung fällt, ſodann daß die Leiſtung ein Werk desjenigen ſei, dem vergolten wird, nicht aber ein Werk des Vergeltenden ſelbſt, ſo treffen dieſe Erforderniſſe nur in Betreff des Böſen zu. Das Böſe iſt eine Leiſtung im eigentlichen Sinne; es iſt ſo wenig eine ſchuldige Pflichterfüllung, daß es von Gott nicht gewollt und unter Androhung von Strafe verboten iſt. Auch iſt das Böſe durch Gott ſo wenig mitgeſetzt, daß von ihm nur die M ö g l i c h k e i t deſſelben herrührt, die V e r w i r k l i c h u n g dagegen das Werk des ſich von Gott lostrennenden Menſchen iſt. Der Charakter ſtrenger Verſchuldung, der der Strafe deshalb zukommt, würde nur dann hinwegfallen, wenn das Böſe entweder mit dem Pantheismus als ein nothwendiges Durchgangsmoment zum Guten oder mit den Reformatoren als ein Werk Gottes ſelbſt betrachtet würde; es leuchtet aber ein, wie dadurch der Begriff des Böſen und der Strafe zugleich vernichtet würde. Gerade umgekehrt verhält es ſich mit dem Guten. Einmal fehlt ihm ſchon der Charakter einer ſtrengen oder eigentlichen Leiſtung. Da das Geſchöpf in dem Guten, das es vollbringt, Gott nur das entrichtet, was es ihm vermöge der geſchöpflichen Abhängigkeit zum Voraus ſchuldig iſt, ſo fällt die Belohnung des Guten ſchon aus dieſem Grunde über den Kreis der ſtrengen Gerechtigkeit hinaus in das Gebiet der Gnade. Weiterhin aber iſt der Menſch in Hervorbringung des übernatürlich Guten ſo wenig allein auf ſich ſelbſt geſtellt, daß das Gute in e r ſ t e r Linie vielmehr ein Werk der göttlichen Gnade iſt, ſo daß Gott in dem Guten vor allem ſein eigenes Werk krönt. Mit Rückſicht auf dieſen göttlichen Urſprung der guten Werke iſt es zu verſtehen, wenn der Apoſtel Röm. 6, 23 ſagt, der Sold der Sünde iſt der Tod; Gnade Gottes aber das ewige Leben in Jeſus Chriſtus, zu welcher Stelle Auguſtin (Ench. c. 107) treffend bemerkt: ipsam etiam vitam aeternam, quae certe merces est bonorum operum, gratiam Dei apostolus appellat. Stipendium enim, inquit, peccati mors; gratia autem Dei vita aeterna in Christo Jesu. Stipendium pro opere militiae debitum redditur non donatur; ideo dixit: stipendium peccati mors, ut mortem peccati non immerito illatum sed d e b i t u m demonstraret. Gratia vero nisi gratis sit, gratia non est. Intelligendum est igitur, etiam ipsa hominis bona merita esse Dei munera, quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur? Begründen nun aber auch die guten Werke keinen ſtrikten Anſpruch auf Belohnung, und iſt das ewige Leben deßhalb als ein Gnadengeſchenk zu betrachten, ſo ſind jene Werke doch nicht bedeutungslos; auch wird das ewige

Leben nicht ohne Rücksicht auf sie ertheilt. Einmal bilden die guten Werke die nothwendige Voraussetzung dieser Ertheilung; wird das ewige Leben auch nicht wegen dieser Werke ertheilt, so doch auch nicht ohne dieselben. Außerdem wirken sie auch auf das Maß der Belohnung bestimmend ein, indem dem einen im Unterschiede vom anderen mit Rücksicht auf sie ein größerer oder geringerer Grad der Seligkeit zu Theil wird. In Anbetracht dieses Einflusses, der den guten Werken in der Zutheilung des ewigen Lebens zukommt, bezeichnet die Kirche nach dem Vorgange der hl. Schrift dieses Leben auch als einen Lohn, den uns Gott vermöge seiner Gerechtigkeit zuwendet. Es ist nun schon behauptet worden, daß sich die beiden Begriffe: aus Gnade und aus Verdienst, gegenseitig ausschließen. Allein dieser Einwand wäre nur dann berechtigt, wenn die Kirche das ewige Leben zu gleicher Zeit als ein Gnadengeschenk und als einen ex rigore justitiae schuldigen Lohn betrachtete. Daß nun aber die Kirche das ewige Leben nicht in diesem Sinne als einen Lohn für die guten Werke fasse und gefaßt wissen wolle, legt die Synode von Trient nahe genug, wenn sie Sess. 6. c. 16. das ewige Leben einerseits eine gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa anderseits eine merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus et meritis fideliter reddenda nennt. Die guten Werke geben nicht durch sich allein schon einen Anspruch auf Lohn; der Anspruch den sie verleihen, gründet sich vielmehr auf den gnädigen Willen Gottes, vermöge dessen er will, daß seine Gaben unsere Verdienste seien, und vermöge dessen er unsern Werken einen Lohn verheißen hat, den er, nachdem er ihn einmal verheißen hat, nicht mehr vorenthalten kann, ohne seinem Worte untreu zu werden. Nur unter Voraussetzung dieses aus freien Stücken von Gott gegebenen Versprechens kann der Gläubige ihm gegenüber Lohn beanspruchen, wie Augustin sagt: illo modo ergo possumus exigere dominum nostrum, ut dicamus: redde quod promisisti, quia fecimus, quod jussisti et hoc tu fecisti, qui laborantes juvisti (s. Werke, gute.). — Welches sind nun aber die Belohnungen und Strafen, durch welche Gott die Vergeltung vollzieht? worin bestehen dieselben? Beide — die Belohnungen und Strafen — zerfallen, wie bereits im Art. Sünde (Bd. X.) angegeben worden, theils in übernatürliche, theils in natürliche. In Betreff der übernatürlichen Folgen der Sünde siehe den eben genannten Artikel. Besteht die übernatürliche Strafe der Sünde in diesem Leben hauptsächlich in der Entziehung der Gnade, so belohnt dagegen Gott jene, die der Gnade mitwirken, damit, daß er die Gnade in demselben Maße in ihnen mehrt, in welchem sie es sich angelegen sein lassen, auf dieselbe freithätig einzugehen, wie der Herr sagt: wer hat, dem wird gegeben werden und er wird Ueberfluß haben (Matth. 13, 12). Läßt Gott den Sünder sein Widerstreben gegen die Gnade durch zunehmendes Ersterben seiner Kräfte für das Gute als Lebenshemmung erfahren, so erweist sich dagegen das Mitwirken mit der Gnade dadurch als Lebensförderung, daß die Gnade wächst (Joh. 1, 16) und das Leben in ihr in immer reichlicheren Früchten sich entfaltet (Gal. 5, 22—23). — Die natürlichen Belohnungen und Strafen sind zweifacher Art, theils innere, theils äußere. a) Innere Folgen des Guten und Bösen. Dieselben gehen von dem Gewissen aus, das den Menschen ob des Guten lobt, ob des Bösen aber verurtheilt (Röm. 2, 15), ihn ob des Guten mit innerem Frieden erfüllt, wie es heißt: ein ruhiges Gemüth ist wie ein beständiges Freudenmahl (Sprüchw. 15, 15), ob des Bösen aber Unruhe und Angst über ihn verhängt, wie der Psalmist bekennt: kein Friede ist in meinen Gebeinen vor dem Angesichte meiner Sünden (Ps. 37, 4). Es ist schon behauptet worden, dieser Reflex des Guten und Bösen im Gefühle, vermöge dessen jenes unmittelbar als Förderung des Lebens, dieses dagegen als etwas Störendes und Todbringendes empfunden werde, sei der hl. Schrift, wenn auch nicht ganz fremd, doch nur bloße Nebensache. Die frühern Bücher des alten Bundes,

sagt man, reden ausschließlich bloß von äußern Belohnungen und Strafen, indem sie unter jenen näherhin langes Leben, Wohlstand, Kindersegen u. s. w., unter diesen aber das Gegentheil verstehen. In den nachexilischen und neutestamentlichen Schriften geschehe außer der diesseitigen auch einer jenseitigen Vergeltung Erwähnung, aber auch diese jenseitige Vergeltung werde bloß als eine äußerliche und willkürliche gefaßt. Der durch einen Act des göttlichen Willens verklärte Leib, die durch Gottes Gnade gewährte Anschauung seines Wesens und die Gesellschaft der seligen Geister bilden so sehr die Hauptsache, daß die natürlichen inneren Folgen der Sittlichkeit, das Gefühl geförderten Lebens und entwickelter Kraft, darüber ganz in den Hintergrund treten. Für dieses Leben werden letztere so sehr als Nichts geachtet, daß der größte der Apostel meinen konnte, wenn den Christen nicht nach dem Tode noch ein Leben bevorstehe, so wären sie um der äußern Drangsale willen, die das Bekenntniß Jesu Christi hier mit sich führe, die unglücklichsten aller Menschen und thäten klüger, sich den sinnlichen Lüsten zu überlassen (1 Cor. 15, 19 f.). Wie sehr der hl. Schrift die natürlichen inneren Folgen des Guten und Bösen fremd gewesen oder doch als bloße Nebensache gegolten haben, gehe auch daraus deutlich hervor, daß sie um den Widerspruch zwischen dem inneren Werthe und dem äußern Ergehen des Menschen in diesem Leben zu erklären, weder auf die mit dem Guten unmittelbar verbundene innere Beseligung noch auf das dem Bösen anhaftende Bewußtsein der Nichtswürdigkeit hinweise, sondern einfach entweder nur auf eine jenseitige Ausgleichung vertröste, oder aber annehme, daß das Mißgeschick des Einzelnen in eigenen wenn auch verborgenen Verschuldungen seinen Grund habe (Matth. 9, 1 f.), oder daß das Glück des Gottlosen und das Unglück des Gerechten noch vor ihrem Ende in das Gegentheil umschlagen müssen (Ps. 37, 73. vgl. Strauß, Dogmat. I. 601 f.). Es kann nicht auffallen, daß, was nicht zu leugnen ist, das alte Testament besonders in den frühern Büchern vorherrschend auf die äußern Folgen des Guten und Bösen hinweist. So eng auch die innern Folgen des Guten und Bösen mit diesem zusammenhängen, und so sehr auch das Gefühl innerer Befriedigung oder Unseligkeit als das nächste Complement der Sittlichkeit zu betrachten ist, so setzt die Empfänglichkeit für diese inneren Folgen doch schon ein gereifteres und entwickelteres sittliches Bewußtsein voraus. Muß deßhalb bei einer planmäßig fortschreitenden Erziehung des Einzelnen nothwendig zuerst auf die äußeren Folgen des Guten und Bösen hingewiesen werden, und kann erst dem weiter gebildeten sittlichen Bewußtsein mit Nutzen zugemuthet werden, das Gute um seiner innern Vortrefflichkeit und um der mit ihm verbundenen Beseligung willen zu thun, das Böse aber um seiner innern Verwerflichkeit willen zu lassen, so hat auch Gott bei Erziehung der ganzen Menschheit keinen andern Weg eingeschlagen. Es lag ganz im Geiste der vorbereitenden alttestamentlichen Offenbarung, den Menschen zunächst bei den leiblichen und zeitlichen Interessen anzufassen und ihn durch Hinweisung auf äußere Belohnungen und Strafen zur Befolgung des Gesetzes anzutreiben. Was nun aber die weitere Behauptung betrifft, daß die mit der Gesetzeserfüllung so eng zusammenhängenden inneren Folgen von der Schrift so gut wie ganz übersehen worden seien, oder daß diese Folgen dem unter dem Einfluß der Offenbarung stehenden religiösen Bewußtsein fast ganz fremd geblieben seien, so erweist sich diese Behauptung, wie es zum Voraus zu erwarten ist, thatsächlich als unbegründet. Das Gesetz des Herrn ist unbefleckt, sagt der Psalmist 18, 8 f. und bekehrt die Seelen; die Rechte des Herrn sind gerade und erfreuen die Herzen. In ähnlicher Weise heißt es in den Sprüchwörtern 28, 1 mit Rücksicht auf die inneren Folgen des Guten und Bösen: es fliehet der Gottlose, wenn ihn auch Niemand verfolgt, der Gerechte aber ist getrost und unerschrocken wie ein Löwe. Auch der Apostel Paulus, so sehr er nach der andern Seite wegen der Trübsale, die den Frommen hier treffen, auf die Nothwendigkeit einer jenseitigen

Ausgleichung hinweist, gibt von dem Beseligenden, das in einem guten Gewissen liegt, ausdrücklich Zeugniß. Das ist unser Ruhm, sagt er 2 Cor. 1, 12., das Zeugniß unseres Gewissens; und an einem andern Orte 7, 4: erfüllt bin ich mit Trost, übervoll von Freude bei aller Trübsal. Die Forderung einer jenseitigen Vergeltung zum Zwecke einer Ausgleichung des hier nicht stattfindenden Mißverhältnisses zwischen innerer Tugendhaftigkeit und äußerem Ergehen hat ihren Grund nicht in einer Verkennung der innern Folgen, die das Gute und Böse schon hier nach sich zieht, sondern in der Ansicht, daß dem Menschen, wie in Bezug auf das Innere, so auch in Bezug auf das Aeußere eine seinem sittlichen Verhalten entsprechende Vergeltung gebühre und daß wegen der Zusammengehörigkeit zwischen der innern und äußern Vergeltung bei mangelnder äußerer Vergeltung auch die innere hienieden unvollkommen ist. b) Aeußere Folgen des Guten und Bösen. Was zuerst die Nothwendigkeit oder Zulässigkeit einer äußern Vergeltung anlangt, so weist es Strauß im Namen des „modernen Tugendevangeliums" als eine ungeistige, zwischen Innerem und Aeußerem, zwischen Wesen und Schein nicht zu unterscheiden wissende Vorstellung zurück, von äußeren Belohnungen und Strafen des Guten und Bösen zu reden, und zur Ausgleichung des zwischen der inneren sittlichen Beschaffenheit und dem äußeren Zustande stattfindenden Zwiespaltes ein jenseitiges Gericht zu postuliren. Die der Tugend gebührende Glückseligkeit ist, wie dieser Freund des genannten Evangeliums meint, mit der Tugend vielmehr identisch, und nur die andere Seite derselben, wie auch die Strafe des Bösen nicht außer diesem liege, sondern in dem mit ihm verbundenen Bewußtsein von dessen Nichtswürdigkeit bestehe. Sucht das Handeln, sagt er, für seinen moralischen Werth einen außerhalb seiner liegenden Lohn, so ist es unsittlich, ohne Unterschied ob es diesen Lohn in diesem oder jenem Leben erwarte (Dogmat. II. 714 u. 712). Man braucht nicht zu leugnen, daß dem Guten und Bösen schon in dem mit ihnen verbundenen Gefühle innerer Beseligung und Unseligkeit Lohn und Strafe unmittelbar nachfolgen, daß jene innere Beseligung ein Lohn und diese Unseligkeit eine Strafe sei, die jedes weltliche Gut und jedes äußere Mißgeschick weit überwiege und daß der Tugendhafte mitten im Unglücke ungleich beneidenswerther sei als der Sünder in Mitte äußeren Wohlergehens. Auch ist nicht zu verkennen, daß zwischen der Sittlichkeit einerseits und der Glückseligkeit und dem Mißgeschick andererseits ob der unter ihnen obwaltenden Ungleichartigkeit, wornach die Sittlichkeit als ein Werk des freien Willens in die Sphäre des Geistes fällt, äußere Glückseligkeit und Mißgeschick aber etwas Physisches von äußeren Einflüssen Bedingtes sind, kein unmittelbarer Causalnexus stattfinde, und daß sich deßhalb die Sittlichkeit ohne ein entsprechendes äußeres Befinden entfalten und behaupten könne. Allein dieses alles zugegeben, so folgt daraus, daß äußere Glückseligkeit nicht der höchste Lohn des Guten ist, noch nicht, daß sie für den Menschen etwas Gleichgiltiges und Werthloses sei. Eben so wenig läßt sich daraus, daß zwischen dem äußeren Befinden und der Sittlichkeit kein unmittelbarer Zusammenhang stattfindet und daß dem Guten und Bösen schon in den innern Folgen von beiden eine Vergeltung zu Theil wird, die Folgerung ziehen, daß das handelnde Subject auf einen entsprechenden äußern Zustand deßhalb keinen Anspruch habe. Vermag schon eine im Pantheismus nicht stecken bleibende philosophische Betrachtungsweise jene Ordnung der Dinge nicht als vollkommen zu erachten, in der zwischen dem inneren Werthe und dem äußeren Befinden ein Zwiespalt stattfindet, so hat Gott noch vielmehr nach der theologischen Auffassung die Erde und deren Güter nicht für die Bösen sondern für die Guten geschaffen. Werden diese Güter dem Sünder von Gott nicht entzogen, so geschieht es aus Langmuth, nicht aber deßhalb, als ob sie ihm ebenso gebührten wie dem Frommen oder als ob sie, was dasselbe ist, dem einen so wenig gebührten als dem anderen. Die Aus-

schließung eines entsprechenden äußern Befindens von der der Sittlichkeit gebührenden Vergeltung ist als ein einseitiger Spiritualismus zu bezeichnen, der nicht nur die Doppelnatur des Menschen, wornach er nicht bloß ein Geist sondern auch ein Sinnenwesen ist, außer Acht läßt, sondern auch gegen das allgemeine sittliche Bewußtsein verstößt, das erfahrungsgemäß von jeher die Sittlichkeit als Würdigkeit auch zu äußerer Glückseligkeit, die Unsittlichkeit aber als Würdigkeit zum Gegentheil betrachtet hat. Aus dem Gesagten erhellt von selbst, daß ein Handeln nicht deßhalb schon als unsittlich bezeichnet werden kann, weil es für seinen moralischen Werth einen außerhalb seiner liegenden Lohn sucht; unsittlich wird ein solches Handeln erst dann, wenn das Gute mit Ausschluß höherer Motive nur allein um des zeitlichen äußeren Lohnes willen gethan wird. Begründet die Sittlichkeit auch auf ein entsprechendes Maß äußerer Glückseligkeit einen Anspruch, so ist es nicht unerlaubt und darum auch nicht unsittlich, um ihrer willen als einer Beigabe das Gesetz zu erfüllen. — Was die äußern Belohnungen und Bestrafungen im Einzelnen anlangt, so gehen sie entweder von der das handelnde Subject umgebenden Menschenwelt oder aber von der Natur aus. Im erstern Fall bestehen dieselben theils in der öffentlichen Meinung und der im gegenseitigen Verkehr sich kundgebenden Achtung oder Verachtung, Bevorzugung oder Zurücksetzung, theils in der von der bürgerlichen und kirchlichen Obrigkeit ausgehenden Anerkennung oder Ahndung. Im zweiten Fall bestehen die Belohnungen und Strafen in physischen Gütern und Uebeln, die näherhin entweder das leibliche Leben berühren, wie Gesundheit und Krankheit, langes Leben und früher Tod, oder aber das äußere Besitzthum betreffen, wie zeitlicher Ueberfluß oder Noth, Armuth, schwere Verluste und bittere Nahrungssorgen (Hirscher, Moral II. §. 341. 3. Aufl.). — So berechtigt man indeß ist, neben den inneren Folgen des Guten und Bösen auch von äußeren Belohnungen und Bestrafungen zu reden, so dürfen die eben bezeichneten äußern Belohnungen und Strafen im einzelnen Falle deßhalb doch nicht ohne Weiteres als Folgen persönlicher Tugendhaftigkeit oder Verschuldung betrachtet werden. Sind nämlich auch im Großen und Ganzen die äußere zeitliche Glückseligkeit als ein Geschenk Gottes an seine Kinder, das physische Uebel dagegen (Tod, Krankheit, Röm. 5, 12., Störung des Naturlebens, Röm. 8, 20 f.) als eine Strafe der Sünde zu betrachten (Otto Krabbe, die Lehre von der Sünde und dem Tode, S. 183.), so kann der Einzelne auf eine doppelte Weise an denselben Theil nehmen. Entweder treffen sie den Einzelnen nur insofern, als er mit der Gattung zusammenhängt, ohne daß er sie persönlich verdient oder verschuldet hat (Joh. 9, 2 f. Luc. 16, 25.), oder aber sie entsprechen zugleich auch dem persönlichen Verhalten desselben (Joh. 5, 14.). Im letztern Falle haben dieselben den vollen Charakter von Belohnungen und Strafen; im ersteren sind die zeitlichen Uebel, von denen persönlich Unschuldige betroffen werden, als Läuterungs-, Prüfungs- und Bewahrungsmittel zu betrachten (Tob. 12, 13. Sirach 2, 5. Hebr. 12, 5—12.); das äußere Wohlergehen der Sünder aber bildet entweder in der Hand Gottes eine der empfindlichsten Strafen, die er über sie verhängt, wie der Apostel sagt: wo ist ein Kind, das der Vater nicht züchtigte? Wenn ihr ohne Züchtigung wäret, deren alle theilhaftig geworden, so wäret ihr Bastarde und keine Kinder (Hebr. 12, 7.), oder es will Gott durch das zeitliche Wohlergehen das natürlich Gute, das auch an dem Sünder noch sich vorfindet, belohnen, wie Augustin sagt, Gott habe die Römer ob ihrer Tapferkeit und ihrem Gerechtigkeitssinn mit der Weltherrschaft belohnt. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß es im einzelnen Fall oft äußerst schwer ist und große Behutsamkeit erfordert, zu entscheiden, ob das äußere Ergehen persönlich verdient oder verschuldet sei. Um einzusehen, auf welch unsicherm Boden in dieser Beziehung das menschliche Urtheil stehe, das aus der Verachtung und dem Unglück eines Menschen auf dessen Strafbarkeit und

von seinem Wohlergehen auf seinen sittlichen Werth schließt, braucht man sich nur zu erinnern, daß jene, die die öffentliche Meinung bestimmen, sowie jene, die die bürgerliche und kirchliche Strafgewalt ausüben, irrthumsfähige und allerlei Leidenschaften unterworfene Menschen sind, und daß, was die physischen Uebel anlangt, diese neben persönlichen Versündigungen noch unzählige andere Entstehungsgründe haben können (Stapf, Moral I. § 87.). — Jenseitige und ewige Vergeltung. Mit den bisher genannten in das Diesseits fallenden Belohnungen und Strafen ist die Vergeltung des Guten und Bösen noch nicht abgeschlossen. Von der diesseitigen Vergeltung ist die jenseitige zu unterscheiden, die in Betreff der Bestrafung selbst wieder in eine zweifache, in eine vorübergehende, zeitliche (Fegfeuer) und in eine ewige (Hölle) zerfällt, während die jenseitige Belohnung des Guten nur eine — nämlich die ewige im Himmel ist. Was nun die Nothwendigkeit einer jenseitigen Vergeltung überhaupt betrifft, so ergibt sich dieselbe schon aus der Unvollkommenheit der diesseitigen Vergeltung. Das Gute und Böse findet hier nicht immer das Vollmaß der Belohnung und der Bestrafung, darum muß es — schließt man in dem von der Vergeltung hergenommenen Beweise für das Dasein Gottes und für die Unsterblichkeit der Seele — ein anderes Leben und einen Gott geben, der das Mißverhältniß, das hier zwischen dem inneren Werth und Unwerth und der gebührenden Vergeltung stattfindet, dort ausgleicht. Eine jenseitige Vergeltung zum Zwecke einer Ausgleichung eines hier bestehenden Mißverhältnisses lehrt die hl. Schrift ausdrücklich. Der Herr verheißt den Seinen hienieden so wenig die volle Vergeltung, daß er ihnen für dieses Leben allerlei Leiden verkündet und sie auf den großen Lohn im Himmel vertröstet (Matth. 5, 11 f.). Ebenso läßt der Herr in der Erzählung von dem reichen Prasser und dem armen Lazarus die volle Vergeltung erst jenseits erfolgen (vergl. Röm. 2, 4—5.). Wenn das alte Testament besonders in den frühern Büchern vorherrschend auf die diesseitigen Folgen des Guten und Bösen hinweist, so ist dieses ebenso aus dem erziehenden und vorbereitenden Charakter der alttestamentlichen Offenbarung zu erklären, wie die damit zusammenhängende oben berührte Eigenthümlichkeit, daß es unter den diesseitigen Folgen des Guten und Bösen die äußeren vorherrschend betont. Daß aber die frühern Bücher des alten Testamentes nicht ausschließlich bloß eine diesseitige Vergeltung lehren, und daß ihnen die Idee einer Vergeltung nach dem Tode nicht, wie man schon behauptet hat (Strauß, Dogm. II. 629.), fremd sei, erhellt aus Stellen wie Genes. 5, 24. 2 Kön. 2, 1 f. Ps. 17, 15. 48, 15. 73, 24. vgl. Num. 23, 10. Sprüchw. 14, 32. Job. 19, 25 f. Man will die Behauptung einer in diesem Leben unvollkommenen Vergeltung anstößig finden. Da die vollbrachte sittliche oder unsittliche Handlung sich im Gefühle als Lust oder Unlust, und zwar der intensivsten und geistigsten Art, reflectirt, so ist das angebliche Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit ein Mißverständniß der gröbsten Art (Strauß, Dogmat. I. 393.). Allein gebührt der Sittlichkeit, wie oben bemerkt worden, nicht bloß eine innere Vergeltung sondern auch ein entsprechendes äußeres Befinden, so braucht man, um eine Unvollkommenheit der diesseitigen Vergeltung in dieser letzteren Beziehung begreiflich zu finden, sich nur zu erinnern, daß die Sittlichkeit und das äußere Wohl- oder Uebelbefinden in keinem unmittelbaren Zusammenhange zu einander stehen, und daß, da die zeitliche Glückseligkeit im Vergleich zu dem durch die Sittlichkeit zu erstrebenden Endzweck — der Seligkeit — nur eine untergeordnete Bedeutung hat und ihr Ausfall das Erreichen jenes Hauptzweckes nicht verhindert, ein durchgängiges Zusammenstimmen beider weder schlechthin nothwendig noch auch wegen der Beschränktheit und Endlichkeit der Welt möglich ist. Dieses hienieden unvermeidliche Mißverhältniß zwischen dem inneren Werthe des Menschen und seinem äußeren Befinden könnte unter der von der christlichen Lehre

festgehaltenen Voraussetzung, daß der Einzelne auf einen seinem sittlichen Thun entsprechenden äußeren Zustand Anspruch habe, nur dann im Ernste als eine Mangelhaftigkeit der göttlichen Weltordnung bezeichnet werden, wenn die zeitliche Glückseligkeit der Endzweck des menschlichen Daseins wäre, oder wenn die ausbleibende zeitliche Glückseligkeit den Menschen an der Erreichung seiner Endbestimmung — der Seligkeit — verhindern und für ihren Ausfall im Jenseits keine Compensation eintreten würde (Kuhn, Dogmat. I. 485.). — Allein von der äußern Vergeltung, die dem Guten und Bösen gebührt, auch abgesehen, so kann nicht einmal in Bezug auf die inneren diesseitigen Folgen des Guten und Bösen behauptet werden, daß sie immer in einem der Sittlichkeit vollkommen entsprechenden Maße eintreten und so dieselbe gleichsam decken. Faßt man die Seligkeit, die das Gute bringt, nicht wie Strauß bloß in dem dürftigen Sinn „eines von der Kraftäußerung unzertrennlichen Kraftgefühls" (II. 714), oder „des dem Menschen selbst empfindbaren und von dem Nächsten anzuerkennenden Werthes" (I. 296), sondern als geistiges Einssein mit Gott, so kann sich das Bewußtsein dieser Einheit in den Wechselfällen des Lebens um so weniger in voller Ungetrübtheit behaupten, als es dem Menschen natürlich ist, in äußeren Unfällen Strafen zu erblicken und als er durch dieselben immer wieder an die Ungewißheit gemahnt wird, ob er der Liebe oder des Hasses würdig sei. Nicht anders verhält es sich mit der innern Strafe der Sünde, mit dem bösen Gewissen; ist dasselbe auch keiner Austilgung fähig, so doch einer Einschläferung, während welcher es seine Function als innerer Bestrafer des Bösen nur unvollkommen auszuüben vermag. So ist es eben auch nicht wahr, daß in dem rein innern Lebensgebiete dem Bösen die Strafe hier immer auf dem Fuße folge. Vielmehr vermag der Sünder sich ihr zu entziehen, und er entzieht sich ihr um so leichter, je entschiedener er in der Hingebung an das Böse ist. Ja wenn nach Strauß die mit der Tugend identische Glückseligkeit in dem von der Kraftäußerung unzertrennlichen Kraftgefühl besteht, so vermag sich den Genuß dieser Glückseligkeit ein einigermaßen energischer, von Talent und Glück unterstützter und darum doch um nichts minder verdammlicher Egoismus sehr wohl zu verschaffen — ein Widerspruch, den der bei jener Erklärung zu Grund liegende Spinozistische Begriff vom sittlich Guten zu verantworten hat. Das vielgebrauchte jugendliche Wort des Dichters: die Weltgeschichte ist das Weltgericht, duldet am wenigsten eine unbeschränkte Anwendung auf dieses innere Verhältniß des Einzellebens. So einfach ist es mit der Nichtigkeit des Bösen, mit der Vergeblichkeit seines Widerstrebens gegen Gott und seine hl. Ordnung, mit der innern Qual, in die es den Sünder stürzt, nicht eben bewandt, daß er dieses alles immer so hart erfahren mußte. Auch ist dazu, ihm dieses Bewußtsein aufzunöthigen, die empirisch gegebene Beschaffenheit dieser gegenwärtigen Welt, so wenig der tiefere Blick in ihr die durch alle Verwirrungen durchgreifende und alle Hemmungen überwindende Macht der göttlichen Ordnungen verkennen wird, keineswegs geeignet. — Wohl ist die Sünde Nichtigkeit und Elend, aber sie wird nicht auf jedem Punct des menschlichen Daseins in seinem irdischen Werden gleich als solche offenbar, sondern vollständig erst im Resultate. Das Resultat aber zieht das göttliche Gericht am Ende der irdischen Geschichte. Dann wird auch der Mißklang zwischen der äußern und innern Sphäre aufgehoben, dessen Verharren eine mit der göttlichen Weltherrschaft schlechterdings unvereinbare Störung der Ordnung wäre. (J. Müller, Lehre von der Sünde. 3. Aufl. I. 331.) — Bezweckte indeß die Vergeltung im andern Leben nur eine Ausgleichung der hienieden noch unvollkommenen zeitlichen Vergeltung, so ergäbe sich daraus die Nothwendigkeit nur einer jenseitigen nicht aber einer ewigen Belohnung und Bestrafung; hätte die jenseitige Vergeltung nur das diesseitige Mißverhältniß zwischen Verdienst und Lohn oder Verschuldung und Strafe auszugleichen, so würde sie in demselben

Augenblicke aufhören, in dem diese Ausgleichung erreicht wäre. Das ersieht man deutlich an der Vergeltung des Reinigungsortes, die nur so lange andauert, als jene Strafe, die in diesem Leben hätte durch die von Gott verhängten zeitlichen Uebel oder durch von dem Sünder selbst übernommene oder auch durch die Kirche auferlegte Bußwerke getilgt werden sollen, noch nicht erschöpft ist. Die nächste und unmittelbarste Voraussetzung, auf die sich die Ewigkeit der jenseitigen Vergeltung gründet, bildet die Unzerstörlichkeit oder die ewige Fortdauer der menschlichen Seele. Hörten die menschlichen Seelen mit dem Tode oder irgend einmal nachher auf zu existiren, oder träfe dieses Loos nur die Seelen der Bösen, wie in der alten Zeit die Valentinianer, in der neueren Weiße meinten, so fiele im ersten Fall eine ewige Vergeltung überhaupt, im letztern aber eine ewige Bestrafung hinweg. Die zweite Voraussetzung einer ewigen Belohnung und Bestrafung liegt darin, daß weder auf der einen Seite der Mensch ins Endlose in der Möglichkeit verbleibe, für oder gegen die ihm von Gott gesetzte Bestimmung sich zu entscheiden, noch daß auf der anderen Seite die Gnade die Menschheit gleich einer alles unwiderstehlich ergreifenden Naturkraft umgestalte. Gesteht man mit Origenes dem Menschen auch nach dem Tode ins Endlose fort die Freiheit in dem Sinne zu, daß er jederzeit sich von Gott hinwegwenden kann, so kann man nicht an und für sich, sondern nur in dem bedingten Sinne von einer ewigen Belohnung oder Bestrafung sprechen, daß der Einzelne für den Fall eines endlosen Verharrens in der einen oder andern Richtung ewig belohnt oder bestraft würde. Wie man sieht, führt die Betonung der Freiheit als einer dem Menschen ins Endlose verbleibenden Kraft, sich zum einen oder anderen wenden zu können, für sich allein nur zu einer bedingten *ἀποκατάστασις τῶν πάντων*. Faßt man dagegen mit Schleiermacher die Gnade als eine allwirksame, die ganze Menschheit nach und nach unwiderstehlich umgestaltende Lebenskraft, so fällt streng genommen nicht bloß die ewige Bestrafung sondern auch die ewige Belohnung hinweg. Wirkt nämlich die Gnade unwiderstehlich, so kann das mit der *ἀποκατάστασις τῶν πάντων* eintretende ewige Leben nicht mehr als Belohnung oder Vergeltung betrachtet werden. Was nun, um die Annahme einer Vernichtung aller menschlichen Seelen oder eines Theiles derselben — der bösen — sowie die Annahme einer Alles unwiderstehlich zum Ziel führenden Gnade zu übergehen, die Behauptung einer ins Endlose sich erstreckenden Möglichkeit vom Guten zum Bösen und umgekehrt sich zu wenden, betrifft, so ist die Freiheit nicht das widersinnige Vermögen, sich für etwas zu bestimmen und nachher wieder in die vorige Unbestimmtheit zurückzukehren, oder trotz des eingetretenen Bestimmtseins für das Eine ebenso leicht für das Gegentheil sich bestimmen zu können; je mehr vielmehr die Bestimmtheit für das eine zunimmt, um so mehr nimmt die Möglichkeit zu dem anderen ab, bis sie zuletzt zu einem Minimum herabsinkt, und es dem Menschen zwar nicht absolut — die Freiheit im metaphysischen Sinne ist von dem Menschen unzertrennlich — aber doch moralisch unmöglich wird, zum Gegentheil überzugehen. Zu diesem endlichen Momente, durch das sich der Wille von sich selbst aus in der einen oder andern Richtung unabbringbar verfestigt, kommt noch eine göttliche Thätigkeit hinzu. Gleichwie die menschliche Vernunft in Betreff des Ursprungs der Dinge bei einem regressus in infinitum endlicher Ursachen nicht stehen zu bleiben vermag, ebenso wenig kann sie sich in einen progressus in infinitum finden und in Bezug auf den unsterblichen Menschengeist annehmen, daß er zu einem ewigen Entwicklungsprocesse oder zu einem endlosen Streben bestimmt sei, ohne daß dasselbe je einen bleibenden Abschluß fände. Dem entsprechend lehrt der christliche Glaube, daß der Mensch mit dem Tode auch von Seite Gottes in eine Lage versetzt werde, wo ihm unverlierbar verbleibt, was er sich im Leben erwählt hat. Ist der Mensch einmal der Zeit und dem Raume entrückt, dann gehen auch keine Veränderungen mehr bei ihm vor. Denn die Ewigkeit ist

gleichsam „der Endpunct der Zeit, der starrende Strom des Lebens", wer da als böse erfunden worden, der bleibt es in Ewigkeit, ohne daß noch eine Rettung für ihn wäre, da die Zeit des Verdienstes und der Gnade für ihn aufgehört hat. Worin die ewige Belohnung und Bestrafung bestehe, sowie über die Einwendungen gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen s. d. A. Himmel, Anschauung Gottes, Hölle. Vergl. Balmes, Briefe an einen Zweifler. Brenner, Dogmat. Bd. II. Lessing, in seiner Abhandlung: Leibnitz von den ewigen Strafen. Schleiermacher, christlicher Glaube. II. 551 f. [Klotz.]

Vergerius, Peter Paul, ein theologischer Abenteurer des 16. Jahrhunderts, war in der damals zum venetianischen Gebiete gehörigen Stadt Capodistria geboren aus einer edlen Familie, aus welcher ein gleichnamiger berühmter Jurist und Humanist des 15. Jahrhunderts entsproßt war. Er studirte zu Padua die Rechte und erwarb sich darin den Doctorgrad. Der Churfürst von Sachsen lernte ihn kennen durch den Ankauf von Reliquien, welche er und sein Bruder ihm durch den Mönch Burchard (aus dem Geschlechte der Herrn von Schenk) besorgten. Seinem Wunsche, durch Unterstützung des Churfürsten in Wittenberg zu studiren und sich daselbst einen Lehrstuhl zu erwerben, wurde nicht entsprochen, sowie auch die Reliquien, nachdem in Folge des Auftretens Luthers die Ansichten über ihren Werth in den Augen des Churfürsten sich geändert hatten, zurückgeschickt wurden. Vergerius schlug jedoch bald darauf die geistliche Laufbahn ein. Er wurde nun von dem römischen Hofe zu mehreren Sendungen nach Teutschland verwendet. Clemens VII. schickte ihn im J. 1530 als Nuntius an Ferdinand nach Augsburg, um auf dem Reichstage gegen die Berufung eines teutschen Nationalconcils zu arbeiten. Nachdem er im J. 1533 mit dem Churfürsten von Sachsen zu Weimar im Auftrage des Papstes wegen eines Concils unterhandelt hatte, wurde er nach Rom zurückgerufen, um über die Angelegenheiten Teutschlands, wo er drei Jahre verweilt hatte, Bericht zu erstatten. Im J. 1535 erhielt er abermals den Auftrag mit den teutschen Protestanten wegen eines allgemeinen Concils, zu dessen Abhaltung Mantua vorgeschlagen wurde, zu verhandeln. In Wittenberg hielt er eine Unterredung mit Luther. Nach Sarpi ließ der Papst diesem durch seinen Gesandten den Cardinalshut anbieten, wenn er zur Kirche zurücktrete. Pallavicini bezüchtigt jedoch den giftigen Servitenmönch vieler Unwahrheiten, die er sich in seinem Berichte wie gewöhnlich, habe zu Schulden kommen lassen, und läßt Vergerius an den römischen Staatssecretär unter Anderem schreiben, Luther habe sich ihm gegenüber auf grobe, unanständige Weise benommen, und ihn gefragt, ob er gehört habe, daß er in Italien im Rufe stehe, ein teutscher Trunkenbold zu sein? Wenn gleich Spondanus in seiner Fortsetzung der Annalen des Baronius erzählt, daß Paul III. seinem Nuntius insgeheim den Auftrag gegeben habe Luther durch Versprechungen wieder mit der Kirche auszusöhnen, so ist doch das Stillschweigen der protestantischen Geschichtsschreiber, welche über jenen Besuch des Vergerius bei Luther berichten, und der Umstand, daß es Sarpi unmöglich war, das etwa von seinem Nuntius an den Papst unmittelbar mit Umgehung des in das Geheimniß nicht eingeweihten Staatssecretärs geschickte Schreiben zu Gesichte zu bekommen, von solchem Gewicht, daß sogar der dem römischen Stuhle gewiß nicht geneigte Pyrrhonist Bayle in diesem Puncte Sarpi's Angabe keinen Glauben schenkte. Nachdem Vergerius noch gegenüber mehreren teutschen Fürsten, dem Könige Ferdinand und dem Schmalkaldenerconvent seines Auftrages wegen des Conciliums sich entledigt hatte, stattete er dem Papste über seine Geschäftsführung persönlich Bericht ab. Als Lohn für seine Thätigkeit erhielt er von Paul III. das Bisthum Modrus in Croatien, welches er kurz darauf mit dem seiner Vaterstadt vertauschte. Damals erhielt er auch den Auftrag, zu Carl V., welcher so eben seinen africanischen Kriegszug beendigt hatte, nach Neapel zu reisen, um ihm die Sachlage in Teutschland auseinander zu setzen. Im J. 1541 erschien er auf dem

Convent zu Worms und zwar, wie Sarpi nach den bekannten protestantischen Geschichtschreibern jener Zeit, Sleidan und Melchior Adam berichtet, scheinbar im Auftrage des Königs von Frankreich, in der That aber als päpstlicher Bevollmächtigter, um die dortigen Verhandlungen in die Länge zu ziehen. Aber bereits war er nach Pallavicinis Erzählung in Rom zu Folge der Briefe des Cardinallegaten Aleanders verdächtig geworden. Es wurde ihm vorgeworfen, daß er von dem päpstlichen Stuhle unvortheilhaft spreche und mit Schülern Luthers Verbindungen unterhalte. Man glaubte sein Aufenthalt in Teutschland sei ein Zeichen häretischen Giftes, das ihn angesteckt habe, wollte ihn deßhalb zur Residenz anhalten und bat den Kaiser, ihn an den Religionsverhandlungen im Reiche keinen Theil nehmen zu lassen. Nichts destoweniger hatte Vergerius nach dem ebengenannten ausgezeichneten Geschichtschreiber des Trienter Concils zu Worms noch aufrichtig für den Papst gesprochen, obgleich er sich als ein Mensch, der glaubte, bei allen Verhandlungen anwesend sein zu müssen, bloß von dem Könige von Frankreich habe einen Auftrag ertheilen lassen. Als nun Vergerius wieder nach Rom kam und 1545 bei der Cardinalspromotion übergangen wurde, begab er sich, durch den Cardinal Ginucci benachrichtigt, daß er im Verdachte der Ketzerei stehe, in sein Bisthum, um sich durch Herausgabe einer Schrift „adversus apostatas Germaniae" wieder in den Ruf der Rechtgläubigkeit zu bringen. Während er die Schriften der Protestanten in dieser Absicht durchlas, wurde er vollends für ihre Lehre gewonnen. Er theilte seinem Bruder Johann Baptist Bischof von Pola seine Absicht mit, zu dem Protestantismus überzutreten und wußte den Anfangs Widerstrebenden ebenfalls für seine Ansicht zu gewinnen. Beide Brüder fingen nun an, in protestantischem Geiste in ihren Diöcesen zu wirken. Die Inquisition nöthigte jedoch Peter Vergerius, Capodistria zu verlassen. Er begab sich zu seinem bisherigen Gönner dem Cardinal Hercules Gonzaga nach Mantua. Als dieser von Rom aus, sowie durch den Legaten zu Venedig Johannes Casa aufgefordert wurde, dem der Ketzerei höchst verdächtigen Bischofe keine Aufnahme zu gewähren, wandte sich Vergerius nach Trient, statt nach Rom, wohin er durch den Papst citirt worden war. Auf dem freien Trienter Concil mochte er auf ein sicheres Asyl rechnen. Begreiflicher Weise konnten ihm die Legaten nicht gestatten, als stimmberechtigter Prälat sich an den Verhandlungen zu betheiligen. Von den Legaten wurde er an Johannes Casa nach Venedig gewiesen. Dieser verbot ihm, nachdem er eine Untersuchung gegen ihn eingeleitet, die Rückkehr in sein Bisthum und wies ihn nach Rom. Vergerius zog es jedoch vor, von Padua aus, wo er, wie er es in seiner über diesen Gegenstand abgefaßten Schrift darstellte, durch den Anblick des in Verzweiflung sterbenden Advocaten Franz Spiera, welcher von dem Protestantismus wieder zur alten Kirche zurückgekehrt war, bewogen wurde, den entscheidenden Schritt zu thun und mit dem Katholicismus völlig zu brechen. Er begab sich nun im J. 1549 nach Graubündten. Von Chiavenna aus schickte er eine Menge Flugschriften in die Welt hinaus, in welchen er die katholischen Lehren, Gebräuche und Zustände auf gehäßige Weise entstellte und hochstehende Persönlichkeiten, darunter sogar den Papst Julius III., dem er die abscheulichsten Dinge andichtete, verdächtigte und verläumdete, um besonders unter den Italienern der religiösen Neuerung Eingang zu verschaffen. Seiner Pfarrei zu Vicosoprano bald müde, suchte er Anknüpfungspuncte für eine seinem Ehrgeize mehr zusagende, umfassendere und einträglichere Wirksamkeit. Aus diesem Grund war er auch für die Lostrennung der italienischen protestantischen Gemeinden von dem bündnerischen Synodalverbande thätig, um sich eine unabhängigere Stellung zu verschaffen. Dieses gelang ihm jedoch so wenig, daß er im Gegentheil aufgefordert wurde, sich der rhätischen Confession anzuschließen. Dazu kam noch, daß die Katholiken des im J. 1512 an Graubündten übergebenen Veltlins seine Hinwegweisung erlangten. In seiner Verlegenheit wandte er sich (im J. 1553) an

Herzog Christoph von Würtemberg, mit welchem er bereits einmal in Verbindung gestanden hatte, insofern er ihm eine Heirath zwischen dessen Sohn Eberhard und einer Princessin von Ferrara angetragen hatte. Der Herzog sagte ihm Aufnahme in Tübingen und anständigen Unterhalt zu. Er bediente sich seines Rathes und seiner vielfältigen Verbindungen und verwandte ihn zu verschiedenen Sendungen. Er schickte ihn im J. 1556 nach Preußen und Polen, um den Fortgang der Reformation in dem letzteren zerrütteten Lande befördern zu helfen. Im folgenden Jahre, da die Polen schon im Begriffe standen, unter dem Einflusse des bekannten Lasco das Zwingli'sche Bekenntniß anzunehmen, reiste er im Auftrage Christophs um dieses zu verhindern, und die Einführung des Augsburgischen Bekenntnisses durchzusetzen, zu dem Könige Maximilian von Böhmen, um den Rath dieses dem Lutherthum günstigen Habsburgers in dieser Angelegenhait einzuholen, ehe er noch einmal nach Polen sich wende. Als einige Jahre später (1561) sich die Nachricht verbreitete, der Papst beabsichtige mit eigenen und spanischen Völkern durch Graubündten in Teutschland einzufallen, um die Protestanten zu bekriegen, bediente sich Christoph abermals des Vergerius, um die Graubündischen Vorsteher in ihrem Versprechen, daß sie den päpstlichen Truppen den Durchzug verweigern würden, sowie die Gemeinde in ihrem Neuglauben zu bestärken. Wie Vergerius überhaupt keine festen dogmatischen Grundsätze hatte, und daher seine theologischen Ansichten leicht nach den Umständen umänderte, so zeigte er sich auch, obwohl er früher mit Lälius Socinus in Verbindung gestanden und sich später zu der Lehre der böhmischen Brüder hingezogen fühlte, als einen eifrigen Lutheraner, nachdem Christoph im J. 1558 alle zwinglisch Gesinnten, deren es seit Einführung der Reformation durch Ulrich in Würtemberg viele gegeben hatte, aus seinem Lande vertrieben hatte. — Im J. 1561 machte nach Pallavicinis Erzählung der päpstliche Nuntius Zacharia Delfino, welcher sich in Zabern und Straßburg aufhielt, den Versuch Vergerius zum Rücktritte zu der katholischen Kirche zu bringen. Obwohl Vergerius in zwei Briefen an den Cardinal von Mantua seine Liebe zum Frieden der Kirche bezeugte, so fanden es doch weder der genannte Cardinal, noch der Papst selbst für gut, mit dem unzuverläßigen, großsprecherischen Manne eine genauere Verbindung anzuknüpfen. Dieser aber veröffentlichte, um allen aus dem Gespräche mit dem Nuntius etwa erwachsenden Argwohn abzuschneiden, einen Brief an den Letzteren, in welchem er seinen Entschluß zu erkennen gab, in Würtemberg im Verbande mit der dortigen Kirche zu sterben. Zugleich ließ er einen Widerruf sammt Confession im Drucke erscheinen, worin viel von dem Antichrist zu Rom die Rede ist, dessen Malzeichen er 16 Jahre lang als Bischof getragen habe. — In demselben Jahre erbat sich Carl IX. von Frankreich von dem Herzoge Christoph einige würtembergische Theologen zur Theilnahme an dem Colloquium zu Poissy. Vergerius wurde bei der Gesandtschaft übergangen, weil man in die Gediegenheit seiner theologischen Kenntnisse und wohl auch in die Zuverläßigkeit seines Charakters Mißtrauen setzte. Aus Rache, vielleicht auch aus Unbesonnenheit und hämischem Muthwillen gab Vergerius den Gesandten, unter welchen sich der bekannte Jacob Andreä befand, ein Paket an den Cardinal von Bourbon mit, welches einige Schmählibelle — ein Schandgedicht auf den oben genannten Joh. Casa und eine Schrift über die Päpstin Johanna sammt einem dieselbe betreffenden Gemälde — enthielt. Zum Glücke wurden die würtembergischen Theologen, ehe sie das Paket übergaben, zufälliger Weise mit dessen Inhalte bekannt, welcher sie in große Verlegenheit hätte bringen können. — Den 4. Oct. 1565 beschloß Vergerius sein unruhiges, haltungsloses Leben zu Tübingen, wo er in der Stiftskirche auf Kosten des Herzogs ein Grabmal sammt Epitaphium erhielt. Ein Verzeichniß seiner Flug- oder Schmähschriften, welches bei S a l i g sich findet, hier beizusetzen, würde zu weit führen. Einen Theil seiner sehr selten gewordenen Schriften hat Vergerius im J. 1563 zu Tübingen unter dem Titel:

„Primus tomus operum Vergerii adversus pontificatum" erscheinen lassen. Großen Antheil hatte er außerdem an der Uebersetzung der Psalmen, Episteln, der vornehmsten protestantischen Bekenntnißschriften, des Brenz'schen Katechismus u. s. w. in die italienische, croatische, illyrische und andere Sprachen genommen, welche der aus seiner Heimath vertriebene östreichische Freiherr von Ungnad in Urach mit Unterstützung des Herzogs von Würtemberg und anderer protestantischen Stände, sowie des Königs Maximilian zur Protestantisirung hauptsächlich der Südslaven in's Werk setzen ließ. — Vergl. über P. P. Vergerius außer den bereits genannten Schriftstellern: Sattler, Geschichte Würtembergs unter den Herzogen (vierter Band), Trechsel, die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Socin (zweiter Band) und Meyer, die evangelische Gemeinde in Loccarno (zweiter Band). [Brischar.]

Vergier de Hauranne, Abt von St. Cyran, s. Jansenismus.

Vergleich im weiteren Wortsinne nennt man jede gütliche Uebereinkunft der Parteien in einer Streitsache, entweder ohne Anhebung eines Rechtsstreites oder aber im Laufe des Processes. Diese gütliche Vereinbarung wird erzielt bald durch freiwilliges Abstehen von einer Forderung ohne Ausbedingung einer Vergeltung (pactum de non petendo), bald durch Aufgeben eines Anspruches gegen Ausbedingung einer Gegenleistung, zu welcher sich der Gegner freiwillig versteht, oder dadurch, daß jeder Streittheil von seinem Anspruche zu Gunsten des anderen etwas aufgibt (Vergleich im engeren Sinne, transactio). Die in Hinsicht auf die Wirkungen des Vergleiches im römischen Rechte früherhin gemachten Distinctionen, ob derselbe durch Stipulation geschlossen war oder nicht ꝛc., werden jetzt nicht mehr beachtet, sondern jeder Vergleich wird schon durch die freie Einwilligung der Transigenten vollkommen obligatorisch, und hat, wenn er nicht über Gegenstände, die der freien Dispositionsbefugniß der Paciscenten entzogen sind, oder überhaupt gegen bestehende Gesetze, oder ohne Zustimmung Dritter, an deren Consens sie gebunden waren, geschlossen wird, auch vor den Gerichten die Wirkung einer res judicata und begründet sonach eine proceßhindernde Exception, d. i. eine Einrede, welche jedes weitere Klagerecht über dieselbe Sache von vornherein abschneidet (die sog. Exceptio rei transactae). Uebrigens steht der Vergleich unter den allgemeinen Grundsätzen von Verträgen. Arglist und Betrug haben hier die gewöhnlichen Wirkungen. Ein Irrthum betrifft entweder den streitig oder zweifelhaft gewesenen Punct, oder einen Punct, den die Transigenten gar nicht für zweifelhaft hielten; im ersteren Falle übt er keinen Einfluß, im letzteren macht er den Vergleich ungültig. [Permaneder.]

Verhängniß, s. Fatalismus.

Verhärten oder **Verstocken,** s. Sünde.

Verhüllung der Brautleute, s. Hochzeit, V. Bd. 264.

Verjährung (praescriptio) oder Ersitzung (usucapio), deren frühere Unterscheidung jetzt kein practisches Interesse mehr hat, ist die eigenthümliche Erwerbung eines Gegenstandes oder Rechtes durch längeren unangefochtenen Besitz desselben. Diese Verjährung heißt die Praescriptio acquisitiva, im Gegensatze zur Praescriptio extinctiva, wodurch das Erlöschen des Rechtes eines Anderen durch lange Nichtausübung desselben bewirkt wird. Die Verjährung ist entweder eine ordentliche, oder außerordentliche, oder unvordenkliche; je nachdem sie in drei oder zehn oder zwanzig Jahren (praescriptio ordinaria); oder aber in dreißig oder vierzig Jahren (praescriptio extraordinaria); oder vollends erst in einem Zeitraum über Menschengedenken hinaus (praescriptio immemorialis) vollendet wird. Jede dieser besonderen Gattungen der Präscription hat ihr Eigenthümliches, gewisse gesetzliche Bestimmungen aber sind auf alle drei Arten anwendbar. I. Die allgemeinen gesetzlichen Bedingungen für jede Verjährung sind: a) daß das Object überhaupt ersitzungsfähig oder verjährbar ist. Verjährungsunfähig sind:

alle Hoheitsrechte der Regenten bezüglich ihrer Untergebenen (l. 6 Cod. VII 39); gestohlene und geraubte Mobilien, so lange nicht das vitium rei inhaerens gehoben ist (fr. 32. 42 Dig. XLI. 3); Sachen, welche dem bürgerlichen Verkehr entzogen sind, namentlich die res sacrae und religiosae (§ 1. Inst. De usucap. II. 6), die Parochialgrenzen (c. 4 X. De paroch. III. 29), Pfarrzehenten, sofern ein Laie sie ersitzen wollte (c. 7 X. De praescr. II. 26); Sachen der Pupillen, Minderjährigen ꝛc., während der Tutel und Curatel. Es muß aber auch b) die für jede der verschiedenen Arten der Verjährung gesetzlich bestimmte Zeit verflossen, und der Usucapient diese Zeit hindurch fortwährend im juristischen Besitze der Sache und im guten Glauben gewesen sein (fr. 25. Dig. XLI. 3). Der Besitz ist unterbrochen, wenn der bisherige Besitzer klagbar oder seines Besitzes entsetzt wird, oder die Absicht zu detiniren aufgibt, oder die Sache selbst physisch oder rechtlich untergeht (fr. 2. 5. 21. 33. Dig. XLI. 3). Was aber den guten Glauben, d. i. die innere Ueberzeugung, daß der fragliche Gegenstand nicht alieni juris sei betrifft, so verlangt das römische Recht nur, daß der Usucapient beim Anfange seines Besitzes in bona fide gewesen sei (fr. 15. § 2. Dig. XLI. 3); wogegen nach canonischem Rechte der Verjährende die ganze Verjährungszeit hindurch den guten Glauben gehabt haben muß (c. 5. 20 X. De praescr. II. 26; Sext. c. 2 De R. J. V. ult.); wenn gleich in praxi der gute Glaube nur bezüglich des ersten und jüngsten Besitzers bewiesen zu werden braucht, sonach die bona fides von der inzwischen liegenden Zeit präsumirt wird. Uebrigens hat auch das canonische Recht nur die praescriptio acquisitiva im Auge, nicht die Extinctivverjährung, da bei dieser nur der Ablauf der gesetzlichen Zeit, nicht aber auch das bestimmte Wissen oder Nichtwissen des Betheiligten entscheidet (z. B. c. 8 X, Qui matrim. accus. poss. IV. 18; c. 5 X. Ut lite non contest. II. 6). Endlich wird noch vorausgesetzt c) daß es demjenigen, welcher sein Recht oder Gut verlieren soll, physisch und rechtlich möglich war, seine Ansprüche geltend zu machen (l. 7. § 4. Cod. VII. 39). — Außer diesen allgemeinen Erfordernissen ist aber jede der besonderen Gattungen der Ersitzung II. noch an besondere Bedingungen geknüpft. 1) Die ordentliche Verjährung (praescriptio longi temporis) setzt noch voraus: a) daß der Gegenstand ein dieser Art der Ersitzung fähiges Object (res habilis), d. i. kein solches sei, welches nur durch außerordentliche oder durch unvordenkliche Verjährung acquirirt werden kann; b) daß der Präscribirende einen gerechten Erwerbstitel habe. Unter gerechtem Titel (titulus justus) aber versteht man den Nachweis, daß das zu verjährende Object durch ein solches Geschäft an den Besitzer gekommen sei, welches an sich gültig war, und den Erwerb des Eigenthums begründen konnte (l. 1. Cod. VII. 34), z. B. Kauf, Tausch, Schenkung ꝛc. Der bloße Titel eines Depositums, eines Commodats, eines Pfandes ist nicht genügend. Endlich wird noch erfordert, c) daß der Besitz bei einer beweglichen Sache drei, bei einer res immobilis oder einem Rechte inter praesentes zehn, inter absentes zwanzig Jahre gedauert habe (Nov. CXIX. c. 7; l. 12. Cod. VII. 33). Sind die Parteien während der Verjährungszeit theils praesentes, d. h. in derselben Provinz befindlich, theils absentes, d. h. in verschiedenen Provinzen oder Ländern gewesen, so werden bei der Berechnung zwei Jahre der Abwesenheit auf Ein Jahr der Anwesenheit gezählt (Nov. CXIX. c. 8). 2) Die außerordentliche Ersitzung (praescriptio 30 vel 40 annorum oder praescr. longissimi temporis) setzt außer den allgemeinen Erfordernissen der Verjährung voraus, a) daß eine oder die andere Bedingung zur ordentlichen Ersitzung fehlt, und tritt daher ein, entweder wenn der Usucapient bei den sonst der ordentlichen Verjährung unterworfenen Sachen keinen gerechten Titel beweisen kann; oder wenn er zwar titulum justum nachzuweisen im Stande, das Object aber ein solches ist, welches nur durch außerordentliche Ersitzung acquirirbar ist. Dahin gehören Sachen, bewegliche wie unbewegliche, der römischen Kirche (c. 13. 14. 17 X. De praescr. II. 26; Sext.

c. 2 cod. II. 13); Rechte und Immobilien anderer Kirchen und Stiftungen (Nov. CXI, Nov. CXXXI. c. 6); Staatsgüter und Privatgüter des Regenten (l. 6. Cod. De jur. fisci. X. 1); Sachen, über welche ein Proceß angefangen, aber liegen geblieben ist, insofern sie der Beklagte ersitzen will (l. 1 Cod. De praescr. VII. 33; l. 9 Cod. De praescr. 30 vel 40 ann. VII. 39); Sachen, deren Veräußerung durch Gesetz oder Testament verboten ist (l. 1. 2 Cod. VII. 26; l. 3 § 3. Cod. VI. 43); alle unbeweglichen Sachen, die ein possessor malae fidei ohne Vorwissen des Eigenthümers veräußert (Nov. CXIX. c. 7). b) Der Zeitraum, den die Gesetze zur außerordentlichen Verjährung fordern, ist regelmäßig ein 30jähriger. Ausnahmsweise ist jedoch für die Ersitzung von Staats- und Privatgütern des Regenten, sowie für die unbeweglichen Sachen der Kirchen und milden Stiftungen ein 40jähriger, und für alle sowohl bewegliche als unbewegliche Sachen der römischen Kirche nach canonischem Rechte sogar ein 100jähriger Zeitraum vorgeschrieben (vgl. die oben angeführten Gesetzstellen). Der 40jährige Zeitraum gilt jetzt auch für die Rechte und Sachen der Städte; und ebenso können Sachen, über welche ein Proceß angefangen, aber liegen geblieben ist, von dem Beklagten gegen den Kläger erst in 40 Jahren (von der letzten gerichtlichen Handlung an gerechnet) präscribirt werden. c) Fehlen beide Erfordernisse der ordentlichen Ersitzung, d. h. ist sowohl das Object nur durch außerordentliche Verjährung präscribirbar, und auch kein gerechter Titel nachzuweisen, so kömmt dem Präscribenten nach römischem Rechte zwar auch die 40jährige Ersitzung zustatten, nach canonischem Rechte aber schützt ihn erst die unvordenkliche Verjährung (Sext. c. 1. De praescr. II. 13). 3) Die unvordenkliche Verjährung (praescriptio immemorialis) besteht nach römischem (fr. 3. § 4. De aqu. quot. XLIII. 20; fr. 2. § 8, fr. 26 Dig. De aqua et aqu. pluv. XXXIX. 3), nach canonischem Rechte (c. 26 X. De V. Sign. V. 40; Sext. c. 1 De praescr. II. 13) und nach teutschen Reichsgesetzen (Gold. Bulle 1356. Cap. VIII. §§ 1. 2; Instr. Pac. Osnabr. Art. IX. § 2; Reichsabsch. v. 1576. § 105) im wesentlichen darin; daß der, welcher sich über Menschengedenken im ununterbrochenen Besitze einer Sache oder in fortwährender Ausübung eines Rechtes befindet, so angesehen und behandelt wird, als habe er die Sache oder das Recht selbst ursprünglich durch ein gültiges Geschäft erworben. Sie ist also im Grunde nichts anderes als eine Vermuthung für den rechtmäßigen Erwerb, und muß daher bewiesen werden, sei es durch Urkunden oder durch Zeugen, welche nach der gemeinen Ansicht der Rechtslehrer das 54. Lebensjahr überschritten haben, und bezeugen sollen, daß nicht nur sie selbst nicht wüßten, sondern auch von ihren Vorfahren nicht gehört hätten, daß der behauptete Zustand je ein anderer gewesen sei. Diese Immemorialpräscription tritt also subsidiarisch da ein, wo weder die ordentliche noch die außerordentliche Präscription, also überhaupt keine bestimmte Verjährung nachgewiesen werden kann. Der Nachweis eines Rechtstitels ist hier nicht nothwendig, wenn nur der Gegenstand überhaupt ein verjährbarer (s. oben Nr. I. a), und das Recht von dem Präscribenten unverrückt und bona fide als das seinige ausgeübt worden ist. — Diese Grundsätze über Verjährung haben sich auch die heutigen Landesgesetzgebungen angeeignet; z. B. Oestr. Allg. bgl. Ges. Buch Th. III. Hptst. IV.; Preuß. Allg. Landrecht Th. I. Tit. 9. §§ 500 ff.; Bayer. Landrecht Th. II. Cap. IV. §§ 1—12; u. s. a. [Permaneder.]

Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle. Daß, gleichwie die Apostel in der Person Petri, so auch deren Nachfolger, die Bischöfe, mit ihren Gemeinden ihren äußeren durch das Wesen der Kirche, als einer sichtbaren und einigen Gemeinschaft, gebotenen Mittel- und Einigungspunct in der römischen Kirche, als dem vorzugsweisen Stuhle Petri haben, steht dem Katholiken als Dogma fest. Da sohin der Zusammenhang jedes einzelnen Mitgliedes der katholischen Kirche mit seinem höchsten kirchlichen Oberhaupte, dem Papste, auf dogmatischer Grundlage ruht, so ist offenbar jede Hemmung oder Erschwerung des freien Verkehrs

mit dem päpstlichen Stuhle eine Verletzung der von den christlichen Staaten mit der Aufnahme und Anerkennung der katholischen Kirche allen Katholiken ihrer Lande zugleich garantirten kirchlichen Verfassungsprincipien. Nichtsdestoweniger wurde in ganz Teutschland lange Zeit der Verkehr der Bischöfe, des Clerus und des Volkes mit dem apostolischen Stuhle der Beaufsichtigung von Staatsbehörden unterworfen oder sogar ausschließlich durch letztere vermittelt. Erst im J. 1841 haben die Könige von Preußen und Bayern, und im J. 1849 auch Oestreichs jugendlicher Kaiser den Katholiken ihrer Reiche in allen geistlichen Angelegenheiten die Communication mit dem Horte ihres Glaubens und dem obersten Lenker ihres kirchlichen Lebens frei von jeder polizeilichen Ueberwachung und Controlle durch weltliche Staatsbehörden gestattet (s. d. Art. Jura circa sacra, Nr. I. 1, Bd. V. S. 929 f.). Dagegen haben sich die übrigen Regierungen der teutschen Bundesstaaten noch bis zur Stunde jener von confessionellem Mißtrauen eingegebenen Maßnahme nicht entschlagen. Noch stehen nach dem Wortlaut des Edicts vom 30. Januar 1830. § 19, welches Würtemberg, Baden, und die übrigen an der oberrheinischen Kirchenprovinz betheiligten Fürsten gemeinsam erlassen hatten, „nur die Bischöfe und Bisthumsverweser in den die kirchliche Verwaltung betreffenden Gegenständen mit dem Oberhaupte der Kirche in freier Verbindung, müssen jedoch die aus dem Metropolitanverbande hervorgehenden Verhältnisse jederzeit berücksichtigen. Alle übrigen Diöcesangeistliche haben sich in allen kirchlichen Angelegenheiten nur an ihren Bischof zu wenden." In Würtemberg ist zwar durch k. Verordnung vom 1. März 1853 der freie geistliche Verkehr mit Rom auf „die Angehörigen der katholischen Kirche" überhaupt ausgedehnt; der unmittelbare Verkehr jedoch durch die bestimmte Vorzeichnung des Instanzenzuges noch wie früher beschränkt. In Churhessen müssen alle Communicationen des Bischofs, sofern sie nicht lediglich sich auf einzelne Fälle der eigentlichen Seelsorge oder auf gewöhnliche Dispensationen beziehen oder bloße Ceremonialschreiben sind, vorerst von dem zu Fulda befindlichen Regierungsbevollmächtigten eingesehen werden (Verf.-Urk. v. 5. Januar 1831. § 135). Ebenso sind in Hannover die bischöflichen Mittheilungen an den Papst zuvor regelmäßig der Einsicht der Staatsgewalt unterworfen (Verf.-Urk. v. 26. September 1833. § 70); eine Bestimmung, welche auch durch das neue Landesverfassungsgesetz v. 6. August 1840 unberührt geblieben ist. [Permaneder.]

Verklärung Christi, s. Transfiguratio Christi.

Verkündbuch, s. Kirchenbücher.

Verkündigung Mariä, s. Mariä Verkündigung.

Verlassenschaft der Geistlichen. I. Frühere Disciplin. Kein Geistlicher konnte über das Vermögen, welches er aus seinen geistlichen Amtseinkünften erübrigte, testiren; es war Gut der Kirche, und fiel, so weit es noch vorhanden, nach dem Tode des Nutznießers wieder an die Kirche zurück. Wohl aber konnte derselbe über das, was er an seinem aus privatrechtlichem Titel erworbenen Vermögen erspart hatte, wie bei Lebzeiten so auch im Allgemeinen testamentarisch frei verfügen (s. d. A. Peculium clerici, Bd. VIII. S. 262 f., und Testirfreiheit der Geistl., Bd. X. S. 766). Diese Testirfreiheit erlitt aber, zunächst im Frankenreiche, eine wesentliche Beschränkung dadurch, daß die Gutsherren, welche auf die von ihnen oder ihren Vorfahren gestifteten Kirchen das Patronatsrecht hatten und sich als die wirklichen Eigner des Kirchengutes betrachteten, den Nachlaß der von ihnen präsentirten oder willkürlich eingesetzten Geistlichen, gleich der Verlassenschaft ihrer leibeigenen Unterthanen, an sich nahmen, ungeachtet mehrere Concilien jener Zeit diesem Mißbrauche mit der Verordnung entgegentraten, daß auch von der weltlichen Verlassenschaft eines Geistlichen ein Dritttheil der Kirche anfallen, die übrigen zwei Dritttheile aber der freien Disposition des Testators überlassen bleiben sollten. In ähnlicher Weise hatten auch

die Könige unter dem Titel guts- oder landesherrlicher Rechte nicht bloß die Intercalarfrüchte der Bischöfe und Aebte, d. h. das Amtseinkommen derselben während der Vacatur des Bisthums oder der Abtei eingezogen (das sog. Jus regaliae), sondern nach deren Ableben sogar das Mobiliarvermögen derselben unter dem Titel Jus spolii et exuviarum an sich genommen (s. d. A. Spolienrecht, Bd. X. S. 307 ff.). Diese Verhältnisse dauerten troß wiederholter Kirchenverbote (Conc. Troslej. ao. 909. c. 14; Conc. Claramont. ao. 1095) vom neunten bis in's dreizehnte Jahrhundert. Endlich entsagte Kaiser Otto IV. (Const. ao. 1107 und 1209, bei Pertz, Monum. Germ. hist. T. IV. p. 204. 217) und später Friedrich II. (Const. ao. 1213. 1216. 1220, bei Pertz l. l. p. 224. 226. 236) diesem angemaßten Rechte und anerkannten ausdrücklich die Testirfreiheit der Bischöfe in Ansehung ihres weltlichen Nachlasses. Nun konnten begreiflich auch gegen die Anmaßungen der Schirmvögte und Patrone wirksamere Verordnungen erlassen werden (Conc. Colon. ao. 1266. c. 7 und ao. 1300. c. 11; Conc. Vienn. ao. 1267. c. 10; Conc. Salisburg. ao. 1281. c. 15). Allein jetzt glaubten sich die Capitularen der Stifter berechtiget, den Mobiliarnachlaß der Bischöfe unter sich zu vertheilen (Sext. c. 40 De elect. I. 6); die Bischöfe hingegen sprachen den Rücklaß der Domherren und die Archidiaconen, nicht selten den der Pfarrer und anderer Beneficiaten an, troß der vielfachen gegen diesen Unfug gerichteten Kirchenverbote (z. B. Sext. c. 9. De off. jud. ord. I. 16; Clem. c. un. De suppl. negl. prael. I. 5 etc.). Ja, während des Aufenthaltes der Päpste zu Avignon und besonders zur Zeit des päpstlichen Schisma prätendirten die Päpste selbst ein Recht auf die Verlassenschaft der Bischöfe und höheren Prälaten, und ließen bei den Pfründen, welche sie zu verleihen hatten, die während der Vacatur derselben angefallenen Früchte durch ihre Commissarien einziehen. Dieß nannte man das Jus deportuum (s. d. A. Abgaben, Bd. I. S. 30). Die Päpste zwar leisteten auf den allgemeinen Concilien zu Pisa (Sess. XXII) und Costnitz (Sess. XLIII) hierauf Verzicht; die Bischöfe aber behaupteten sich theilweise noch lange in diesem abusiven Rechte. Inzwischen wurden seit dem 14. Jahrhunderte die Befugnisse der Cleriker bezüglich ihrer Verlassenschaften durch eine Reihe von Provincialconcilien immer mehr erweitert, und ihnen in der Regel das Recht zugesprochen, auch über den aus ihrem Amtseinkommen erübrigten Rücklaß, und zwar ohne Einhaltung der bei sonstigen Testamenten gesetzlich vorgeschriebenen Formalitäten zu testiren (vgl. z. B. die Statuta Wirceburg. ao. 1298, Colon. ao. 1300, Trevir. ao. 1310, Prag. ao. 1355 etc. bei Hartzheim, Coll. Conc. Germ. T. IV. p. 28. 38. 144. 390). Nur mußten sie der Kirche gewöhnlich einen bestimmten Theil ihres Rücklasses zuwenden, der in manchen Diöcesen unter dem Namen Ferto vorkam (Statuta Argent. ao. 1435, Basil. ao. 1502, al.). Auch bedurfte das Testament eines Clerikers regelmäßig der bischöflichen Bestätigung (Stat. August. ao. 1567; Prag. ao. 1605, Osnabrug. ao. 1628; bei Hartzheim l. l. T. VII. p. 104, T. VIII. p. 760, T. IX. p. 73), wofür dann eine bestimmte Confirmationstaxe (ein, zwei, fünf Procent; daher nummus centesimus, quinquagesimus, vigesimus etc.) aus der Verlassenschaft erhoben wurde. War ein Geistlicher ohne Testament verstorben, so fiel gewöhnlich das Patrimonialvermögen des Defuncten seinen Verwandten, das übrige dem Bischofe ad pias causas an; war aber auch kein Intestat- oder Notherbe vorhanden, so wurde nach Abzug der dem Bischofe herkömmlich gebührenden Quota funeralis oder Portio canonica (s. d. A. Abgaben, Bd. I. S. 34) der ganze Nachlaß der Kirche, an der er angestellt war, zugewendet, oder zwischen der Kirche und den Armen getheilt (s. d. A. Intestaterbfolge, Bd. V. S. 679 f.). Auch das Ratum, was der geistliche Erblasser an seinem Amtseinkommen im letzten Jahre bis zur Zeit seines Todes bereits verdient, aber noch nicht bezogen hatte, fiel in der Regel an dessen Erben (s. d. A. Annus deservitus, Bd. I. 259 f.); ja nicht selten wurde noch das ständige Diensteinkommen eines Monats, eines

Vierteljahres ꝛc. vom Tage des erfolgten Todes an der Erbmasse zugutgerechnet (s. d. A. Sterbjahr ꝛc., Bd. X. S. 364), und den Erben eines Stiftscanonikers bisweilen statutenmäßig der Gehalt eines vollen Jahres, das sog. Gnadenjahr (s. d. A. Annus gratiae, Bd. I. S. 260) bewilliget. In allen diesen Beziehungen waren jedoch die besonderen Bestimmungen der verschiedenen Diöcesen und die Capitelstatuten der Stiftskirchen maßgebend. — II. Jetzige Praxis. Heutzutage ist die volle auch auf das erworbene geistliche Amts- oder Diensteinkommen sich erstreckende Testirfreiheit der Weltgeistlichen überall in Teutschland staatsgesetzlich ausgesprochen (s. diesen Art.). Nur sind auch die geistlichen Erblasser, gegen das frühere gemeine Recht, in der Regel an die landesgesetzlichen Formalitäten der Testamentserrichtung gebunden, wenn ihnen nicht besondere Privilegien zur Seite stehen, wie z. B. in der Erzdiöcese Bamberg (s. Bamberger Statutarrecht und das Instructionale Bambergense p. 407), oder in der Diöcese Hildesheim (Klinkhardt, das Recht der Hildesheimer kath. Geistlichen ꝛc. Hildesheim 1838. 8). Eine gesetzliche Verpflichtung der Cleriker, in ihren letztwilligen Dispositionen einen bestimmten Theil ihrer Verlassenschaft dem Bischofe ad pias causas zur Verfügung zu stellen, und ihre Testamente und Vermächtnisse von demselben gegen Entrichtung einer gewissen Taxe bestätigen zu lassen, gründet sich da, wo sie überhaupt noch besteht, auf particularrechtliche Bestimmungen. In einigen östreichischen Diöcesen wird von dem Nachlaß eines jeden bepfründeten Geistlichen ein — übrigens höchst unbedeutender — Beitrag zur besseren Dotirung des Diöcesanclericalseminars gefordert, wenn er dasselbe nicht ohnehin mit einem kleinen Vermächtnisse bedacht hat. So soll in Niederöstreich zu diesem Zwecke aus der Erbmasse eines einfachen Beneficiaten 1, eines Pfarrers 3, eines Domherrn 6, eines Dignitars oder Generalvicars 12 fl. C.-M. entrichtet werden (Hofkzldecr. v. 18. Juli 1808). In Preußen bestehen keine besonderen Bestimmungen hinsichtlich der geistlichen Verlassenschaften; nur da, wo Provinzialgesetze oder vom Staate gebilligte Statuten der Kirche ein Erbrecht auf einen gewissen Theil des aus den geistlichen Amtseinkünften erübrigten Rücklasses beilegen, hat es dabei sein Bewenden (Pr. Allg. L.-Recht Th. II. Tit. 11. § 101). In Bayern sind die in einzelnen Diöcesen unter verschiedenen Namen bereits herkömmlichen Abzüge aus den geistlichen Verlassenschaften an die betreffenden bischöflichen Curien und beziehentlich für die berechtigten kirchlichen Anstalten, namentlich die Forterhebung der sog. portio canonica oder quota funeralis in den Diöcesen Passau, Regensburg, Eichstädt, Würzburg; des Mortuariums in der Diöcese Augsburg, dann des fertum und nummus centesimus in den vormals Mainz'schen und Fulda'schen Theilen der jetzigen Diöcese Würzburg unbeanstandet (Allh. Verord. v. 5. Juli 1841). Auch in Würtemberg wird noch jetzt von dem Nachlasse eines Geistlichen das Mortuarium erhoben (Lang, Samml. der Würtemb. Verord. S. 441). Im Großherzogthume Sachsen dagegen ist die vormals aus dem Rücklasse bepfründeter Geistlichen an das Vicariat zu Fulda unter dem Namen Ferto zu leistende Geldabgabe ausdrücklich aufgehoben (Edict v. 7. October 1823. § 36). Ebenso sind in Nassau die früheren Abzüge von geistlichen Hinterlassenschaften, namentlich der nummus quinquagesimus, des Ferto etc. abgeschafft; dafür aber muß jetzt aus der Erbmasse eines jeden katholischen Pfründebesitzers eine von 25 fl. in fünf Abstufungen bis zu 200 fl. aufsteigende Summe an den Centralkirchenfond entrichtet werden (Edict v. 9. Oct. 1827. § 1. nr. 11). Was heutzutage bezüglich des Rücklasses der ohne Testament verstorbenen Geistlichen gilt, bestimmen überall die Partikularrechte. Darüber, sowie bezüglich des sog. Dienstratums und der hie und da durch Gesetz oder Herkommen bewilligten Nachfristen vergleiche man die bereits oben allegirten Specialartikel: Annus deservitus, Annus gratiae, Intestaterbfolge, Sterbjahr ꝛc. [Permaneder.]

Verlassung, bösliche (malitiosa desertio), nennt man die einseitig und mit absichtlicher Hintansetzung der ehelichen Pflichten erfolgte Entfernung eines Ehegatten von dem Andern. Sie gilt bei den Protestanten als ein Grund den böslich verlassenen Gatten seinerseits von der Verpflichtung zur ehelichen Gemeinschaft zu entbinden und auf sein Begehren die Ehe gänzlich zu lösen, wenn er selbst dazu keine gerechte Ursache gegeben und der andere Theil, trotz der gerichtlich an ihn ergangenen Aufforderung, sich der Rückkehr beharrlich geweigert hat. Die älteren protestantischen Canonisten berufen sich dabei auf 1 Corinth. 7, 15. („Will aber der Ungläubige sich scheiden, so mag er sich scheiden; denn nicht gebunden ist der Bruder oder die Schwester in solchem Falle, sondern im Frieden hat uns Gott berufen"). Sie wollen hierin einen Beweis finden, daß Christi Ausspruch vom Rechte zur Scheidung im Falle des Ehebruchs nicht buchstäblich zu nehmen, sondern auf alle Fälle, wo das Gesetz der Ehe von einem Theile wesentlich verletzt worden, auszudehnen und im Sinne gänzlicher Lösung des Ehebandes zu verstehen sei (J. H. Boehmer, J. E. P. Lib. IV. Tit. XIX. § 30). Die Neueren stützen sich auf den historischen Zustand, wie er sich (mißbräuchlich) zwischen dem vierten und achten Jahrhundert, besonders im Orient gebildet hatte. (K. F. Eichhorn, Grundsätze des Kirchenrechts, II. 471 ff. Vgl. Moy, das Eherecht der Christen *rc.* I. S. 120 ff. und S. 278 ff.). Es hat sich bei ihnen für solche Scheidungsfälle durch Gesetzgebung und Praxis ein eigenes Verfahren, der sog. Desertionsproceß ausgebildet. Hiernach wird, wenn der Aufenthalt des entwichenen Ehegatten bekannt ist, diesem die Rückkehr zur ehemaligen Gemeinschaft bei Geld- und Gefängnißstrafe aufgegeben, nach deren fruchtloser Erschöpfung, gewöhnlich auf den Antrag des Klägers, nach der Praxis einiger Gerichte aber auch ohne diesen die Scheidung ausgesprochen wird. Wenn dagegen der Aufenthalt des Entwichenen unbekannt ist, so wird eine öffentliche Ladung zu einem Verhandlungstermine unter dem Präjudiz erlassen, daß der Beklagte im Falle des Außenbleibens der böslichen Verlassung für schuldig erklärt und die Ehe getrennt werden soll. Erscheint derselbe nicht, so erfolgt dann durch Contumacialerkenntniß die Scheidung. Zur Begründung der Klage wird jedoch erfordert, daß die Abwesenheit des Verklagten bereits eine längere, in den Gesetzen verschieden bestimmte Zeit gedauert habe und daß der Kläger durch obrigkeitliches Zeugniß die Abwesenheit des Verklagten und die Ungewißheit seines Aufenthalts nachweise, auch die Fruchtlosigkeit seiner eigenen Nachforschungen durch Zeugnisse oder einen sog. Diligenzeid (s. d. A. Eid. III. 469) bescheinige. Die Entscheidung kommt regelmäßig dem Consistorium zu, unter welchem der Kläger steht. Ueber die Wirkungen der Scheidung hinsichtlich des Vermögens bestimmt das bürgerliche Recht (A. L. Richter, Lehrb. des kathol. und evang. Kirchenrechts Bd. V. Cap. IV. § 269. Lippert, Annalen des K.-R. I. Heft S. 101. Müller, Lexikon des K.-R. v. Desertio malit.). Neuere katholische Canonisten erkennen die bösliche Verlassung auch für Katholiken als einen rechtmäßigen Grund zur Absonderung (des unschuldigen Theiles) auf bestimmte oder unbestimmte Zeit (Lippert, a. a. O. Müller's Lexikon a. a. O. Permaneder, Handbuch des gemeingültigen kathol. K.-R. § 664). Den älteren Canonisten ist diese Ansicht fremd, und sie läßt sich auch mit dem Geiste der kirchlichen Vorschriften über Ehe und Ehescheidung nicht vereinigen, es sei denn, daß mit der böslichen Verlassung Ehebruch oder Abfall vom Glauben verbunden sei; denn außer diesen Fällen darf der katholische Ehegatte dem wie immer sich verfehlenden anderen Theile die eheliche Gemeinschaft nie verweigern, ausgenommen wenn er dabei Gefahr seiner Seele, seines Lebens oder seiner Gesundheit zu laufen hätte. [v. Moy.]

Verläumdung, s. Ehre.

Verleihung, s. Collation und Collationsrecht.

Verlöbniß, s. Eheverlöbniß.

Verlobung Mariä, s. Mariä Verlobung.

Vermächtnisse, s. Letztwillige Verfügungen.

Vermessenheit, s. Tugenden, göttliche.

Vernunft. Vernunftglaube, Rationalismus. Die Bedeutung von Vernunftglaube und Rationalismus ist nicht durch die Bezeichnung, sondern durch den Gebrauch in der Weise bestimmt, daß man sie in einen negativen Gegensatz gegen den positiven oder Offenbarungsglauben bringt und entweder das Princip, als welches sich die menschliche Vernunft ausschließlich bei der Bestimmung, was zu glauben sei, behauptet, oder das dadurch Abgeleitete, die Religionslehre des Rationalismus, darunter begreift. Seine historische Erscheinung hat der Rationalismus in der Kantischen Aufklärungsperiode, deren Mittelpunct die Kantische Philosophie bildet, zwar nicht gerade dem Inhalte, aber dem Geiste nach, welcher nämlich sich gegen jede objective Wahrheit negativ-kritisch in der Weise verhält, daß das Objective an sich nicht erkannt, und nur insoferne es mit dem Begehrungsvermögen oder der practischen Vernunft zusammenhängt, erschlossen werden kann. Seinem Geiste nach reicht aber der Rationalismus sowohl nach Inhalt, als nach seinem Principe weiter, indem er nicht nur die positive, sondern auch die Naturreligion aufhebt und in seiner Begründung auf einem negativen Erkenntnißprincipe, wie es bei Kant der Fall ist, gründet. Er hängt wesentlich mit dem Deismus und Naturalismus, mit dem Pantheismus und Atheismus, sowie mit dem Empirismus der Natur und des Gefühles und der negativen Vermittlung zusammen. Um den Rationalismus allseitig zu bestimmen, haben wir das Verhältniß der Vernunft im Systeme der religiösen Bezüge, das Princip des Rationalismus im Zusammenhange mit den philosophischen Principien und den religiösen Inhalt desselben in Bezug auf die natürliche und positive Religion zu erwägen. — I. Der Mensch, zur Lebens- und Liebegemeinschaft mit Gott, d. h. zur Religion und zu der daran geknüpften Seligkeit berufen, bedarf einer beständig fortdauernden Einwirkung, der Gnade von Seite Gottes, um sich entweder zur religiösen Gemeinschaft, wenn sie nicht besteht, zu erheben, oder um die bestehende zu erhalten, zu befestigen und zu vollenden. Diese Gnade wirkt auf die menschliche Persönlichkeit erleuchtend, antreibend, bekräftigend und beseligend und die menschliche Natur mit Gott verähnlichend; sie setzt, wie sich von selbst versteht, die natürliche Existenz des Menschen und seine beständige Erhaltung im Dasein von Seite Gottes voraus. Allein um mit Hilfe der Gnade, welche man eigentlich zum Unterschiede von den äußeren Mitteln und den Gaben der Natur so nennt, auch seinerseits seine Liebe zu Gott bethätigen zu können, muß er von seiner Stellung und Verpflichtung zu und gegen Gott eine wahre Erkenntniß und unerschütterliche Gewißheit besitzen. Diese Erkenntniß konnte dem ersten Menschen nur Gott durch das Wort mittheilen, und diesen göttlichen Unterricht nennen wir im eigentlichen Sinne Offenbarung, und unterscheiden diese Offenbarung durch das Wort von jener durch das Schöpfungswerk. Die eigentliche Offenbarung theilt sich in die Uroffenbarung im Paradiese, in die an die Patriarchen und Moses und endlich in die christliche. Diese objectiv göttliche Vermittlung der religiösen Wahrheiten muß sich aber in der ganzen Geschichte ungetrübt und unverkürzt erhalten, soll der Zweck der Offenbarung nicht vereitelt werden. Diese Reinerhaltung der göttlichen Lehre geschieht durch von Gott eingesetzte Stellvertreter. Unter der Naturreligion versteht man im Gegensatze zur positiven jene, welche sich auf die Uroffenbarung Gottes und auf die Betrachtung des Schöpfungswerkes gründet. Diese primitive Religion, welche von Seite Gottes noch nicht vollendet war und erst im Christenthume ihre Vollendung und Erfüllung erlangte, hatten die Patriarchen in ihrer Reinheit; sie verlor sich aber in dieser Reinheit bei den Heiden und zwar um so mehr, als sie von dem jüdischen Volke abgeschnitten waren. — 1) Hier fragt es sich nun um die Stellung des Menschen zu dieser göttlichen Offenbarung. Unter der Vernunft

hat man das ganze Erkenntnißvermögen, nicht das Höchste allein im Unterschiede vom Verstande, zu verstehen, und es ist zu bestimmen, wie sich die Vernunft zu der Offenbarung verhält. Da der Mensch nur von Außen, durch das Wort angeregt, zur Sprache und nur durch den Umgang mit Menschen zur Bildung gelangt, so müssen wir schließen, daß der Mensch urbeginns von Gott selbst belehrt werden mußte. Ist aber der Mensch, der sich zwar in der menschlichen Gesellschaft befindet, aber abgeschnitten von jeder positiven Offenbarung dem Pantheismus und Polytheismus huldigt, im Stande, zur wahren Naturreligion zu gelangen? Ja, antwortet uns das alte und neue Testament; der Mensch hat noch Kraft genug, durch die Betrachtung des Schöpfungswerkes sich zu Gott zu erheben. Dieser Glaube heißt auch Vernunftglaube, fällt mit dem Inhalte der Naturreligion zusammen und bildet die Grundlage für den positiven Glauben im Judenthume und Christenthume. Daraus erhellt auch die Stellung des Vernunftglaubens, der Naturreligion, zur christlichen; denn jener Glaube, welcher sich ausschließend gegen das Christenthum verhält, und jene Vernunfteinsicht, welche eine negative Stellung zu der absoluten oder christlichen Religion einnimmt, kann auch an sich nicht wahr sein. Wie aber die Naturreligion auf die absolute hinweist, so ist auch die Vernunft des Heiden und Juden darauf angewiesen, die Vollendung zu suchen, und sie vermag zwar nicht das Factum als Factum vorauszubestimmen und die christlichen Wahrheiten aus sich allein zu erkennen, wohl aber, im Zusammenhange mit der vorhergehenden Offenbarung, einerseits das eingetretene Factum der vollendeten Offenbarung aus den Erscheinungen zu bestimmen und andrerseits die christlichen Wahrheiten als die Vollendung von jenen der Naturreligion zu erfassen. — 2) Darnach läßt sich auch das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung unschwer bestimmen. Unrichtig und einseitig ist dieses Verhältniß erfaßt, wenn man unter der Offenbarung allein die christliche versteht und ihr die Vernunft als Quelle der Naturreligion gegenüberstellt. Denn auch die Naturreligion ruht auf der Uroffenbarung, wovon sich getrübte Ueberlieferungen bei den Heidenvölkern erhalten haben. Daher kann auch der Gegensatz zwischen Vernunft und Offenbarung nicht so bestimmt werden, daß dort die Vernunft aus sich allein, hier aber nur die Offenbarung die religiöse Wahrheit vermittle; denn selbst zur Erkenntniß der christlichen Offenbarung bedarf es der Vernunft. Vielmehr hat die Offenbarung in der vorchristlichen und christlichen Religion überall die erste Stelle, und es fragt sich nur, wie sich der Mensch, welcher nur getrübt die beiden Offenbarungen besitzt, vermöge seiner natürlichen Vernunftbefähigung dazu verhalte, ob er in dieser Stellung, wo er den Glauben und die Authorität nicht anerkennen kann, zur wahren Erkenntniß zu gelangen vermöge. Hinsichtlich der vorchristlichen Religion steht es fest, daß der Mensch die Fähigkeit besitze, zum Glauben an den lebendigen Gott, die Weltschöpfung u. s. w. zu gelangen; aber auch Jener, welcher irrige Begriffe vom Christenthume besitzt, das Ansehen der Kirche verwirft, muß die Mittel besitzen, in den Besitz der wahren Erkenntniß des Christenthumes zu gelangen. Wie die Vernunft an dem Schöpfungswerke dort sich zur Erkenntniß des wahren Gottes erhebt, so bieten ihr hier die Erscheinungen des Christenthumes die Mittel an die Hand, zum wahren Christenthume zu gelangen. Sonach ist das Verhältniß der Vernunft zu der natürlichen und christlichen Religion dasselbe; denn die Offenbarung geht dort, wie hier als wesentliche Bedingung der Erkenntniß von Seite des Menschen voran. Die Frage aber, ob der Mensch, auf dem außerchristlichen Standpuncte stehend, aus sich die christlichen Wahrheiten zu erkennen vermöge, ist eine ganz andere, und sie beantwortet sich dahin, daß in der vorchristlichen Religion die Weissagung auf einen Erlöser, bei den Juden ungetrübt, bei den Heiden getrübt, und mit dem Mysterium der Incarnation, welche ohne die christliche Trinität nicht denkbar ist, auch jenes von der göttlichen Dreipersönlichkeit enthalten ist. Weil die vorchristliche Religion

mit der christlichen als der vollendeten oder absoluten zusammenhängt, darum ist sie die Vorbereitung dazu, und das Christenthum ist wenigstens seinem Inhalte nach nicht als ein bloßes Factum aufzufassen. Da aber die Erlösung nur in Folge des Factums der Incarnation sich vollzieht, darum muß diese frohe Botschaft allen Völkern verkündet werden, welche durch die Naturreligion darauf vorbereitet sind und zwar in dem Grade, als sie dieselbe rein bewahrt haben. So ist auch hier, trotz der Naturreligion als einer Vorbereitung, die objectivgöttliche Vermittlung das der Erkenntniß des Menschen vorangehende Moment (fides ex auditu). Das zweite Moment ist die Erkenntniß von Seite des Menschen, woran als drittes der Glaube oder die Anerkenntniß der Offenbarung, sowie die aus diesem Glauben hervorgehende tiefere Erkenntniß sich anschließt. Wie also der göttliche Unterricht der menschlichen Erkenntniß vorangeht, so geht die menschliche Erkenntniß der menschlichen Anerkenntniß oder dem Glauben des göttlichen Wortes, sowie von da an der Glaube der tieferen Erkenntniß voran. Der Glaube ist demnach die nothwendige Bedingung zum Fortschreiten in der Erkenntniß und hat zur Voraussetzung die primitive Erfassung des Glaubensobjectes, sowie zur Nachsetzung die tiefere Erfassung. Bei dieser Vermittlung von Seite des Menschen bedingt die Erkenntniß und Anerkenntniß Gottes jede andere Vermittlung; denn weil der Mensch an Gott glaubt, so muß er auch an sein Wort und seine Offenbarung glauben; aber wie eine der Entwicklung nach niedere Stufe der Erkenntniß die Basis für eine höhere ist, so wirkt auch der Offenbarungsglaube, die später vermittelte Erkenntniß, wiederum auf die Grunderkenntniß zurück. Die Offenbarung, die primitive und christliche, tritt dem Menschen als ein Ganzes gegenüber mit der Aufforderung, ihr unbedingten Glauben zu schenken. Dieses ist im Christenthume der Fall. Der Mensch wird belohnt, daß er frei und für ein anderes Leben bestimmt ist u. s. w.; daß er mit Sünde beladen, aber einen Erlöser habe u. s. w. Und weil er diese Wahrheiten in sich als dem Gegenpole begründet findet, so ist er schon seiner Natur nach zur Anerkenntniß jener vorgehaltenen Lehren hingetrieben, wenn auch nicht dazu gezwungen, weil der Glaube ein freiwilliger Act ist. Die Offenbarung und der von Gott unmittelbar oder mittelbar kommende Unterricht begründet die menschliche Erkenntniß, wie diese den Glauben an die Offenbarung; aber auch umgekehrt führt die vom Menschen gewonnene Erkenntniß von Gott und der Creatur nebst ihrem Wechselverhältnisse dazu, die göttliche Offenbarung ist nach rückwärts gegründet auf den Glauben an Gott als den sich Offenbarenden und erscheint nach vorwärts als höchste Authorität, welche unbedingten Glauben und unbedingte Unterwerfung fordert. Die menschliche Vermittlung beginnt mit der Erkenntniß, schreitet zur Anerkenntniß des Geoffenbarten fort und strebt auf dem Grunde dieser Anerkenntniß zur tieferen und speculativen Erfassung des Geglaubten hin. Die menschliche Vermittlung ist daher eine doppelte, eine primitive, welche mit der Vernehmung der Offenbarung beginnt, mit der Erkenntniß, daß sie wahr sei, sich fortsetzt und mit der Anerkenntniß des Vernommenen sich vollendet. Oder es stützt sich diese primitive Vermittlung auf die Betrachtung der Erscheinungen, welche mit der ersten oder christlichen Offenbarung zusammenhängen, und schreitet so bis zur Erkenntniß und Anerkenntniß fort. Diese zweite Art der Vermittlung, welche in der ersten mitbegriffen ist, ist nicht für Alle möglich und geboten. Die zweite menschliche Vermittlung beginnt auf dem Grunde des Glaubens, der durch die erste Vermittlung gewonnen wurde, und besteht in dem Streben, das Geglaubte zum Verständnisse zu erheben: Credo, ut intelligam. Wie es sich von selbst versteht, ist diese speculative Vermittlung nicht geboten und zum Glauben nicht nothwendig, obwohl sie zur Vertheidigung und Bestärkung im Glauben dient. — 3) Hieraus ergibt sich von selbst die Stellung der Vernunft zur Offenbarung als eine untergeordnete und in sich selbst begründete, aber darum nicht absolute und höchste. Die entgegen-

gesetzten Irrthümer sind: die Lehre, daß die Offenbarung, die Authorität, der Glaube nicht das höchste, sondern das einzige Erkenntnißprincip ist, eine Lehre, welche zum Pantheismus führt, und sodann diese, daß die menschliche Vernunft die höchste und einzige Norm bei der Entscheidung über die religiösen Wahrheiten ist. Dieses ist der Rationalismus, welcher im Principe pantheistisch ist. Ebenso irrthümlich ist die Lehre von der gleichen Berechtigung und Authorität der Vernunft, wie der Offenbarung, weil dadurch die Relativität der Vernunft ganz verkannt und ihr das Vermögen zugesprochen wird, entweder aus sich allein, ohne Offenbarung, zu den religiösen Wahrheiten zu gelangen, oder in der Anwendung nie zu irren, so daß es eine doppelte Wahrheit gibt und geben kann. Zwar ist es richtig, daß die richtig geleitete Vernunft niemals irrt, und sich Wahrheit und Sicherheit verschaffen kann; aber der letzte Beweis dafür liegt nur in der Uebereinstimmung mit den natürlichen und positiven Wahrheiten der Religion. So kann eine Lehre, welche die menschliche Freiheit aufhebt, nie eine wahre und überzeugende sein, weil sich der Mensch unmittelbar als frei begreift. Es kann also auch eine positive Religion, welche die Freiheit aufhebt, nicht die wahre sein, weil das Spätere dem Ersteren nicht widersprechen kann. Gestützt auf diese Uebereinstimmung und die darin liegende Sicherheit prüft die Vernunft die falschen Religionen, was sie nicht vermöchte, wenn die Authorität und die Offenbarung das einzige Criterium wären. Denn mit demselben Rechte, als der Christ, gestützt auf die Offenbarung allein, die wahre Religion zu besitzen behauptet, kann der Heide mit Berufung auf die Authorität seiner Offenbarung im Besitze der Wahrheit zu sein behaupten, ohne daß der Christ den Heiden von der Wahrheit seiner Religion zu überzeugen vermag, weil er keine anderen Gründe, als die der Authorität nach jenem Principe anführen kann. Es ist aber kein Widerspruch, wenn hier von den Vernunftbeweisen die Anerkennung der Offenbarung abhängt; denn sie verhalten sich zu ihr nicht negativ. Die Offenbarung selbst bietet in der primitiven Vermittlung Sachgründe dar, welche der Mensch sich nur anzueignen und näher zu begründen hat, um jede falsche Religion zu widerlegen und die innigste Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen zu gewinnen. Hat aber der Mensch diese Ueberzeugung sich erworben, so schützt sie ihn vor dem Rationalismus, welcher die Vernunft zum einzigen und höchsten Principe erhebt und daher die Offenbarung negirt oder nur das anerkennt, was er als wahr nach seinen negativen und subjectiven Gründen erkennt. Kann man diesen Rationalismus, der sich auf die Offenbarung bezieht, den theologischen nennen, so muß die Stellung der Vernunfterkenntniß zu jedem Objecte der philosophische oder universale Rationalismus heißen. Der theologische hängt von dem philosophischen ab und muß daher weiter verfolgt werden, als bis zur Offenbarung. Es gibt aber, wie es sich von selbst versteht, einen wahren und falschen Rationalismus, wie einen wahren und falschen Vernunftglauben, obwohl man gewöhnlich darunter den falschen Rationalismus in der Kantischen Periode versteht. Die Kirche, welche ein wesentliches Interesse an der Verhältnißbestimmung der Vernunft zur religiösen Wahrheit hat, hat die Einheit der Wahrheit und Wissenschaft gegen die Trennung der Vernunfterkenntniß von der religiösen Wahrheit und gegen ihre exclusive Stellung vertheidigt, indem sie die Lehre verwarf, es könne in der Philosophie etwas wahr sein, was in der Offenbarung oder Theologie falsch ist, und indem sie feststellte, in einem solchen Falle, wo ein Widerspruch entstehe, sei die Vernunfterkenntniß falsch. Das Decret der V. Lateransynode lautet: Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati fidei contrariam omnino falsam esse definimus. Gegen die negative und exclusive Authoritätslehre des Lamennais und Bautain, wie gegen die negative und exclusive Stellung der Vernunft zur Offenbarung nach Hermes in der neuesten Zeit und des Abälard im Mittelalter erhob die Kirche entschiedene Einsprache, wodurch sie die Interessen des Glaubens ebenso sehr, wie jene der

Vernunft wahrte; denn nur der Mißbrauch, nicht der rechte Gebrauch der Vernunft ist verpönt (Utrique errant, sagte Gregor XVI. mit Rücksicht auf Bautain und Hermes, et ii, qui omnia tribuunt fidei, rationi nil relinquunt, et ii, qui omnia vindicant rationi, fidei nihil reliquum facientes). Zu letzterem fordert die Kirche geradezu auf, indem sie Jene, welche das Christenthum gegen innere und äußere Feinde vertheidigten, besonders auszeichnete, und eine Widerlegung der antichristlichen Lehren nicht nur für möglich, sondern auch für nothwendig erklärte. — II. Nachdem wir aus dem Wesen der Religion das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung entwickelt haben, müssen wir weiter auf Seite der philosophischen Vermittlung den Rationalismus nach seinem Principe und seiner Stellung in der theologischen Wissenschaft würdigen. Wegen der Einheit der Wissenschaft kann der theologische Rationalismus von dem philosophischen nicht wesentlich verschieden, vielmehr wird er nichts Anderes sein, als die Uebertragung des philosophischen Rationalismus auf das theologische Gebiet. Rationalismus drückt an sich nichts Irrthümliches aus, vielmehr bezeichnet er, allgemein genommen, die Wissenschaft, welche das Object dem inneren Zusammenhange nach darstellt, und entspricht dem Idealismus, welcher, universal gefaßt, nichts Anderes, als die Darstellung des Realen bezeichnet. Wie Sage und Sache (reor, ratio und res) innig verwandt sind, so ist auch jener Rationalismus (jene Sage, Aussage) ein wahrer, welcher der Sache entspricht. Das falsche Vernunftwissen, welches man Irrationalismus, unvernünftiges Wissen nennen sollte, kann also nur jenes sein, welches der Wirklichkeit widerspricht; und ist von einer Theorie und einem Systeme die Rede, so muß bereits im Principe die rationalistische Abirrung vorliegen. — 1) Wenn nun der theologische Rationalismus von dem philosophischen, als dem allgemeinen, bedingt ist, so können wir nicht besser ihre principiale Gleichheit darlegen, als wenn wir die Abweichung der Neuzeit von der hergebrachten Stellung der Philosophie zu der Religion und zu allen Objecten in Erwägung nehmen. „Das Jahrhundert der Reformation", sagt F. Baur in seinem Werke: Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, III. Bd. S. 466, „ist auch der Beginn einer neuen Epoche der Philosophie, und es kommt vor allem darauf an, das Verhältniß dieser beiden, von verschiedenen Puncten ausgehenden, und ihre eigenen Sphären durchlaufenden, aber gleichwohl in der engsten Beziehung zu einander stehenden und sich immer näher berührenden Bewegungen richtig aufzufassen. Wie die Reformation die Befreiung des religiösen Subjects von der Auctorität der Kirche und der Tradition war, oder die Spaltung des Dogma in den Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, weil das religiöse Subject gegen Voraussetzungen, welche ihm nicht mehr als absolute Wahrheit gelten konnten, sich nur protestirend verhalten konnte, so konnte die neue Epoche der Philosophie nur dadurch beginnen, daß sich die Philosophie von der Theologie, mit welcher sie bisher auch völlig verschlungen und zusammengewachsen war, losriß, und sich zu ihr in einen Gegensatz setzte, welcher mit dem religiösen Gegensatze des Katholicismus und Protestantismus die größte Analogie hat, und nur darin von ihm verschieden ist, daß die Philosophie, um ihr Princip in sich selbst zu haben, auch die Voraussetzungen fallen lassen muß, von welchen die Theologie oder das religiöse Interesse, ohne in Widerspruch mit sich selbst zu kommen, sich nicht trennen kann. Der Proceß des Geistes selbst aber, durch welchen der eine wie der andere Gegensatz entstund, ist hier wie dort derselbe, die Emancipation des Subjects, von einer äußern Auctorität, von welcher er frei werden muß, um zu sich selbst zu kommen, und sich der ganzen Innerlichkeit seines Wesens bewußt zu werden." Dieses heißt, auf einen kurzen Ausdruck gebracht: Wie die Reformation sich von der Authorität der Kirche lossagte und die freie Forschung zum ersten Principe erhob, wodurch der theologische Rationalismus entstand, so bildete sich der philosophische dadurch, daß der Geist, jede

primitive Gewißheit wegwerfend, Alles aus sich, ohne Beziehung auf die Welt der Objecte, zu erforschen suchte. Bekanntlich ging Descartes, um einen ersten gewissen Satz zu finden, von dem Zweifel an Allem, was er bisher für gewiß hielt, an der Existenz der Naturdinge und des Leibes, an der Gewißheit der mathematischen Wahrheiten und an der Existenz Gottes aus und behauptete, daß, wenn man alles dieses bezweifeln könne, man doch jederzeit die eigene Existenz zugeben müsse. Daher der Satz: Cogito, ergo sum, in welchem offenbar kein Princip, sondern nur eine unumstößliche Wahrheit ausgesprochen sein kann. Aber, wenn man den Zweifel an allem Objectiven zum Principe macht, so kann auch der Satz: Ich denke, so bin ich, oder die Selbstgewißheit gegen das Denken und Zweifeln, weil damit eine außer dem Denken liegende Realität behauptet würde, sich nicht behaupten. Es bleibt also nur das von allem objectiven Inhalte entleerte Denken zurück; daher setzt selbst Descartes den Geist schon identisch mit cogitatio, und nach Spinoza hat der Satz: Cogito, ergo sum, nur den Sinn: Cogitans sum; d. h. nur der Gedanke ist Ich oder Selbstheit, wie Fichte behauptete. Das Hegel'sche reine, d. h. völlig leere Denken ist hiemit schon gegeben. In der Verirrung kann nicht mehr weiter gegangen werden, weil hiemit das Wesen des Erkennens und Denkens selbst aufgehoben ist, und somit liegt in diesem Grundirrthume der philosophische Rationalismus. Es begreift sich von selbst, daß eine solche negative, durch und durch irrige Speculation auch mit den Offenbarungswahrheiten nicht zusammenstimmen kann, wogegen selbst eine kirchliche Gesinnung nicht zu schützen vermag. Dagegen muß aber die positive Philosophie mit der Religion harmoniren. Zunächst ist festzuhalten, daß es kein leeres Erkennen geben kann, weil das Erkennen und Wissen und Denken, wie ihre Erscheinung im Worte und in der Zeichensprache beweist, nur dieses ist, soferne ihm etwas entspricht, wovon es die Darstellung oder das Bild ist. Erst aus dem Zusammenhange mehrerer solcher Erkenntnißelemente entsteht ein Ganzes, worin sich Wahrheit oder Irrthum abdrückt, jenachdem das Einzelne sich gegenseitig entspricht oder widerspricht. Ist nun das Erkennen kein leeres, so muß ihm auch eine Realität entsprechen, einerseits nach dem Subjecte des Erkennens, dessen Accidenz es ist, und andrerseits nach dem Objecte, welches dem erkennenden Subjecte gegenübersteht, und womit es in der Wirklichkeit zusammenhängt. Damit ist bereits eine vom Erkennen unabhängige Welt und ein ihr entsprechender Zusammenhang, somit eine Wirklichkeit anerkannt, die vor dem Denken sich nicht mehr in Nichts, in den leeren Begriff auflösen kann, sondern welche die Grundwahrheit bildet, welcher keine spätere Speculation widersprechen kann. Von Seite der wahren Philosophie erscheint es daher als höchst irrthümlich, nichts für wahr gelten zu lassen, an Allem zu zweifeln, ehe man es als nicht anders sein könnend erkannt hat, da vielmehr gerade die Ueberzeugung, daß es eine objective Wahrheit, eine Welt außer dem Gedanken gibt, der Grund ist für die speculative Erforschung des objectiv Gegebenen, also nicht erst Zuerzeugenden. Auf dem Grunde dieser Urgewißheit und primitiven Erkenntniß die Forderung zu stellen: daß Alles speculativ erfaßt werden soll, ist nicht gegen die Wahrheit und gegen die Religion, weil hier die ursprüngliche Gewißheit als maßgebend angenommen wird. Die Behauptung der negativen Speculation: Alles aus dem Geiste allein und schlechthin a priori zu erforschen, enthält ohnehin einen Widerspruch, weil der Geist nur von dem empirischen Wissen aus zum speculativen fortschreitet und sich selbst nicht ohne die Unterscheidung von Gott und von der Natur erfaßt. Das zu erforschende Object, gehöre es der Außenwelt an, wie die Natur, oder der Innenwelt, wie die Sprache, ist gegeben und wird nicht erst erzeugt, und wenn einige Objecte, wie die Sprache, entstehen, so müssen sie theils schon vorhanden sein, theils muß auch das Entstehen selbst speculativ erfaßt werden. Das negativapriorische Wissen ruht also auf der Trennung des Inhaltes und der Form. Behauptet man dagegen, es gehöre zum Wesen

der Philosophie, voraussetzungslos zu beginnen, so unterscheiden wir eine solche Voraussetzungslosigkeit, welche sich auf die Objecte, wie sie im primitiven und empirischen Erkennen enthalten sind, und eine solche, welche sich auf die speculative Begründung bezieht. Nur in letzterer Hinsicht ist die wahre Speculation voraussetzungslos, aus dem Grunde, weil Alles speculativ erforscht werden soll und die Principien zu dieser speculativen Durchdringung nur durch Speculation gewonnen werden. In ersterer Beziehung gibt es aber keine Voraussetzungslosigkeit; denn der Geist hat die Objecte gegeben und er kann sich davon nicht hinwegwenden. Mit diesen Objecten muß aber auch eine objective Wahrheit und eine empirische Ueberzeugung von ihrer Realität gegeben sein. Wer über die Natur und Sprache philosophiren will, setzt ihre Realität voraus. Der Zweifel an dieser primitiven Erkenntniß, die Forderung, alles bisher für wahr Gehaltene für falsch oder zweifelhaft zu halten, um ohne Vorurtheil philosophiren zu können, charakterisirt das Wesen des negativen Standpunctes in der Philosophie. Dieser negative Standpunct in der Philosophie erzeugt, auf die Religion angewendet, den theologischen Rationalismus. Zunächst wird die Forderung gestellt, jede bisherige Ueberzeugung in der Religion abzulegen und für zweifelhaft zu halten, um sie durch die Vernunfterkenntniß nachher in vollster Sicherheit wieder herzustellen. Descartes zwar beschränkte seinen Zweifel nur auf die speculative Erkenntniß, weil er irrig voraussetzte, es finde zwischen der Philosophie und Religion eine Trennung statt; aber damit hatte er schon auf die Universalität seines Principes verzichtet und mit dem philosophischen den theologischen Rationalismus begründet. Denn was bei Descartes die religiöse Gesinnung verhinderte, den Zweifel auch auf die Religion zu übertragen, das führte im Wesen auf den von der Kirche verworfenen Irrthum: es könne in der Philosophie etwas wahr sein, was in der Theologie irrig sei. Daher mußten Andere, um diese Einheit in der Wahrheit zu retten, den Zweifel und die Negation auch auf die Religion übertragen. Daraus erhellt zugleich die Bedeutung des Cartesischen Zweifels; denn hätte er ihn nicht im strengsten Sinne, sondern nur zum Scheine genommen, so wäre eine solche Beschränkung nicht nothwendig gewesen. Er sagt nämlich, princ. ph. p. I. n. 3 et 67: Sed haec interim dubitatio ad solam contemplationem veritatis est restringenda. — Praeter caetera autem memoriae nostrae pro summa regula est infigendum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima, esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius, quam proprio nostro judicio, fidem esse adhibendam. Sed in iis, in quibus fides divina nihil nos docet, minime decere hominem philosophum aliquid pro vero assumere, quod verum esse nunquam perspexit, et magis fidere sensibus, hoc est, inconsideratis infantiae suae judiciis, quam maturae rationi. Hierin widerspricht sich Descartes selbst; denn er zweifelte an der Existenz Gottes, obwohl diese die Grundvoraussetzung für die Offenbarung und letztere ohne sie gar nicht zu denken ist. Daher sagt Leibnitz mit Recht von Cartesius, de vera methodo philosophiae et theologiae: Fidei mysteria artificiose declinavit (Cartesius): philosophari scilicet sibi, non theologari propositum esse, quasi philosophia admittenda sit inconciliabilis religioni, aut quasi religio vera esse possit, quae demonstratis alibi veritatibus pugnet. Dem theologischen Rationalismus entgehen wir also dadurch, daß wir die Offenbarungswahrheit als eine schlechthin gewisse, von der Vernunfteinsicht oder speculativen Erkenntniß unabhängige anerkennen, und dem philosophischen dadurch, daß wir eine objective Wahrheit, die vom Geiste zur speculativen und subjectiven Wahrheit ohne Verkümmerung erhoben werden soll, ansetzen, und somit den Zweifel, die Negation und die negativ aprioristische Erkenntniß ausschließen. In Bezug auf den endlichen Geist behaupten wir eine untergeordnete Stellung, soferne er in den freien Acten irren kann, aber nicht irren muß; also vermag er Gottes Dasein, die Welt-

schöpfung, Unsterblichkeit u. s. w. primitiv zu beweisen, das Christenthum aus seiner Erscheinung als die absolute Religion zu erkennen und von der falschen Religion zu unterscheiden, sowie zur speculativ wahren Erkenntniß der Religion unter Anerkennung ihrer objectiven Wahrheit fortzuschreiten. Die Philosophie bleibt also immer die Magd der Offenbarungswahrheit, wie jeder anderen objectiven Wahrheit, und eine gleiche Geltung mit der göttlichen Authorität kann ihr trotzdem, daß der menschliche Geist so gut, als die Offenbarung von Gott stammt, nicht zugesprochen werden, weil die Offenbarung allein unmittelbar, die menschliche und speculative Erkenntniß aber nur mittelbar von Gott stammt. Der menschliche Geist kann, weil er nicht absolut ist, irren, obwohl der Irrthum in der Religion nur in Folge eines Mißbrauches seiner Intelligenz möglich ist. Dieser Mißbrauch bezieht sich aber sowohl auf die natürliche, als auch auf die christliche Religion, und besteht in der Trennung des realen Zusammenhanges im Weltganzen und in der geschichtlichen Fortentwicklung. — 2) Der relative Geist, zur Gemeinschaft mit Gott und zur Seligkeit durch Gott bestimmt, besitzt auch nach dem Falle noch das Vermögen, Gott und seine Beziehungen zu ihm zu erkennen, und zwar unter der Bedingung, daß er selbst an der ihm entweder ungetrübt oder getrübt zukommenden Uroffenbarung intelligent geworden. Aus der Weltbetrachtung erkennt er ihre Beschränktheit und Veränderlichkeit, aus dieser ihre Zeitlichkeit und ihre Genesis durch das absolute Wesen, welches frei, ohne der Welt zu bedürfen, dieselbe so hervorbrachte, daß sie keine Verendlichung seines eigenen Seins und keine Umbildung aus einer ewigen Materie ist. Daran knüpft sich die Nothwendigkeit der Welterhaltung durch einen beständigen Einfluß von Seite Gottes, die Nothwendigkeit der inneren Gnade und der äußeren Belehrung, sowie die unverfälschte Forterhaltung des göttlichen Unterrichtes in Bezug auf das intelligente Geschöpf. Der Rationalismus mißkennt die endliche Natur des Menschen, indem er zwar eine Schöpfung und ein absolutes Wesen als Schöpfer anerkennt, aber die Erhaltung der Geschöpfe durch Gott, die Gnade und Belehrung von Seite Gottes gegen den endlichen Geist in Abrede stellt. — Bei dieser Negation des zwischen Gott und der Welt obwaltenden Rapportes kann man drei Formen des Rationalismus unterscheiden. Die erste Form ist die mystische oder immanent-reale, indem der endliche Geist jede äußere Belehrung und jeden Unterricht als einen überflüssigen und gleichgiltigen verwirft und mit einer vermeintlich inneren Offenbarung zufrieden ist. Diese innere Offenbarung, verschieden von der äußeren durch das Wort, welche im wahren Sinne Offenbarung heißt, besteht entweder darin, daß der menschliche Geist als Geschöpf eine Darstellung, d. h. Offenbarung Gottes ist, oder in einem dunkeln und ahnenden Gefühle, das man der Einwirkung Gottes zuschreibt. Allein was die erstere Bestimmung betrifft, so ist es richtig, daß der Geist als Werk Gottes seinen Schöpfer offenbart; aber etwas Anderes ist diese factische Offenbarung und etwas Anderes die Erkenntniß dieser Offenbarung. Wird Niemand durch sich allein intelligent, so kann auch die bloße Natur nicht ausreichen, um sich zum Schöpfer zu erheben. Die zweite Bestimmung dieser immanenten Offenbarung, wornach sie in einem Gefühle besteht, beweist uns gerade ihre Unzulänglichkeit; denn ein Gefühl bedarf selbst einer Interpretation, die menschliche Freiheit tritt nicht ein, wenn nicht die vollste Erkenntniß vorhanden ist. Die Sprache als Ausdruck dieser Erkenntniß ist ein äußerer Act und so kann auch die Erkenntniß überhaupt nur durch das Wort, durch den Unterricht erzeugt werden. Als Repräsentant dieses Rationalismus kann Jacobi gelten. Die zweite Form ist die naturalistische oder real-emanente, welche darin besteht, daß der Mensch den Anblick der äußeren Natur allein für zureichend hält, um seine Bestimmung zu erkennen. Dabei wird die Nothwendigkeit der Uroffenbarung in Abrede gestellt, da doch gerade das Schöpfungswerk eines Commentares bedarf, welcher nur von einem

bereits intelligenten Geiste geliefert werden kann, um sich zu Gott zu erheben. Diese Richtung, welche in den naturalistischen und sensualistisch-materialen Systemen ihre Wurzel hat, vermag selbst nicht das Dasein der wenn auch falschen Urtraditionen bei den Heiden zu erklären. Die dritte Form ist ein gesteigerter, so zu sagen, ein rationalistischer Rationalismus, der sich auf das inhaltsleere Erkennen, den negativen Begriff, gründet, und der logische oder ideal-immanente genannt werden kann. Der Repräsentant von dieser Art Rationalismus ist Kant. Es wird hier nicht nur die göttliche Belehrung, sondern jede von Außen kommende Anregung und selbst jede inhaltliche Erkenntniß durch die Annahme aufgehoben, der Geist sei nur im Besitze apriorer, d. h. ganz ohne Erfahrung entstehender Begriffe und Erkenntnißformen, und er vermöge nicht die Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinung zu erkennen. Die Erscheinung selbst aber hat das Zweideutige, daß sie dem Ausdrucke nach von dem Dinge stammt, in welchem Falle eine Erkenntniß desselben möglich wäre, aber in Wahrheit nur die subjective, ganz leere Erkenntnißform ist, so daß also in consequenter Weise gar kein Inhalt erkannt wird. Im Kantischen Systeme ist also nur dem Scheine der eigenen Aussage nach dem Geiste die materiale Welt zugänglich. Der Rationalismus ist im Kantischen Systeme zu dem Gegentheile, als der Name ausdrückt, umgeschlagen und hat sich selbst parodirt. Einer solchen Unwissenheitslehre ist Alles, daher auch der religiöse Rapport, unverständlich, und es muß der Versuch gemacht werden, die religiösen Ideen ihres wahren Inhaltes zu entleeren und umzudeuten. — Wenn die drei Formen des Rationalismus im Principe den religiösen Rapport negiren und sich selbst gegenseitig aufheben, so muß auch die in der geschichtlichen Entwicklung sich darlegende Offenbarung aufgehoben werden. Auch hier lassen sich Grade und Stufen unterscheiden; denn der Rationalismus bezieht sich nicht bloß auf die Frage, wodurch die religiöse Erkenntniß gewonnen, sondern auch darauf, wie die vorhandene Offenbarungswahrheit behandelt wird. Die erste Stufe in dem negativen Verhalten gegen die Offenbarungswahrheit besteht darin, daß jede Offenbarung durch das Wort, die ursprüngliche mosaische und christliche geläugnet und behauptet wird, eine solche unmittelbare Einwirkung von Seite Gottes sei unnütz und unmöglich, gleichwie auch ihre Beglaubigung durch Wunder, nämlich durch Weissagung und äußere Werke, wie die Todtenerweckung und Auferstehung ist, undenkbar sei. Eine zweite Stufe anerkennt zwar die Uroffenbarung, negirt aber die nachfolgende oder sieht darin nur die Wahrheiten bestätigt, welche die Vernunft durch die Betrachtung der Schöpfungswerke zu erkennen vermag. Während also hier die Negation nur gegen die nachfolgende Offenbarung gerichtet ist, anerkennt eine dritte Stufe jede Offenbarung, da sie als Thatsache nicht aus dem Gebiete der Geschichte auszuweisen ist; aber sie sieht darin keine objective Fortbildung, so daß die Grundlage immer dieselbe bleibt, sondern eine negative in der Weise, daß der Grundbau ganz hinweggeschafft wird und an die Stelle der objectiven Offenbarungswahrheiten subjective Ideen, ohne Beziehung auf den religiösen Verband, treten. So werden hier die Offenbarungswahrheiten durch Verbildung und Mythisirung negirt. Der Rationalismus stellt sich so durchgängig als Abfall und Negation dar, daher auch die Geistlosigkeit und Armuth in der eigenen Production. — Weiter fragt es sich, welche Stellung der Rationalismus in seiner Entwicklung gegen den Deismus oder Theismus, die Naturreligion und das Christenthum, sowie gegen den Pantheismus und Atheismus, und endlich gegen den Idealismus, Realismus und die andern Systembildungen der Philosophie einnehme. Dem Namen nach bezeichnen Deismus und Theismus dasselbe, nämlich die Lehre von Gott im Unterschiede vom Pantheismus und Atheismus, obwohl man unter Deismus gewöhnlich die Gotteslehre, welche den geschichtlichen und realen Rapport Gottes mit der Creatur negirt, unter Theismus jene, welche ihn anerkennt, begreift. Der Deismus

ist Naturalismus, soferne er nur die natürliche Offenbarung, die durch das Schöpfungswerk, anerkennt, und jede positive, namentlich die christliche Offenbarung verwirft. Er will zwar nur den Aberglauben tilgen, oder ein gereinigtes und geläutertes Christenthum anerkennen, aber er greift damit das Wesen des Christenthumes selbst an. Ursprünglich sich an die naturalistische Philosophie des Baco von Verulam und Locke anlehnend, bildete er sich in England gegenüber einem verkümmerten Christenthume, artete in Frankreich in Materialismus aus, und entstand in Teutschland als Rationalismus im eigentlichen Sinne oder als Aufklärerei und Freidenkerei. So ist der Rationalismus nur eine andere Bezeichnung für Naturalismus oder Deismus, soferne beide die positive Offenbarung negiren. Der Deist glaubt nach Kant an einen Gott, der Theist an einen lebendigen Gott. Demgemäß wäre der Gott des Deisten ein unpersönlicher und unlebendiger, der des Theisten wenigstens dem Namen nach ein lebendiger, aber noch kein christlicher oder dreipersönlicher. Welche Stellung nimmt nun dieser Rationalismus gegen die natürliche und christliche Religion ein? Wird die positive Offenbarung, der lebendige Verkehr Gottes mit dem Menschen negirt, Gnade und Gebet, der göttliche Charakter des Erlösers und die Stiftung einer fürdauernden Kirche verworfen, dafür eine Verehrung Gottes, des allmächtigen Wesens, durch die Betrachtung seiner Werke, Bewunderung seiner Weisheit und Allmacht statuirt, so ist der Rationalismus nicht bloß antichristlich, sondern auch antireligiös, weil auch gegen die Naturreligion gerichtet. Denn ein Gott, welcher zwar die Welt erschaffen, aber nach der Schöpfung sie nicht mehr erhält und regiert, die vernünftige Creatur durch seinen Einfluß nicht beseligt, ist kein Gott, ist ein unpersönliches, blind wirkendes Sein. Selbst der Heide, welcher die Einheit Gottes verloren, hat sich nicht so weit verirrt, zu läugnen, daß die Götter dem Menschen helfend zur Seite stehen, daß man ihre Geneigtheit durch Gebet und Opfer sich erwerben müsse. Der Vernunftglaube also, welcher nur ein allmächtiges, aber nicht allgütiges, allbarmherziges und gerechtes, helfendes und bestrafendes Wesen anerkennt, ist ein verkehrter und irreligiöser, verschieden von dem wahren Vernunftglauben, zu dem sich der von der positiven Offenbarung abgeschnittene Heide erheben kann, und der in der Anerkennung Eines persönlichen, die Welt erschaffenden und durch seinen Einfluß erhaltenden und leitenden, die geistigen Geschöpfe zum Guten befähigenden und sie gerecht richtenden Gottes besteht. Weil der mit der wahren Naturreligion zusammenfallende Vernunftglaube den religiösen inneren und äußeren Rapport anerkennt, so findet er keinen Anstand, das Christenthum, wenn es ihm verkündet wird, anzuerkennen, weil hier das, was in der Naturreligion in anfänglicher Weise gegeben ist, zur Vollendung gelangt ist. Auch die Thatsache seiner Gründung durch Wunderwerke beweist ihm dessen göttliche Natur. Dagegen muß der gewöhnlich sogenannte Vernunftglaube oder Rationalismus die Wunder grundsätzlich negiren, weil sie von seinem Standpuncte aus widersprechend sind, und damit die göttliche Natur Christi und des Christenthumes, das er zum Humanismus herabzuwürdigen sich gezwungen sieht. Wenn sonach der Rationalismus jede Religion negirt, so muß er im Principe atheistisch, pan- und polytheistisch sein; denn soferne er dem Menschen eine absolute Selbstständigkeit zuschreibt, muß er den Menschen zu Gott erheben, und soferne er Gott den Einfluß auf die Creatur abspricht, ihn seiner Herrlichkeit berauben. Ein zwar weltschöpferischer, aber nicht welterhaltender und welterlösender Gott ist kein Gott. Der Entwicklung nach liegt also der Rationalismus zwischen der wahren Naturreligion und dem Pantheismus in der Mitte, wenn hier von einer Mitte gesprochen werden kann, wo er selbst bereits die erste Stufe in der falschen Religion ist; denn er ist der Vater des vollendeten Pantheismus und Polytheismus, gleichwie die destructive Stellung zur positiven Religion die Grundlage zu einer ganz verkehrten mythisirenden Construction derselben bildet.

Was endlich die wissenschaftliche Stellung des Rationalismus anlangt, so behauptet er auch hier eine Mittelstellung zwischen der unmittelbaren und speculativen oder constructiven Erkenntniß, nämlich jene, welche in der falschen Trennung und Auseinanderhaltung besteht, und die Verstandesrichtung im Unterschiede vom Vernunftwissen heißt. Denn wie das falsche Vernunftwissen in falscher Verbindung oder Identificirung der Unterschiede besteht, so eignet die unwahre Unterscheidung der falschen Verstandesthätigkeit. Daß aber diese im Rationalismus vorwiege, ersieht man daraus, daß er die Welt von Gott trennt, den realen Zusammenhang und Einfluß läugnet und den Geist von der Außenwelt isolirt. Auch der deistische Naturalismus, welcher sich auf die empirische Philosophie gründet, ist im Wesen eine Verstandesrichtung, soferne das höhere, constructive, von allgemeinen Wahrheiten geleitete Erkennen negirt wird; denn Naturalismus oder Empirismus bezeichnet nicht das unmittelbare Wissen, welches ein wahres ist, sondern den Inhalt, der durch die negative Verstandesthätigkeit nicht im ganzen Systeme des Realen erforscht wird. Wegen seiner geistigen Armuth und Hohlheit, aber eben so großer Selbsterhebung dient er zum Spotte für den positiv Gläubigen und den gesunden Menschenverstand, der ihn wegen seiner Leerheit bemitleidet und über seine wissenschaftliche Blasirtheit lacht, sowie für die speculative Richtung in wahrer und falscher Ineinsbildung, obwohl er für die falsche die Grundlage bildet. Unter den philosophischen Systemen hat der Rationalismus die meiste Verwandtschaft mit dem Skepticismus, welcher das Positive anstreitet, aber selbst nicht zur Construction und Speculation fortschreitet, obwohl er zu dem Idealismus den Grund dadurch legt, daß er den realen Verband aufhebt, den Geist und zwar die Intelligenz isolirt und indem er letztere auf sich allein stellt, so daß sie weder eine überbegriffliche Subjectivität, noch eine außerbegriffliche Objectivität anerkennt, das leere Denken und damit die Personificirung und Verabsolutirung des Idealen erzeugt. So bekundet der Rationalismus, wie im religiösen Gebiete einen Abfall von dem Positiven, so im wissenschaftlichen einen Zerfall und eine Auflösung des natürlich Einen und Ganzen. — 3) Wenn also der Rationalismus eine falsche Vernunftlehre, angewendet auf die Religion, ist, so fragt es sich, durch welche Vernunftthätigkeit er überwunden wird oder, was dasselbe ist, welche Wissenschaft sich mit der Religion verträgt. Die Antwort ist im Allgemeinen leicht zu geben; denn nur das Wahre und Positive fügt sich zu dem Wahren und Positiven, oder nur der Vernunftmißbrauch, die falsche Weisheit zerstört die Religion. Im Einzelnen ist dieses in Bezug auf das Princip, den Inhalt und die Methode nachzuweisen. Der Rationalismus ist im Principe bereits negativ und sich selbst aufhebend; denn ist die Kantische Philosophie hierin Muster, so ist es bekannt, daß sie gerade die Möglichkeit einer objectiven Erkenntniß bestreitet, Inhalt und Form trennt und sowohl den Geist, als Gott und die Natur nicht zu erreichen vermag. Auch gestattet sie keinen Uebergang aus der Welt zu Gott, weßhalb es ein Wunder wäre, wenn eine solche Unwissenheitslehre mit der Religion in Harmonie und Frieden leben könnte. Dieselbe negative Stellung nimmt die Jacobische und naturalistische Philosophie, wie bekannt, gegen die Religion ein. Da jede solche Speculation sich selbst widerspricht, so muß sie auch der Religion widersprechen, und ebenso verkehrt ist es, wenn Einige die Philosophie in einen schlechthin unvereinbaren Gegensatz mit der Religion bringen, indem sie vorgeben, die Philosophie habe Alles a priori, ohne Rücksicht auf die Objectivität und die Erfahrungserkenntniß, oder aus sich zu deduciren, während die Theologie sich auf die Offenbarungswahrheit stützt. Wäre dieses richtig, so könnte die Offenbarungswahrheit nie durch Vernunftgründe gegen rationalistische Angriffe vertheidigt werden, weil die Theologie und Philosophie sich gegenseitig ausschlößen. Zudem ist die Theologie mit der Offenbarungswahrheit ebenso wenig identisch, als die Naturphilosophie mit der Natur.

Als Wissenschaft hat sie keine andere Aufgabe, als das Gegebene zu entwickeln, eine Aufgabe, welche auch der Philosophie eignet, man müßte denn irriger Weise annehmen, die Theologie sei nichts weiter, als eine historische, äußerlich logische Zusammenfügung der Offenbarungswahrheiten. Gegen den Grundsatz, man solle die Philosophie nicht mit der Religion identificiren, verstoßen gerade Jene, welche die Theologie mit den Offenbarungswahrheiten vermengen und daher behaupten, die Philosophie habe, da sie als einzige Quelle die Vernunft anzuerkennen habe, mit derselben nichts zu schaffen. Oder schöpft etwa die Naturphilosophie u. s. w. allein aus der Vernunft? hat sie nicht gerade die durch Beobachtung erlangte Erkenntniß von der Natur als das Object und die Basis für die speculative Entwicklung anzusehen. Mit dieser grundirrigen Anschauung hängt es zusammen, daß man, was den Inhalt anlangt, die Philosophie auf die Naturreligion beschränkt und als theologia naturalis der revelata entgegensetzt, welch' letztere eine irrationalis, wie die erstere eine non revelata sein müßte, was aber ungereimt ist. Diesen Gegensatz bezeichnet man auch mit Vernunft und Glaube (ratio et fides), Vernunftglaube und Offenbarungsglaube. Was an diesem Gegensatze Wahres ist, wurde früher schon dargethan. Diese Ausschließung der Philosophie von dem Christenthume hat also ihren Grund in der rationalistischen und negativen Ansicht von der Philosophie, indem man nicht zugibt, daß die Philosophie, wie in der mittelalterlichen Philosophie, der Religion Magddienste leiste, sondern indem man sie, wie in der Reformation, ganz aus dem Umkreise des Christenthumes als eine feile Metze hinaustreibt. Wie es nämlich rationalistisch ist, wenn sich die Vernunft zur obersten Richterin im Christenthume aufwirft, so ist es das andere Extrem, wenn sie von dessen Heiligthume als eine unwürdige gänzlich verbannt wird. Auf solche Weise kann selbst der Rationalismus von einer nur historischen Theologie nicht widerlegt werden. Wenn der Rationalist lehrt, eine Erkenntniß Gottes sei unmöglich, Inspiration und Wunder, Offenbarung und Gnade Aberglauben, weil sie den Menschen an der Selbstvervollkommnung hindern, so weiß der historische Theolog nichts Anderes zu sagen, als: die Kirche, die hl. Schrift und andere Männer, die doch auch Glauben verdienen, behaupten das Gegentheil u. s. w. Oder wenn etwa ein Versuch zur speculativen Begründung des Christenthumes gemacht wird, so glaubt der Aftertheologe sich gegen den vermeintlichen Vorwurf, das Mysterium anzutasten, dadurch schützen zu müssen, daß er sagt, nicht unumstößliche, sondern nur wahrscheinliche Gründe, bloße Hypothesen aufstellen, nicht das Wie, sondern nur das Daß des Mysterium beleuchten zu wollen. Daß dieses Geschlecht von Theologen unter uns noch fortlebt, beweisen Thatsachen zur Genüge. Uebrigens belehren uns Kirche und Schrift, wie weit die Wissenschaft mit ihren Beweisen reicht. Das vierte Lateran-Concil nennt den Einen Gott, das höchste Wesen, unbegreiflich und unaussprechlich, wodurch Zweifaches gesagt ist, nämlich dieses: daß nicht bloß die Trinität, sondern Gott überhaupt unbegreiflich ist, gegen jene Theologen, welche das Mysterium nur in der Trinität erblicken; sodann dieses: daß trotz der Erkennbarkeit Gottes von Seite der Creatur, Gott gleichwohl so, wie er sich begreift, der Creatur ewig unbegreiflich bleiben wird; denn die Unbegreiflichkeit bezieht sich nach der hl. Schrift und dem Catech. Rom. I. 2. 6. darauf: daß Gott ein unzugängliches Licht bewohnt und also von keiner Creatur gesehen werden kann. Nur die Sache, deren Zusammenhang wir wirklich sehen, und nicht erst erschließen, begreifen wir. Aber eine solche Erkenntniß haben wir selbst von uns und den Naturdingen nicht, weil wir weder uns, noch die Natur aufgeschlossen vor uns haben. Ist daher von einem Begreifen, speculativem Begründen der Offenbarungswahrheiten die Rede, so hat man darunter, wie es sich von selbst versteht, nicht die durch die reale Anschauung erzeugte Erkenntniß eines Objectes, sondern die schlußweise und bruchstückweise gewonnene zu verstehen, wonach die Dinge, um mit dem

römischen Katechismus zu reden, durch die Gründe menschlicher Wissenschaft (res humanae scientiae rationibus comprehensas intelligere) begriffen werden. Hat der Glaube seinen Grund in der Unsichtbarkeit des Geglaubten (denn im Glauben wandeln wir, nicht in der Anschauung, 2 Cor. 5, 7); so kann er durch keine menschliche Vermittlung, durch keine Wissenschaft ersetzt oder aufgehoben werden. Mit dem Glauben verträgt sich die Wissenschaft, indem sie so lange dauert, als der Glaube, und mit der Anschauung verschwindet (scientia destruetur, 1 Cor. 13, 8.). Gerade wegen dieser nach dem Objecte unvollkommenen, wenn auch nach den menschlichen Gründen adäquaten Erkenntniß unterstützt die Wissenschaft den Glauben, indem der Geist, welcher den Zusammenhang der religiösen Wahrheiten einsieht, bereitwilliger glaubt oder an dem Geoffenbarten festhält, als wenn er nur glaubt. Ebenso muß auch ein Zweifel, ein Grund gegen das Geglaubte den Willen, obwohl er an dem Geglaubten wegen der göttlichen Authorität festhält, schwächen und ihn in beständige Unruhe und Versuchung setzen. Daher will die Kirche, daß die Glaubenswahrheiten begründet werden, theils zur Bestärkung der Schwachgläubigen, theils zur Widerlegung der Irrgläubigen und zur Gewinnung der Ungläubigen. Die Begründung und Widerlegung hat nicht das Daß allein, sondern vorzüglich das Wie oder den Zusammenhang, wie es sich von selbst versteht, nachzuweisen, und es ist irrig, wenn einige Theologen nur das Daß nachgewiesen haben wollen. Der hl. Anselm dagegen erklärt (de fide trinit. c. II.), daß der Christ nicht untersuchen solle, wie das von der Kirche Geglaubte und Gepredigte nicht sei, sondern wie es sei (quaerere rationem, quomodo sit). Wenn ferner Einige sagen, die Einwürfe können wohl widerlegt, aber die Glaubenswahrheiten nicht begründet werden, so widersprechen sie sich selbst; denn die Begründung ist zugleich die Widerlegung, oder die Erkenntniß, wie eine Sache sich verhält, enthält zugleich den Grund, daß die Sache sich nicht so verhält, wie die Gegner behaupten. In gleicher Weise forderte Leo X. die Philosophen seiner Zeit auf, die Unsterblichkeit der Seele speculativ zu beweisen und die Einwürfe zu widerlegen, also positiv und negativ zu verfahren. Auf der primitiven, theils die Sache, theils die Thatsache der Offenbarungswahrheit betreffenden Erkenntniß ruht die Speculation, welche nur dann eine mißbräuchliche oder rationalistische ist, wenn die Annahme des Glaubens von der Einsicht abhängig gemacht oder derselbe wegen eines Zweifels suspendirt und verlassen wird. Dieser Weg führt eben so wenig zur speculativen Erkenntniß des Geglaubten, als die Selbstüberhebung, Absperrung von dem Weltganzen und die Selbstverabsolutirung zur wahren primitiven Erkenntniß und Anerkenntniß der natürlichen und christlichen Religion führt. Was endlich die wissenschaftliche Methode anlangt, so ist die deductive als die allein wissenschaftliche anzuerkennen, aber damit kein Rationalismus verbunden, weil das Ausgehen von allgemeinen Sätzen kein practisches Abstrahiren von der religiösen Wahrheit, der Beweis einer Sache keinen Zweifel voraussetzt. Aber auch die allgemeinen Sätze sind keine leere, apriorische Annahme, sondern eine solche, welche durch das inductive und analytische Verfahren gewonnen wurde und den gesammten Inhalt in sich schließt. Dieses ist das Wesen der Religion. Die bloße Anführung von Authoritätsbeweisen ist noch keine Wissenschaft, da sie nur den Inhalt liefert und die Authoritätsbeweise selbst nur eine weitere inhaltliche Entwicklung sind; aber auch die bloß logische Anordnung und Diathese des Stoffes begründet keine Wissenschaft. Dazu ist schlechterdings nothwendig, daß von einer höchsten, nicht leeren Einheit, welche alles Einzelne in sich schließt, ausgegangen und dessen Inhalt folgerichtig entwickelt werde. Wenn nun von dieser Einheit aus, welche das Resultat der progressiven Methode ist, der Inhalt ohne die Authoritätsbeweise entwickelt wird, so liegt darin kein Rationalismus, weil die religiöse Wahrheit und die höchste Authorität damit nicht negirt wird. Entsteht so ein Widerspruch mit der verbürgten religiösen

Wahrheit, so ist entweder das Princip oder die Ableitung einzeln oder zusammen irrig und sofort aufzugeben, und die Begründung neuerdings zu beginnen, bis sie gelungen ist. Diese Begründung kann als solche keinen bloß hypothetischen Charakter haben, so daß nur wahrscheinliche, zweifelhafte Beweise geführt werden, wie die unkirchlichen Verfechter des Glaubens und der Authoritätsbeweise behaupten, sondern sie muß im Stande sein, wie die Religion innerlich und positiv glaubwürdig zu machen, so auch dieselbe nach Außen gegen die Angriffe zu vertheidigen. Ohne einen Schrifttext oder eine Entscheidung der Kirche anzuführen, sagt der Erzbischof D'Affre von Paris in seiner von Papst Gregor XVI. belobten philosophischen Einleitung in das Studium des Christenthumes, kann der christliche Lehrer, ein Bossuet, ein Fenelon oder jeder Andere eine vollkommene Entwicklung von der Moral geben, was auch von anderen Objecten gilt. Daher verfahren Jene ungerecht und unkirchlich gegen die Wissenschaft und Philosophie, welche die angeführte Methode für rationalistisch halten, so wie Jene, welche z. B. den Unterschied zwischen der christlichen und philosophischen Moral so bestimmen, das Christenthum bezeuge die Nothwendigkeit der Gnade und die Erbsünde, die Philosophie kenne beides nicht — was nur von der unchristlichen Wissenschaft gilt —; so wie endlich Jene, welche meinen, da die Philosophie auf die Vernunft allein sich stütze, also von der Authorität Umgang nehme, so höre sie auf, Wissenschaft und Philosophie zu sein, wenn sie sich auf Authoritätsgründe stütze. — III. Was den Inhalt anlangt, welchen vom Christenthume die rationalistischen Principien noch übrig lassen, so kann man den historisch-kritischen, den theologischen oder vulgären und den philosophischen Rationalismus unterscheiden. Der historisch-kritische Rationalismus, welcher sich vorzüglich mit der *Schrift*auslegung befaßte, wurde angebahnt von Ernesti (1707—1781), welcher den Grundsatz der classischen Bildung, die Werke aus sich selbst zu erklären, ohne Rücksicht auf Geschichte, Tradition und Authorität, auch auf die hl. Schrift anwendete und darin das Allgemeingeltende von dem Localen und Temporellen, das Wesentliche von dem Unwesentlichen, die öffentliche von der Privatreligion unterschied. Vollkommen wurde dieser Rationalismus ausgebildet durch Semler (1725—1791), welcher die Erbsünde und die Trinitätslehre zu beseitigen suchte und die Kluft zwischen der Bibel und der Privatinterpretation durch seine Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der Bibel offen bekannte, sich hiebei an Spinoza anschließend, welcher in seinem tractatus theologico-politicus den Anfang zu der Umdeutung der Schrift gemacht hatte. Von anderen Rationalisten dieser Richtung erwähnen wir nur Paulus (1789—1851), zuletzt in Heidelberg als Professor wirksam. Der höhere Charakter der hl. Schrift wurde ganz verkannt, die Inspiration, die Weissagungen und Wunderwerke für unmöglich erklärt, und alles Hohe und Göttliche und Tiefe auf die Stufe des Reinmenschlichen herabgezogen und nach dem Maße des dünkelhaften gemeinen Verstandes beurtheilt. Gewisse Grundirrthümer gaben in einzelnen Fällen hiebei die Entscheidung, nämlich die Accommodationstheorie, wodurch man in den Stand gesetzt werde, das Grundwesentliche für etwas Gleichgültiges zu erklären, die Perfectibilitätstheorie, welche selbst das wesenhaft Christliche nur für eine unvollkommene Lehre ausgab, die Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen im Christenthume. — Der theologische, vulgäre Rationalismus fand seine Begründung in Tellers Dogmatik (1763), seine Ausbildung in der von Wegscheider (1815—44), und seine durchgreifende Apologie in Röhrs Briefen über den Rationalismus. Geläugnet wird hier die Nothwendigkeit der positiven Offenbarung Gottes, welche nur der noch nicht entwickelten Vernunft zu Hilfe kommt; denn es läßt sich keine andere Offenbarung, als durch die Vernunft denken. Daher ist auch ein immer größerer Fortschritt im Christenthume möglich; denn es ist nichts Anderes als eine von einem hl. Menschen gestiftete Religion, welche, wie alles Menschliche,

perfectibel ist. Der Mensch bedarf nämlich, weil er ohne Erbsünde ist, auch keines Erlösers; Christi Leben und Wirken ist nur ein Beispiel, wie alle Menschen leben sollen, seine Sacramente sind Zeichen, wodurch der Mensch zur Gottesverehrung angeregt wird. Die Auferstehung des Leibes und Anderes sind Meinungen; eine ewige Bestrafung streitet gegen Gottes Heiligkeit u. s. w. Kurz, kein einziges Dogma der christlichen Religion blieb stehen und unangetastet. Aber auch die Naturreligion wurde nicht in ihrer Lauterkeit und Reinheit anerkannt; denn sie weist auf die Erbsünde, auf die Nothwendigkeit der Gnade und der Erlösung, sowie auf eine ewige Bestrafung hin. Die bloße Anerkennung eines weltschöpfenden höchsten Wesens erzeugt noch keineswegs eine Religion, sondern läßt den Pantheismus noch neben sich bestehen, wie sie ihn in vollendeter Form aus sich erzeugt. — Der philosophische Rationalismus hat zwar in weiterem Sinne, — soferne die naturalistischen oder deistischen und aftermystischen oder theosophischen Bestrebungen hieher gehören, — verschiedene Formen, aber im engeren Sinne begreift man darunter die Kantische oder verwandte Philosophien, welche die Vernunft ohne einen besonderen Inhalt zur höchsten und einzigen Erkenntnißquelle und zum Maßstabe für die Religion machen. Die mythische Auffassung der Religion ist einerseits nur die andere Seite zu der Negation der Religion durch den Rationalismus und andererseits theilweise selbst schon mit dem Rationalismus gegeben. Uns liegt es hiebei ob, den Rationalismus der Kantischen Philosophie darzulegen. In seiner Kritik der reinen Vernunft isolirt Kant die Vernunft von jedem Inhalte und jeder unmittelbaren Erkenntniß, ohne aber hiebei ganz consequent zu verfahren, weil er hiemit jeden Inhalt, auch den, welcher durch die Sinne dem Geiste zugänglich ist, hätte ausschließen müssen, aber annahm, daß der Geist die ihm eigenthümlichen Formen und Categorien, die an sich leer sind, auf die Objecte, welche die Sinnlichkeit dem Geiste übermittle, anwende. Daher sagt er, Werke II. Bd. S. 89: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so nothwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen).“ Dieser Empirismus und Sensualismus ist im Kantischen Systeme die wunde Stelle, welche erst Fichte beseitigte. Wenn nämlich nur die sinnliche Anschauung einen Inhalt liefert, so erkennt nicht der von der Sinnlichkeit verschiedene Geist unmittelbar die Naturdinge, nicht er schaut an, sondern nur die Sinnlichkeit. Daher der Widerspruch, in den sich Kant verwickelt, sowohl, indem er für die Anschauung und das Denken, den Inhalt und die Form ein verschiedenes Subject annehmen muß, wodurch Inhalt und Form nicht vermittelt werden können, als auch, indem er die Erscheinung der sinnlichen Anschauung theils mit dem Objecte identificirt, weil er die Erscheinung von der Sache, die nicht an sich erkannt wird, und weil sie nur vom Objecte stammen kann, trennt, theils mit dem erkennenden Subjecte vermengt, weil doch das Subject nur durch die eigene Thätigkeit, durch die eigene Erscheinung ein Object darstellen kann. Auf jeden Fall ist es ein Widerspruch, wenn Kant von dem Geiste, der Unsterblichkeit und Gott spricht und erst hintenher behauptet, nichts davon zu erkennen. Die Kantische Immanenzlehre hebt jede Erkenntniß, auch die falsche auf; denn nur in dem Falle, als der Inhalt nicht von Außen gegeben, sondern von dem Subjecte selbst erzeugt wird, ist eine Erkenntniß möglich. Auf dieses Princip wurden Fichte, Schelling und Hegel hingedrängt. Die theoretische Vernunft vermag also nichts mit Gewißheit zu erkennen; eine dogmatische Theologie ist unmöglich. Anders soll es sich mit der sogenannten practischen Vernunft (ein widersprechender Ausdruck) verhalten; denn weil sie ihren Inhalt selbst realisirt und nicht transscendent zu werden hat, so kann sie mit Gewißheit die sittlichen

Pflichten bestimmen und aus dem Verhältnisse, in dem sich der sittliche Wille zur Seligkeit befindet, auf die Existenz eines beseligenden höchsten Wesens schließen. Dieses Princip ist aber unhaltbar; denn die Erkenntniß eines Gesetzes ist verschieden von der Realisirung desselben, und weil die Vernunft nur das Gesetz erkennt, der Wille aber dasselbe vollzieht, so ist für sie die Vollziehung gleich jedem anderen Objecte nicht immanent, wenn auch dieselbe Persönlichkeit das Gesetz erkennt und realisirt. Aber wie das practische Vermögen nicht mit dem theoretischen zusammenfällt, so ist auch das Gesetz nebst dem, was zu ihm gehört, der Vernunft nicht immanent, sondern in transscendenten Objecten begründet, die zuerst und zumal erkannt werden müssen. So setzt das Gesetz: Du sollst nicht stehlen, kein falsches Zeugniß geben, für deine höhere Ausbildung sorgen, eine Erkenntniß von transscendenten Objecten voraus, die aber die theoretische Vernunft nach Kant nicht mit Gewißheit erkennt. Zudem gibt es keine Freiheit ohne vorgängige Erkenntniß, denn: ignoti nulla cupido. Daher muß die Kantische Ethik von einem leeren, abstracten Gesetze der eigenen Vernunft aus das System der Pflichten ableiten, ohne die Beziehung auf Gott im Principe anzuerkennen. So entsteht eine rationalistische, humanistische Ethik, und „die Moraltheologie ist, wie Kant behauptet (Das. II. S. 611), nur von immanentem Gebrauche, nämlich unsere Bestimmung hier in der Welt zu erfüllen, indem wir in das System aller Zwecke passen, und nicht schwärmerisch oder wohl gar frevelhaft den Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel zu verlassen, um ihn unmittelbar an die Idee des höchsten Wesens zu knüpfen, welches einen transscendenten Gebrauch geben würde, der aber eben so, wie in der bloßen Speculation, die letzten Zwecke der Vernunft verkehren und vereiteln muß." Darnach gestalten sich die christlichen Dogmen in rein menschliche Beziehungen des Begehrungsvermögens zu dessen Objecten um. Das ethische Grundgesetz ist die Autonomie des Geistes und ihre Form die höchste Leerheit, die Behauptung nämlich: „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte." Hier wird nicht nur gelehrt, der Mensch vermöge das ethische Gesetz in seiner Beziehung zu Gott zu erkennen, sondern es wird sogar jeder Rapport mit dem geoffenbarten Gesetze ausgeschlossen, da doch in der Liebe und Erkenntniß Gottes die ganze Ethik gründet. Kant kennt keine Bestimmung des Willens durch die Erkenntniß Gottes und des göttlichen Gesetzes, keine Pflicht und Liebe zu Gott, sondern nur das abstracte Gesetz des Geistes und die Achtung vor demselben, ohne Beziehung auf die eigenen Triebe. So behauptet er in der Tugendlehre § 18: „In Ansehung eines Wesens, was ganz über unsere Erfahrungsgränze hinaus liegt, aber doch seiner Möglichkeit nach in unseren Ideen angetroffen wird, nämlich der Gottheit, haben wir eben so wohl auch eine Pflicht, welche Religionspflicht genannt wird, die nämlich „der Erkenntniß aller unserer Pflichten als (instar) göttlicher Gebote." Aber dieses ist nicht das Bewußtsein einer Pflicht gegen Gott. Denn da diese Idee ganz aus unserer eigenen Vernunft hervorgeht und von uns, es sei in theoretischer Absicht, um sich die Zweckmäßigkeit im Weltganzen zu erklären, oder auch um zur Triebfeder in unserem Verhalten zu dienen, selbst gemacht wird, so haben wir hiebei nicht ein gegebenes Wesen vor uns, gegen welches uns Verpflichtung obläge; denn da müßte dessen Wirklichkeit allererst durch Erfahrung bewiesen (oder geoffenbart) sein; sondern es ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst, diese unumgänglich der Vernunft sich darbietende Idee auf das moralische Gesetz in uns, wo sie von der größten sittlichen Fruchtbarkeit ist, anzuwenden. In diesem (practischen) Sinn kann es also so lauten: „Religion zu haben ist Pflicht des Menschen gegen sich selbst." Diese Kantische rationalistische Immanenzlehre verwandelt die transscendenten und objectiven Wahrheiten des Christenthums in rein menschliche und logische Beziehungen. Diesen Umwandlungs-

proceß hat Kant in seiner Schrift: Die Religion innerhalb der Grenzen der blosen Vernunft, vollzogen. Zuerst wird die Ursünde geleugnet und die Sünde überhaupt nur in die verkehrte Maxime verlegt. Erbsünde oder Natursünde soll sie heißen, weil wir den Ursprung der verkehrten Maxime nicht angeben können. „Wenn wir sagen — bemerkt Kant — der Mensch ist von Natur gut, oder: er ist von Natur böse, so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen; und zwar allgemein als Mensch, mithin so, daß er durch dieselbe zugleich den Charakter seiner Gattung ausdrückt. — Von den freien Handlungen als solchen den Zeitursprung (gleich als von Naturwirkungen) zu suchen, ist ein Widerspruch. — Wie nun aber auch der Ursprung des moralischen Bösen im Menschen immer beschaffen sein mag, so ist doch unter allen Vorstellungsarten von der Verbreitung und Fortsetzung desselben durch alle Glieder unserer Gattung und in allen Zeugungen die unschicklichste: es sich als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen vorzustellen.“ Daher wird nach Kant die Ablegung des Bösen allein durch die Umwandlung der Maxime bewirkt: „Wenn nämlich der Mensch den obersten Grund seiner Maximen, wodurch er ein böser Mensch war, durch eine einzige unwandelbare Entschließung umkehrt (und hiemit einen neuen Menschen anzieht); so ist er sofern, dem Princip und der Denkungsart nach, ein fürs Gute empfängliches Subject.“ Wenn aber Kant keinen realen Zusammenhang unserer Sündhaftigkeit mit dem Sündenfalle Adams anerkennt, „weil wir es täglich eben so machen (wie Adam), mithin in Adam Alle gesündigt haben und noch sündigen“, so kann er auch keine Erlösung durch Christus, keine reale Verbindung mit ihm, annehmen, sondern Christus kann nur als Exemplarmensch uns zur Selbsterlösung aneifern. Kant mythologisirt zuerst die Christologie, wenn er lehrt: „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit, wovon, als oberster Bedingung, die Glückseligkeit die unmittelbare Folge in dem Willen des höchsten Wesens ist. — Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch „ist in ihm von Ewigkeit her“; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist sofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn: „das Wort (das Werde!), durch welches alle andere Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist;“ „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.“ — Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d. i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nur allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann. Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe. — Das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit (mithin einer moralischen Vollkommenheit, so wie sie an einem von Bedürfnissen und Neigungen abhängigen Weltwesen möglich ist), können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre. — Im praktischen Glauben an diesen Sohn Gottes (sofern er vorgestellt wird, als habe er die menschliche Natur angenommen), kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig (dadurch auch selig), zu werden; d. i. der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er glauben und

auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann, er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (sowie sie zum Probirstein jener Idee gemacht werden), dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist." Kant muß aber nicht nur die Erlösungsgnade, sondern auch die Gnade, die Wirksamkeit des Gebetes außer den Sacramenten leugnen, weil jeder Rapport mit Gott als unmöglich erscheint. Diesen Sinn hat die Kantische Behauptung: „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes." Daher sagt Kant von der Gnade: „Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, ob zwar mangelhaften Vermögen und selbst zu unserer nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun, ist transscendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. Aber selbst als Idee in bloß praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sie sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar; weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müßte." Eben so ist das Gebet theils ein Wahnglaube, theils nicht allgemeine Pflicht. „Das Beten, sagt Kant, als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts gethan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gebote Gottes obliegen, ausgeübt, mithin Gott wirklich nicht gedient wird. Ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unserem Thun und Lassen wohlgefällig zu sein, d. i. die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, sie, als ob sie im Dienste Gottes geschehen, zu betreiben, ist der Geist des Gebetes, der ohne Unterlaß in uns Statt finden kann und soll. Diesen Wunsch aber (es sei auch nur innerlich), in Worte und Formeln einzukleiden, kann höchstens nur den Werth eines Mittels zu wiederholter Belebung jener Gesinnung in uns selbst bei sich führen, unmittelbar aber keine Beziehung aufs göttliche Wohlgefallen haben, eben darum auch nicht für Jedermann Pflicht sein." Die Taufe ist kein Gnadenmittel, sondern nur äußere Ceremonie. „Die einmal geschehende feierliche Einweihung zur Kirchengemeinschaft, d. i. die erste Aufnahme zum Gliede einer Kirche (in der christlichen durch die Taufe) ist eine vielbedeutende Feierlichkeit, die entweder dem Einzuweihenden, wenn er seinen Glauben selbst zu bekennen im Stande ist, oder den Zeugen, die seine Erziehung in demselben zu besorgen sich anheischig machen, große Verbindlichkeit auferlegt, und auf etwas Heiliges (die Bildung eines Menschen zum Bürger in einem göttlichen Staate) abzweckt, an sich selbst aber keine heilige oder Heiligkeit und Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in diesem Subject wirkende Handlung Anderer, mithin kein Gnadenmittel; in so übergroßem Ansehen es auch in der ersten griechischen Kirche war, alle Sünden auf einmal abwaschen zu können, wodurch dieser Wahn auch seine Verwandtschaft mit einem fast mehr, als heidnischen Aberglauben öffentlich an den Tag legte." Dasselbe behauptet Kant auch von der Eucharistie und das nämliche muß er von jedem Gnadenmittel lehren. Aus dem gleichen Grunde, als Kant die Gnade verwirft, bestreitet er auch die Wunder und geoffenbarten Mysterien, und bezeichnet seine Religionslehre als eine moralische, „weil sie nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist", gleich als ob der göttliche Einfluß die menschliche Freiheit ausschließen würde. Aus demselben Grunde bestreitet er die Wunder und Weissagungen, die Nothwendigkeit der Offenbarung und die

Mysterien. So vernichtet dieser Rationalismus die ganze, auf Gottes Gnade gegründete Religion, indem er an die Stelle des Gottesdienstes den Menschendienst setzt und den von aller Beziehung auf Gott abgeschlossenen Humanismus zur Vernunftreligion erhebt. Diese negative und exclusive Stellung im Rationalismus verwandelt sich in die negative Ineinsbildung in der aus ihm erzeugten pantheistischen Speculation, welche die religiösen Wahrheiten mythisirt oder durch die Unterstellung einer fremdartigen Bedeutung aufhebt, während sie der Rationalismus geradezu negirt, obwohl sie im Wesen, in der Läugnung der Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Erlösung, harmoniren. Wie der Rationalismus seinem ganzen Wesen nach auf Skepticismus und auf dem Verfalle der speculativen Erkenntniß ruht, so kann auch nur in Zeiten des religiösen Indifferentismus und antichristlicher Bestrebungen eine solche flache Wissenschaft Ausbreitung und Einfluß gewinnen. [Dischinger.]

Vernunftrecht, s. Rechtsphilosophie und Naturgesetz.

Verona, Bisthum. Nach dem Bericht des Baronius reicht das Alter dieses Bisthums bis in die apostolischen Zeiten hinauf, und wenn man bedenkt, welch' hervorragende Stellung Verona im römischen Reich einnahm — Pompejus führte dahin eine Colonie, Cäsar beschenkte es mit dem römischen Bürgerrecht — so erscheint wenigstens das wahrscheinlich, daß das Christenthum jedenfalls einzelne Anhänger sehr früh in dieser Stadt gewann. Ein Bisthum dagegen wurde hier erst in der Mitte des dritten Jahrhunderts gegründet; denn Euprepius, der erste Bischof von Verona, nach Baronius ein Schüler des hl. Petrus, kann nach den zuverläßigen Untersuchungen Maffei's höchstens um das Jahr 240 oder 250 in Verona gelebt haben. Ja um diese Zeit war sogar die dasige Christengemeinde noch ziemlich schwach und erst dem Bischof Zeno, dem siebenten Nachfolger des Euprepius, gegen 360 oder 370, gelang es, den größeren Theil der Stadt zur christlichen Religion zu bekehren. Verona war ursprünglich ein Suffraganstuhl von Mailand, kam jedoch später, wahrscheinlich in der Mitte des sechsten Jahrhunderts in Folge des Dreicapitelstreits unter das Patriarchat Aquileja. In diesem Verbande blieb es bis in die neuesten Zeiten. Die Geschichte unseres Bisthums ist reich an interessanten Einzelheiten. Gelegen an einer der Hauptstraßen von Teutschland nach Italien wurde es in alle bedeutenderen Ereignisse und Bewegungen der politischen Welt hineingezogen und schon darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch in kirchlicher Beziehung uns in dieser Stadt ein äußerst mannigfaltiges, bewegtes, in seinen Bestrebungen oft tief verschlungenes Leben entgegentritt. Während der Dauer des römischen Reiches hatte das Bisthum Verona, wie wir bereits angedeutet, zunächst nur den Zweck zu verfolgen, sich fest zu begründen. Diese Entwicklung zeigt uns nichts Besonderes und höchstens ist es die Person des oben erwähnten hl. Zeno, auf die noch des Näheren aufmerksam zu machen ist. Dieser große Heilige glänzte besonders durch seine Wunder und gewann für Verona überhaupt eine solche Bedeutung, daß er nach seinem Tode als einer der vorzüglichsten Patrone der Stadt verehrt wurde. Die Zeit seines Todes läßt sich nicht genau bestimmen; jedenfalls fällt derselbe nicht, wie Viele behaupten, in die Zeit des Kaisers Gallienus, aus dem einfachen Grunde, weil er laut eines Briefes des hl. Ambrosius erst ein Jahrhundert später lebte. Man hat, um den Heiligen gleichwohl in so frühe Zeit zurückzudatiren, seine Zuflucht zu der Annahme genommen, es hätten zwei Männer mit dem Namen Zeno auf dem bischöflichen Stuhle Verona's gesessen, aber im Widerspruch mit der ganzen Tradition dieser Stadt, und ohne allen Grund, denn jener Gallienus, dessen Tochter der hl. Zeno von einem Dämon befreit, wird nirgends als Kaiser bezeichnet und war ohne allen Zweifel einer der kleineren Fürsten Oberitaliens. Der hl. Zeno starb eines gewaltsamen Todes, da aber die Art und Weise seines Martyriums aus irgend welchem Grunde nicht genau bekannt wurde, verehrten

ihn die Veronesen lange Zeit als einen hl. Bekenner; erst Bischof Aloysius Lippmann im 16. Jahrhundert traf hierin eine Anordnung und man zählte den hl. Zeno von nun an unter die Reihe der Martyrer. Die Gebeine des Heiligen waren ursprünglich in einer an der Etsch gelegenen Kirche beigesetzt; später wurden sie in die ehrwürdige Basilica zum hl. Zeno gebracht, die etwa im siebenten Jahrhundert erbaut und im Anfang des neunten durch Pipin, den Sohn Karls des Großen zum Theil restituirt worden war. Als Tag der feierlichen Uebertragung wird der 21. Mai 807 genannt. — Unter den Ostgothen so wie unter griechischer und longobardischer Herrschaft bewahrte Verona seine Bedeutung und auch ein gewisses Maß kirchlicher wie politischer Selbstständigkeit. Durch die Franken wurde es die Hauptstadt der italienischen Provinzen. Karl der Große ließ die Kathedrale der Stadt, die der hl. Jungfrau gewidmet war und im Laufe der Zeiten ziemlich Schaden genommen hatte, neu herstellen. Lothar, der Sohn Ludwigs des Frommen gründete in Verona eine für die ganze Umgegend berechnete Schule. Noch wichtiger als diese Aufmerksamkeiten der fränkischen Herrscher ist eine Thatsache, die um diese Zeit in den innern Verhältnissen der veronesischen Kirche vor sich ging. Rothaldus hatte im J. 802 die bischöfliche Würde in Verona erlangt. Der Archidiacon Parisinus, ein geistig sehr bedeutender und seinen Bischof ohne Zweifel überragender Mann wußte diesen letzteren zu bewegen, dem Capitel von Verona nicht nur den Bau einer eigenen Kirche zu erlauben, sondern auch die Canonici sowohl als was sie an Gütern oder Personen erwerben würden, aus seiner Jurisdiction zu entlassen und den Patriarchen von Aquileja als deren Ordinarius anzuerkennen. Das Actenstück ist datirt vom Jahre 813. Um eine so außerordentliche Exemtion zu rechtfertigen, weist dasselbe auf die Ohnmacht eines einfachen Bischofs hin, die Güter der Kirche mit Erfolg zu schirmen; eine Ohnmacht, wie sie z. B. bei Bischof Aldo von Verona (von 790 an) genugsam zu Tag getreten sei. Man sieht, das ist ein Argument, welches den Schritt in seinem ganzen Umfang mehr beschönigt, als entschuldigt. Vielleicht etliche Zeit später bildete sich in Verona eine Corporation, die eine ähnlich anomale Stellung zum Bischof einnahm. Es war die congregatio cleri intrinseci Veronensis, an der übrigens nicht bloß Vorsteher von einzelnen Kirchen und Cleriker überhaupt, sondern auch fromme Laien Antheil hatten. Die Corporation hatte ihre Beamten, besonders ihren eigenen Archipresbyter, der gewählt wurde, das Ganze regierte, und eine Strafgewalt über seine Untergebenen bis zum Recht der Excommunication besaß. Im Uebrigen durfte diese Stelle nie als ein selbstständiges Kirchenamt betrachtet werden. Güter und Besitzungen fielen der Congregation allmählig sehr viele zu: jedoch hatten einfache Cleriker und Laien keinen Antheil an den Interessen, welche dieselben dem Vereine abwarfen; dagegen Eines war es, was allen Mitgliedern gleichmäßig zu Gut kam, die großen geistigen Vortheile, die aus einer so frommen Gemeinschaft floßen. Eigenthümlich müssen wir indessen immerhin den Gedanken finden, der in dieser Erscheinung zu Tage trat; unläugbar zog sie der bischöflichen Jurisdiction eine sehr bedeutende Schranke. Freilich lag in der Exemtion des Capitels eine Beschränkung, welche die kaum genannte weit überbot. Daher kam es auch, daß zwischen Bischof und Congregation ein förmlicher Streit sich nie erhob, während zwischen Ersterem und dem Capitel oft die heftigsten Kämpfe entbrannten. Im Uebrigen wußten die Canonici von Verona bald die päpstliche und kaiserliche Bestätigung für ihre Privilegien zu erlangen und nicht wenige Bischöfe sogar sind es, welche die Concessionen Rothalds an ihr Capitel ebenfalls förmlich und feierlich bestätigten. Mit dem Auftreten der teutschen Kaiser beginnt gewissermaßen eine neue Zeit auch für Verona. Wurde die Wahl der Bischöfe ursprünglich vollkommen frei vollzogen und in späteren Zeiten doch nur hin und wieder gestört, so nahmen es jetzt allmälig die Kaiser als eine selbstverständliche Befugniß in Anspruch, die bischöfliche

Würde zu vergeben. In Verona bestiegen so mehrere Teutsche den Stuhl des hl. Zeno und es scheint, daß die Päpste denselben aus Rücksicht auf die Kaiser nicht selten das Pallium verliehen. Bruno erhielt es aus der Hand Gregors VII. auf einer Fastensynode. Er war indessen der letzte Bischof, den der Kaiser ohne Weiteres den Veronesen gab. Bekanntermaßen trat der genannte Papst für die Freiheit der Bischofswahlen in die Schranken und in Verona wenigstens wurde schon 1084 Sigimbold durch Wahl auf den bischöflichen Thron erhoben. Der gewaltige Kampf, der nun aber überhaupt zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt entstand und fast ganz Europa in zwei Lager auseinander trennte, ergriff auch die Kirche von Verona, und insbesondere scheint es mit ziemlicher Gewißheit behauptet werden zu dürfen, daß die Parteien nicht selten die eigenthümliche Stellung des Capitels zum Bischof für sich auszubeuten suchten. So beeilte sich z. B. der gegen Gregor aufgestellte Gegenpapst Clemens III. und Heinrich IV. selbst, die Privilegien der Canonici anzuerkennen und zu bestätigen, vermuthlich weil Sigimbold kirchlich gesinnt war. Gewöhnlich aber fanden der Kaiser und der Papst es am gerathensten, die Vorrechte des Capitels und des Bischofs in ihren Schutz zu nehmen und das mußte von Rom aus um so durchgängiger der Fall sein, als für dasselbe der Parteistandpunct ja ein schlechthin untergeordneter war. Von den unmittelbaren Nachfolgern Sigimbolds läßt sich nicht angeben, auf welche Weise sie ihre Würde erlangten. Den Canonicis scheint es jedenfalls zunächst noch mehr um ihre anderweitigen Privilegien, als um das neue Recht zu thun gewesen zu sein. Theobald, 1135 zum Bischof erhoben, am wahrscheinlichsten durch Wahl — das Concordat von Worms war ja schon zu Stande gekommen — eröffnet die Kämpfe mit seinem Capitel. Sieger blieben wie gewöhnlich die Canonici; Eugen III. selbst entschied sich für sie. Sein Nachfolger Omnibonus, erwählt 1157, war ein intimer Freund Barbarossa's und wurde durch diesen zum Reichsfürsten erhoben. Die Stadt indessen selbst von allen teutschen Kaisern fast vollkommen in ihrer Freiheit belassen, war vorherrschend guelfisch gesinnt und nahm, wie bekannt, sehr lebendigen Antheil am Lombardenbund. 1177 kam Alexander III. auf seiner Reise nach Venedig in die Stadt und weihte hier einen Altar. Lucius III. hatte mit Friedrich Barbarossa eine Zusammenkunft in Verona, um neue Zwistigkeiten zu schlichten 1185. Dieser Papst starb noch in Verona einige Zeit nach dem Bischof Omnibonus, in demselben Jahre. Unruhen in Rom waren die Ursache gewesen, daß er in seine Hauptstadt nicht alsbald zurückkehrte. Er wurde feierlich bestattet in der Kathedrale. — Verona hat außerdem eine besondere Ursache, dieses Papstes dankbar zu gedenken; denn er nahm, — der erste wenn wir nicht irren, — die oben besprochene Congregation in seinen und des hl. Petrus Schutz. — Unterdessen begann in Verona die zurückgedrängte ghibellinische Partei ihre Versuche, um die Oberhand zu gewinnen, und auf ihren Schultern erhob sich Ezzelino 1227 als Alleinherr der Stadt. Das Capitel und der damalige Bischof Gerard waren guelfisch gesinnt. Zuletzt sah sich Gerard und die meisten Canonici genöthigt, die Stadt zu verlassen; ja der Bischof hatte das Unglück, gefangen zu werden und erst nach Ezzelino's Tod konnte er auf seinen Stuhl zurückkehren. Ebenso muthig kämpfte Gerard's Nachfolger Manfred II. für die kirchliche Sache und wurde gewürdigt, ähnliche Leiden für dieselbe zu erdulden. In den folgenden Jahren erwarb sich die berühmte Familie der Scaliger die Herrschaft über Verona und wußte sie bis 1388 zu behaupten. Sie nahm die Kirche und ihr Besitzthum in ihren Schutz, aber nicht ohne große Vortheile daraus zu ziehen. Nicht nur gewann sie bedeutenden Einfluß im Capitel, vier aus dem Geschlechte bestiegen sogar den bischöflichen Thron, und auch im andern Fall mußten die Bischöfe dem herrschenden Hause ziemlich zu Willen sein. Wenigstens wurde und blieb dasselbe mit einer Reihe kirchlicher Güter belohnt. 1336 wurde vom Capitel Bartholomäus Scaliger gewählt.

Die damaligen Herrscher Mastinus und Albert Scaliger hatten ihn im Verdacht, daß er mit den Venetianern und Florentinern gegen sie conspirire und so wagte Mastinus die frevelhafte That und ermordete seinen Verwandten und Bischof an der Pforte des bischöflichen Palastes (1338). Wie es scheint, war das Capitel nicht ganz und gar unbetheiligt an dem Mord; Benedict XII. verhängte nämlich nicht nur die schwersten Strafen über die verbrecherischen Fürsten (sie konnten ihre Excommunication nur durch sehr bedeutende Leistungen an die Kirche Verona's und andere Bußübungen lösen); sondern er entzog auch dem Capitel das Recht der Bischofswahl und Verona empfing seine Kirchenfürsten fortan von Rom. Das Capitel sträubte sich vergebens gegen diese Sentenz. Als einen gewissen Erfolg gestattete Clemens VI. der Stadt, eine Universität zu gründen. Zum Bischof von Verona bestellte Clemens den bisherigen Bischof von Pavia Matthias von Ribaldis. Er sowohl als sein Nachfolger Petrus Scaliger erhoben Streit mit ihrem Capitel. 1376 ging Petrus mit demselben einen Vergleich ein und der Patriarch von Aquileja bestätigte denselben. Die Canonici verloren kein einziges wesentliches Privilegium. 1388 bemächtigte sich Galeazzo von Mailand der Stadt. Der Bischof Jacobus, durch seine Gewalt dazu erhoben, säumte nicht, den neuen Herrn mit allen Gütern zu belehnen, die die Scaliger von der Kirche empfangen hatten. Indessen dauerte die Herrschaft des Mailänders nicht lange und Verona kam nun unter die Botmäßigkeit Venedigs. Es bewahrte aber einen großen Rest von Unabhängigkeit und vielleicht begannen jetzt für die Stadt die glücklichsten, ruhigsten und glänzendsten Zeiten. Eine Reihe großer Bischöfe, die Meisten aus venetianischen Patricierfamilien, regierten die Diöcese, und besonders unter ihrem Scepter erhob sich der Cultus zu seinem so seltenen Glanze und wurde der Grund zu den zahllosen wohlthätigen Anstalten gelegt (1409 entstand das Leihhaus, 1515 wurde das Bürgerspital gebaut). — 1409 wurde das Bisthum Verona von Seite des Papstes an Guido von Venedig verliehen. Er lag mit seinem Capitel lange Zeit in dem heftigsten Streit, konnte aber so wenig durchsetzen als seine Vorgänger und es blieb bei dem Vergleich des Bischofs Petrus Scaliger. Verona hatte um jene Zeit einen gar bedeutenden Gönner. Papst Eugen IV. war selbst längere Zeit dort Canonicus gewesen und bewahrte der Stadt eine treue Anhänglichkeit. Er gründete dort das Seminarium der Akolythen und erwarb sich auch um Herstellung der Zucht in den Klöstern große Verdienste. Ein hervorragender Bischof war Matthäus Gibertus, 1524 von Rom zum Bischof von Verona ernannt. Clemens VII. befreite ihn (für seine Person) von der Jurisdiction des Patriarchen von Aquileja und des Nuntius in Venedig und ernannte ihn zu seinem Legaten. Sein erster Kampf gegen das Capitel endigte mit der sog. Transactio Gibertina, die noch Alles ziemlich beim Alten ließ. Indessen stellte sich ein Mann wie Gibertus damit nicht zufrieden, und auf der andern Seite nahmen die Canonici allmählig eine so herausfordernde Haltung an, daß sie dem Bischof auch die gewöhnlichen Ehrenrechte streitig machten, ihm beim Gottesdienst in der Kathedrale die Dienstleistungen verweigerten, ja diesen Gottesdienst durch auffallende Unziemlichkeiten zu stören keinen Anstand nahmen. In allen genannten Puncten erwirkte sich Matthäus in Rom umfassende Vollmachten, um Ordnung zu schaffen und Paul III. bestätigte ihm dieselben und anerkannte ihn, was die Hauptsache war, wie Clemens VII. als seinen Legaten. Jetzt erst war der Friede zwischen Bischof und Capitel dauernd gegründet. Das Letztere behielt zwar Vorrechte, die wir mit einer freien bischöflichen Jurisdiction nicht vereinigen können. Es behielt nicht nur die Gerichtsbarkeit (in Civil- und Criminalsachen) über seine Untergebenen und seine eigenen Mitglieder, nicht bloß die Befreiung von der Gewalt des Bischofes, sondern es bestimmte auch unabhängig von Letzterem die Visitatoren für die Diöcese und wählte die Richter, die, den Bischof an der Spitze, das bischöfliche Gericht bil-

deten. Aber jedenfalls waren durch Gibert die ersten Schritte geschehen, um der bischöflichen Authorität wieder die rechte Stellung zu den einzelnen Personen zurückzugeben und das Tridentinum hat sicher viel dazu beigetragen, auch in Verona wieder die Thätigkeit des Capitels in naturgemäßere Bahnen zu lenken. Gibert starb 1543, die Veroneser weinten an seinem Grabe, denn sie hatten an ihm einen Vater verloren; und die Kirche selbst hat die Größe des Mannes aufs Glänzendste gewürdigt, indem sie auf dem Concil von Trient viele seiner Constitutionen zu allgemeinen Kirchengesetzen erhob. Unter den Bischöfen aus venetianischer Zeit erwähnen wir noch besonders des Bernhard Navagerius, der ein berühmter Rechtsgelehrter und Staatsmann nach dem Tode seiner Gemahlin Priester wurde und auf Empfehlung des hl. Carl Borromäus das Bisthum Verona erhielt. Er genoß auf dem Concil von Trient ein großes Ansehen. Ebenso groß war sein Neffe Augustin Valerius und würdig ihrer beider dessen Neffe Albert Valerius. Der Bischof Marcus (1631) hat nach einem kurzen Streit mit seinem Capitel sich wieder mit demselben verglichen. Die tridentinischen Reformen wurden in Verona eifrig durchgeführt. Es entstand ein seminarium puerorum (das zweite Seminar demnach in Verona). Diöcesansynoden traten ins Leben und der Verkehr zwischen Bischof und Clerus wurde so lebendig, daß die Congreg. cleri intrins. gewiß ihrem eigentlichen Wesen nach nicht mehr lange fortbestand. — Die Ereignisse am Schlusse des vergangenen und am Anfang des jetzigen Jahrhunderts haben die Kirche von Verona fast ihres gesammten Vermögens beraubt und auch die Verbindung mit der früheren Metropole zerstört. Wie Verona zuletzt politisch an Oestreich kam, so steht auch das Bisthum jetzt unter Venedig. Die Armuth aber, in die Verona fiel, geschweige, daß sie niederdrückend gewirkt hatte, ist die Mutter eines verjüngten religiösen Lebens geworden. Das Starre an den alten Verhältnissen ist mit diesen Verhältnissen selbst untergegangen; der Bischof besitzt seine volle und ungeschmälerte Authorität. Der Clerus hat mit dem Reichthum auch die Fehler verloren, die sich daran heften; seine Mitglieder stehen in einem wirklich brüderlichen Verhältniß zu einander. Erzogen in einem kirchlichen Institut, das ganz unter dem Bischofe steht, bildet er seine Frömmigkeit in den jährlichen Exercitien, seine Wissenschaft in den ausgezeichnet organisirten monatlichen Conferenzen weiter. Das Volk selbst ist von tiefer Religion beseelt. Die Priester scheuen aber auch keine Mühe, und besonders müssen die geistlichen Uebungen, welche dieselben mit dem Volke in den letzten 8 oder 14 Tagen der Fasten vornehmen, rühmend hervorgehoben werden. In tausend Gestaltungen spiegelt sich die Frömmigkeit, welche einen großen Theil der Veronesen durchdrungen hat. Zu schweigen davon, daß fast alle Orden in Verona eine Heimath gefunden haben, schaaren sich die Bürger der Stadt selbst zu den mannigfaltigsten Bruderschaften und religiösen Genossenschaften zusammen. Wir dürfen nicht unterlassen auf einige Erscheinungen aufmerksam zu machen. Die Zünfte sind mit andern mittelalterlichen Instituten untergegangen; nicht zum Segen der Gewerbetreibenden. In Verona sind sie dem Geiste unserer Zeit entsprechend hergestellt. Die verschiedenen Gewerbe bilden jedes eine Genossenschaft, die einen Adeligen zum Protector und einen Priester zum Vorstand hat und deren Mitglieder sich im Fall der Krankheit unterstützen, im Fall der Arbeitslosigkeit sich Arbeit verschaffen. Die wohlthätigen Stiftungen und Anstalten aus diesem Jahrhundert aufzuzählen würde zu weit führen; fast kein Bedürfniß ist vergessen: im Durchschnitt werden täglich bei einer Bevölkerung von ungefähr 56,000 Seelen 200 Thaler zu wohlthätigen Zwecken verwendet. Ebenso reichlich ist für den Unterricht gesorgt. 3 Ordensstifterinnen sind in der neueren Zeit aus Verona hervorgegangen; Leopoldina Naudet und Theodora de Campostrini, die beide mehr ein beschauliches Leben; und Maddalena de Canossa, die ein in Werken der Barmherzigkeit thätiges Leben bei der Gründung ihres Ordens im Auge

hatte. — Verona zählt jetzt noch 60 Gotteshäuser, darunter 15 Pfarrkirchen. Das Bisthum selbst begreift außer Verona noch 243 Pfarreien in sich und die Gesammtzahl der Gläubigen beträgt 250,000 Seelen. An der Cathedrale dienten einst 200 Geistliche; jetzt besteht das Domcapitel aus 13 Domherren, deren Jeder einen Gehalt von 500 fl. bezieht. Außerdem sind an der bischöflichen Kirche noch 20 Capläne und 24 Acolythen angestellt. — In die Reihe der Bischöfe von Verona, von denen 37 als Heilige verehrt werden, ist in jüngster Zeit Joseph Grasser, ein Tyroler, würdig eingetreten. — Der gegenwärtige Oberhirt ist Johann Peter Aurelius Mutti, geb. 1775. — (Ughelli, Italia sacra t. 5; Maffei, Verona illustrata; Histor.-pol. Blätter, B. 3 u. 5). [Ruckgaber.]

Veronica, die hl., s. Christusbilder.

Veronius, Franz, berühmter katholischer Controversist, war geboren zu Paris um's J. 1575. Seine Studien machte er im Collegium der Jesuiten, in deren Gesellschaft er auch in seinem 20. Lebensjahre eintrat. Priester geworden, durchwanderte er verschiedene Provinzen des Reiches, um als Missionär unter den Protestanten zu wirken. Es gelang ihm viele von diesen, darunter Gelehrte, Vornehme und Prediger in den Schooß der katholischen Kirche zurückzuführen. Eine ausgezeichnete theologische Bildung, gründliche Kenntniß besonders der Controversen, deren Studium er in seiner Vorbereitungslaufbahn speciell betrieben, befähigten ihn in hohem Grade zu seinem Amte und er trug oft den Sieg davon, wenn er, wie damals Sitte war, Conferenzen mit den hugenottischen Predigern hielt. Um aber in dem einmal erwählten Amte mit mehr Freiheit wirken zu können, trat jetzt Veronius aus der Gesellschaft Jesu und arbeitete im Weltpriesterstande als apostolischer Missionär mit unermüdlichem Eifer. Ein Decret des Königs vom 19. März 1622 erlaubte ihm, frei auf den öffentlichen Plätzen zu predigen und die Disputationen aufzunehmen, die ihm angetragen wurden. Mehrere Versammlungen der Geistlichkeit von Frankreich fügten dem die geistliche Jurisdiction bei und wiesen ihm einen Jahrgehalt zu. So fuhr Veron fort, eifrig seines Amtes zu walten, und in Conferenzen, Predigten und Schriften an der Bekehrung der Getrennten zu arbeiten. Auf dem berühmten Religionsgespräch zu Cadom disputirte er mit dem berühmten Bibelgelehrten Bochartus, dem bedeutendsten der damaligen protestantischen Theologen Frankreichs, und die Gelehrsamkeit, die er hier mit so großer Bescheidenheit verband, nöthigten sogar den Gegnern Bewunderung ab. Ueberhaupt wußte Veronius bei dem brennendsten Eifer die größte Klugheit und Mäßigung zu beobachten. Später erhielt er die Pfarrei Charenton, in der Pariser Diöcese, der er bis zu seinem Tode vorstand. Seine Pastoralgeschäfte hielten ihn nicht ab, auch jetzt noch Conferenzen zu halten und theologische Bücher zu schreiben. Gegen den eben erstehenden Jansenismus erklärte er sich mit aller Entschiedenheit, besonders auch in seiner Schrift „Baillon des Jansenistes". — Veronius starb zu Charenton den 6. December 1649. Sein Hauptwerk ist: Régle generale de la foi catholique, zuerst Paris 1645 in fol.; von den Jesuiten zu Ingolstadt wurde es ins Lateinische übersetzt. Der Cursus theologiae von Abbé Migne enthält es (lateinisch) im I. Bd. p. 1035 sqq. Das besondere Absehen des Veronius in dieser seiner berühmten Schrift ist darauf gerichtet, streng zu unterscheiden zwischen demjenigen, was blos Schulmeinung, frommer Glaube 2c. und demjenigen, was de fide ist. Auf diese Weise glaubt er die Verhandlungen zwischen Katholiken und Protestanten bedeutend abkürzen und auf den einfachsten Ausdruck bringen zu können, damit man von da ausgehend schneller zum Ziele gelangen könne. Erklärt hier Veronius, daß dieser oder jener Artikel nicht streng de fide sei, so will er ihn natürlich damit nicht aufgeben, oder als etwas Gleichgiltiges prädiciren: ihm ist nur darum zu thun den eigentlichen Streitpunct scharf und klar ans Licht zu stellen. Das Buch erhielt schon bei seinem Erscheinen großen Beifall. Die Gebrüder Walembusch schätzten es so

hoch, daß sie, statt, wie sie anfänglich sich vorgenommen, einen eigenen Tractat de regula fidei zu liefern, das Buch des Veronius mit einigen kleinen Aenderungen ganz in ihr Werk de controversiis fidei (II. Band) aufnahmen. Dasselbe, erklärten sie, werde gewiß die höchste Anerkennung jedes Controversisten finden und die ersprießlichsten Dienste leisten. Und Richard Simon, der Kritiker, urtheilt, es finde sich in dem Buche weder Griechisch noch Hebräisch, aber desto mehr gesunder Menschenverstand, weßhalb es zu seinem Zwecke sehr brauchbar geworden sei (Lettres choisies, ed. 1730. tom. I. p. 277). Veronius hat auch eine Bibelübersetzung veranstaltet, bei der er die Vulgata und die Uebersetzung der Löwener Theologen von 1557 zu Grund legte. Außer den genannten haben wir von Veronius noch mehrere Controversschriften. Vergl. Richard Simon a. a. O. und dessen histoire critique des Versions du N. Test. p. 355 sqq. ed. Rotterdam. 1689. Biographie universelle s. v.; den Cursus theologiae von Abbé Migne, tom. I. und Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformat. IV. 251. [Kerker.]

Verordnung, kirchliche (constitutio ecclesiastica), ist die allgemeine Bezeichnung für alle von kirchlicher Authorität ausgehenden Rechtsbestimmungen. Man unterscheidet daher rücksichtlich ihres Ursprungs päpstliche, erzbischöfliche, bischöfliche Verordnungen, welche von den betreffenden Hierarchen entweder mit oder ohne Beiziehung einer resp. allgemeinen oder Provincial- oder Diöcesansynode erlassen werden. Sie sind ferner nach dem Umfange ihrer Geltung bald allgemeine d. i. die Gesammtkirche, beziehentlich die ganze Provinz, die ganze Diöcese betreffend (constitutiones generales); bald besondere, nämlich nur an einzelne Kirchengemeinden, kirchliche Anstalten oder Personen gerichtet (constitt. speciales, gewöhnlich Rescripte genannt). Diese wieder sind ihrem Inhalte nach theils Entscheidungen von Rechtssätzen, worüber unter Rechtslehrern oder Richtern Controversen entstanden sind (decisiones); theils Erkenntnisse in Streit- und Strafsachen nach Vernehmung der Betheiligten (sententiae); theils amtliche Weisungen (decreta) oder Aufträge (mandata) an kirchliche Unterbehörden in Sachen ihres Geschäftskreises; theils nähere Erklärungen früherer Verordnungen oder Bestimmungen auf geschehene Anfragen (instructiones), u. dgl. (s. d. A. Rescripte, päpstl., Bd. IX. S. 213 f.). Die päpstlichen Verordnungen insbesondere scheiden sich noch mit Rücksicht auf ihre Form in Bullen und Breven aus (s. diese Art. Bd. II. S. 154 und S. 209 ff.). Für alle diese kirchlichen Verordnungen, bischöfliche wie päpstliche, wurde bis in die jüngste Zeit herab und wird zum Theile noch Behufs ihrer Publication das landesherrliche Placet gefordert. Ueber die dießfalls in den teutschen Bundesstaaten geltenden Bestimmungen und deren Würdigung vgl. man die Art. Genehmigung, landesherrl., Bd. IV. S. 398 ff., und Jura circa sacra Nr. I. 2., Bd. V. S. 930. [Permaneder.]

Verpachtung, s. Pacht und Kirchenvermögen.

Verschwörung, papistische, s. Oates.

Verse der Bibel, s. Abtheilung.

Versetzung, s. Translation.

Versitzen, s. Anni cleri.

Versöhnungstag bei den alten Hebräern und neuern Juden, s. Feste der Hebräer.

Versöhnungsversuche, s. Sühnversuche.

Verstoßung, s. Degradation.

Versuchen — Gott, ein häufig vom Volke der Juden gegen ihren Gott begangenes Verbrechen. — Das jüdische Gottesbewußtsein hatte sich unter Voraussetzung und auf Grund göttlicher Thaten gebildet, durch welche Gott selbst sein Wesen und seine Eigenschaften geoffenbart hatte, und so in ein bestimmtes geschichtliches Verhältniß zu diesem Volke getreten war. Hiernach erscheint Gott als der allein Mächtige unter allen Göttern, und folglich als der Einzige und

Eine, und insofern sein Wirken beständig auf das Heil des auserwählten Volkes gerichtet ist, dessen Herr und König er ist, als der Gütige, Treue und Wahrhaftige. Dieser Glaube der Juden hat seinen objectiven Grund in bestimmten geschichtlichen Thatsachen, durch welche er die Wirklichkeit dieser göttlichen Eigenschaften an sich selbst erfahren hat. Sowohl die Größe, als die Objectivität dieser Thatsachen bringt es mit sich, daß sie ein hinreichend sicheres und festes Fundament für den Glauben auch bei Solchen bilden, welche nicht in so unmittelbarer und überwältigender Weise die Wirklichkeit der genannten göttlichen Eigenschaften empfunden haben, wie dieß in den vorzüglichsten Momenten der jüdischen Geschichte der Fall gewesen ist. Dem entspricht nun von Seiten des ganzen Volkes, wie des Einzelnen die Verpflichtung, überall, auch in den schwierigsten und bedrängtesten Verhältnissen, unbefangen und ruhig auf diese Macht, Güte und Wahrhaftigkeit Gottes zu vertrauen, und in diesen Eigenschaften die Unwandelbarkeit und Unveränderlichkeit vorauszusetzen. Immerhin aber blieb dieses gläubige Verhalten des Volkes zu seinem Gott ein freies, bestand in freier Anerkennung Gottes, und die darin enthaltene Ueberzeugung war in demselben Grade wandelbar, bald inniger und fester, bald äußerlicher und schwächer, je nachdem die sie erzeugenden göttlichen Thaten bald gewaltiger und eindringlicher hervortraten, bald weniger auffallend sich zu verbergen schienen. Bringt man hiezu noch die sündige Natur, welche dieses Volk mit der ganzen vorchristlichen Menschheit theilt, und durch welche es sich außer Gott und zunächst nur mit der Natur in Verbindung wußte, in Rechnung, so ist damit hinreichend die Möglichkeit eines Widerstreites begründet, in welchen das Volk in gewissen Lagen mit seinem geschichtlich überlieferten Gottesbewußtsein gerathen konnte. Je entschiedener nun die Tendenz der Führungen Gottes im alten Bunde dahin ging, das Volk aus seiner Versunkenheit in die Natur herauszureißen und ihm die geistige Gemeinschaft mit Gott als absolutes Ziel zum Bewußtsein zu bringen; je mehr also das Volk von einer ausschließlichen Verbindung mit der Natur entwöhnt werden sollte: desto öfter mußten in seiner Geschichte Lagen vorkommen, wo die natürlichen Anforderungen des Volkes an diese Welt nicht befriedigt wurden, dadurch aber der geistige Sinn für das Verständniß des Himmelreiches geöffnet werden sollte. Indem sich nun Gott so von seinem auserwählten Volke zurückzuziehen, es sich selbst zu überlassen schien, mußte die innere Begierlichkeit nach dem verbotenen Naturgenuß in demselben immermehr als Versuchung, es von Gott abzuziehen, und damit der Zweifel an dem bisherigen Gottesglauben hervortreten. Gab nun das Volk in einer solchen Lage dem Zweifel Raum, abstrahirte es von den frühern göttlichen Thaten, auf welche sich sein Glaube bisher gegründet hatte, oder, wie die hl. Schrift sich ausdrückt (z. B. Ps. 105, 13) vergaß es dieselben, so blieb ihm, um seine bisherige Ueberzeugung zu salviren, nichts anders übrig, als die ausdrückliche Forderung an Gott zu stellen, er solle sich in diesem concreten Falle, in dieser bestimmten Bedrängniß, so offenbaren, wie es der historische Glaube an ihm voraussetzte. Außer der Muthlosigkeit und Verzweiflung in irdischer Noth kann aber auch bloße Vermessenheit, bloßer ungläubiger Uebermuth dem Volke eine solche Forderung in den Mund legen, indem die bisherigen Offenbarungen Gottes nicht genügen sollen, oder frei und willkürlich die äußern Bedingungen herbeigeführt werden, welche ein außerordentliches Eingreifen von Seiten Gottes nothwendig machen. Was in solchen Fällen geschieht, ist dieses, daß Gott entweder aus Mißtrauen oder aus Unglauben auf die Probe gestellt, versucht wird (tentatur), mit der Erwartung, wie er sich diesen Umständen gegenüber verhalten werde. Die Stimmung, aus welcher ein solches Betragen gegen Gott entsteht, ist immer leichtsinniges Vergessen der göttlichen Thaten, Undankbarkeit, Verhärtung des Herzens und Widerspänstigkeit gegen die Führungen Gottes, und hat die Reizung Gottes zum Zorne, die Erbitterung Gottes und die

Verhängung der göttlichen Strafgerichte zur Folge, durch welche die Frevler sich selbst überlassen bleiben, bis sie zur göttlichen Barmherzigkeit zurückkehren, oder der göttlichen Verheißungen verlustig gehen (Ps. 105, 13. 14; 94, 8). — Die jüdische Geschichte ist nur zu reich an bestimmten Fällen dieser Art, welche oft Gegenstand der die Barmherzigkeit Gottes feiernden Psalmen sind, z. B. des Ps. 77. und 105., das bekannteste Ereigniß dieser Art, auf welches die hl. Schrift wiederholt anspielt (Deuteron. 6, 16. Ps. 94, 8. Hebr. 3, 7 ff.), ist der dies tentationis in deserto (Exod. 17, 1—7), wo es dem Volke auf der Wanderung durch die Wüste an Wasser fehlte, und es deßhalb murrend ausrief: Estne Deus in nobis, annon? (V. 7.). Von diesem Ereignisse wurde der Ort, wo es geschah, locus tentationis genannt. Ein ebenso bekanntes Beispiel ist dieses, wo der Teufel, unter der Voraussetzung, daß Jesus als der Sohn Gottes unter unmittelbarer göttlicher Obhut stehe, diesen auffordert, sich auf Grund und zur Bewährung dieser Verheißung von der Zinne des Tempels zu stürzen (Matth. 4, 5—7). Endlich gehört hierher auch die Forderung der Pharisäer an Christus, er solle ihnen ein Zeichen vom Himmel geben, zum Beweise, daß er nicht durch dämonische, sondern durch göttliche Macht die Teufel austreibe, was Christus verweigert und dafür auf die (schon vorhandenen) Zeichen der Zeit hinweist (Luc. 11, 16. 29. Matth. 16, 1. ff.). Die äußerste Spitze dieser Sünde ist die ungläubige Verblendung der Juden gegen die Thatsache der Erlösung, ungeachtet in Christus alle Verheißungen Gottes erfüllt sind, ein Verhalten, welches sodann die gänzliche Verwerfung des Volkes und die Fülle der göttlichen Strafgerichte zur Folge hat. — Auch das christliche Bewußtsein beruht seinem Principe nach auf dem Glauben, der Thatsache der Menschwerdung, seinem Ziele nach auf der Hoffnung, auf der seligen Vereinigung mit Gott im Jenseits; auch hier ist demnach ein freies Verhalten zu Gott in beiderlei Hinsicht, und damit die Möglichkeit der nämlichen Sünde, wie bei den Juden, vorhanden. Dem gemäß versucht der Christ Gott, wenn er entweder im übergroßen Gefühle seiner Sündhaftigkeit die erlösende Kraft Christi zu gering anschlägt, und so den ursprünglich empfangenen Glauben nicht festhält (Hebr. 3, 12—14), oder in leichtsinniger Vermessenheit eine übergroße Sündhaftigkeit als den specifisch für die göttliche Gnade geeigneten Seelenzustand ansieht, und so würdige Früchte der Buße zu bringen unterläßt. [Hagemann.]

Versuchung Jesu durch den Satan, s. Jesus Christus.

Versuchungen des Menschen durch den Satan. Nach der Lehre der Kirche bietet der Satan Alles auf, um die Wiedergeborenen von Neuem zu stürzen und sich botmäßig zu machen. Je größer ihr Eifer für das Reich Gottes ist, desto ingrimmiger haßt er sie, und desto heftiger stellt er ihnen nach. Was zunächst die Thatsache betrifft, so wird sie ausdrücklich von der hl. Schrift behauptet (Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in coelestibus. Eph. 6, 12. 1 Petr. 5, 8. Matth. 26, 41), und durch einzelne Facta bestätigt (Adam, Christus). Wegen dieser Eigenschaft, die Menschen durch Versuchung zur Sünde zu reizen, heißt der Teufel auch geradezu Versucher, tentator (Matth. 4, 3). Sobald die wirkliche Existenz des Teufels als eines persönlichen, durch die Sünde gänzlich verdorbenen Wesens vorausgesetzt wird, wie das hier mit Rücksicht auf den Art. Teufel geschieht, so verschwindet auch jeder Grund, an der von der Kirche behaupteten Thatsache, daß er die Menschen zur Sünde verführe, zu zweifeln. In Betracht kann hier nur die Einwendung derjenigen kommen, welche solche dämonische Angriffe nicht an sich bemerken und deßhalb schlechtweg ihre Wirklichkeit leugnen. Allein in Betreff Solcher hat schon der Catechismus Rom. (p. IV. c. 15. q. 7) mit Recht bemerkt, sie seien nicht Gegenstand der Angriffe des Teufels, weil sie sich ihm bereits freiwillig ergeben haben. In

Solchen sei keine Frömmigkeit, keine Liebe, keine christliche Tugend, folglich nichts, wogegen der Teufel seine Angriffe richten könne. Nur die Frommen sind seinen Versuchungen ausgesetzt. Diesen aber legt er jeden Augenblick (in singula temporis momenta) Fallstricke. Das Motiv dazu ist sein Haß gegen das Gute, welcher dem Teufel wegen seiner durch und durch bösen Natur innewohnt, so daß er nur das Böse wollen kann, und diesen Willen in einzelnen Handlungen individualisirend, dem concreten, ebenfalls in einzelnen Acten sich manifestirenden Willen des Guten sich widersetzen muß. Gleichwohl aber ist die Macht des Teufels auf die Grenzen beschränkt, welche ihm von Gott angewiesen werden; omnis ejus potestas Dei est (Cat. Rom. l. c. q. 8). Er kann daher den Menschen nur in soweit versuchen, als es Gott zuläßt. Dadurch werden seine Versuchungen in der Hand Gottes ein neues Mittel, um die Ehre Gottes auf Erden und das Heil des Menschen durch tapferes Widerstehen und Ausdauer im Guten zu befördern. Im Allgemeinen bestehen nun die Versuchungen darin, daß der Teufel seine eigene böse Gesinnung dem Menschen mitzutheilen, zum Princip der Handlungen desselben zu machen sucht. Es geschieht dieß durch innere Einflüsterungen, durch Aufregung der verdorbenen Begierlichkeit, durch Illusionen und Vorspiegelung eines Scheingutes, durch die Verkettung äußerer Umstände, kurz durch jedes Mittel, wodurch die innere teleologische Beziehung des Menschen auf Gott als Endziel gestört oder aufgehoben wird. Auch böse Menschen dienen ihm als Organe für diesen Zweck. Ueberhaupt kann man sagen, daß der Mensch nach der dreifachen Relation, in welcher er zu Gott, zu sich selbst und seines Gleichen und zur Natur steht, den Angriffen des Teufels ausgesetzt ist, woraus sich bei dem unbedingten Hasse des letztern gegen das Gute von selbst ergibt, was der Cat. Rom. sagt, daß der Dämon einen beständigen Krieg mit uns führe, in welchem kein Frieden, kein Waffenstillstand sein könne. Die Stärke dieser Angriffe ist jedoch verschieden; von einzelnen, sich unterbrechenden Versuchungen kann sie sich bis zur permanenten Versuchung und zum dauernden dämonischen Innewohnen, der Besessenheit, steigern. — Die Möglichkeit solcher Versuchungen erhellt sowohl aus der Natur des Menschen als des Teufels. Der Mensch ist nicht bloß ein unvollendetes, erst werdendes, sondern auch ein durch die Erbsünde bereits verdorbenes Wesen. Auch nach der Wiedergeburt bleibt in ihm die Möglichkeit der Sünde, der stimulus carnis, der fomes peccati, die prava concupiscentia zurück. Wenn aber dieß, so kann durch den freien Willen des Menschen das in ihm angefangene Gute auch wieder zerstört werden, er kann zum Bösen wieder zurückkehren, sich freiwillig von Gott lossagen, auf jeden Fall aber zu einem solchen Verhalten von außen gereizt, sollicitirt werden, insofern ein persönliches, aber böses Wesen existirt, welches nach dieser Seite hin mit ihm in Verkehr treten kann. Ein solches Wesen ist aber der Teufel, und deßhalb ist auch von seiner Seite die Möglichkeit gegeben, auch ohne Zuthun des Menschen auf dessen Willen einzuwirken, um ihn vom Guten abwendig und dem Bösen zugänglich zu machen. Was dabei vorausgesetzt wird, ist nur dieß, daß es ebenso einen besondern Modus für den Verkehr des Menschen mit der Geisterwelt gibt, wie es einen solchen gibt für den Verkehr des Menschen mit seines Gleichen und mit der Natur, eine Voraussetzung, an deren Wirklichkeit zu zweifeln nichts berechtigt, indem der Verkehr des Menschen als Geist mit andern Geistern im Grunde genommen nicht schwerer, oder ebenso schwer zu begreifen ist, als die Art und Weise, durch welche der Mensch überhaupt mit einem Andern, als er selbst, in Verbindung tritt. Vor Allem folgt aber hieraus die wichtige Thatsache, daß die Versuchungen des Teufels nur auf dem Gebiete der sittlichen Freiheit möglich sind. Der Verkehr persönlicher Wesen mit einander ist ein freier. Es entspricht zwar der Natur des Teufels, durch seine Versuchungen fortwährend an dem Fundamente der menschlichen Frömmigkeit zu rütteln; aber es folgt daraus noch keineswegs die Nothwendigkeit für den

Menschen, sich dieses zerstörende Treiben gefallen zu lassen, in dasselbe einzugehn, Organ des Teufels zu werden. Und so handelt der Teufel zunächst für sich, unabhängig vom menschlichen Willen. Für die sittliche Beurtheilung des Menschen kommt es darum lediglich darauf an, wie er sich den Versuchungen des Teufels gegenüber verhalte. So wenig die bloße Gnade, wie sie Gott den Menschen anbietet und mittheilt, an sich schon Tugend, gutes Werk, Verdienst ist, ebensowenig oder vielmehr noch weniger ist die bloße Versuchung und Versuchbarkeit des Menschen, d. h. das bloß dämonische Streben, dem Willen des Menschen den teuflischen Willen einzupflanzen und die Möglichkeit, ihn aufzunehmen, schon Sünde, böses Werk, Mißverdienst. Vielmehr ist das Ethische hier rein in die Freiheit des Menschen gestellt. Erst nämlich, wenn der Wille des Menschen den Willen des Teufels in sich aufnimmt, ihn gewissermaßen concipirt, erst durch diesen freien Act setzt er den teuflischen Willen als eigenen Willen und erzeugt so die Sünde. Dagegen können aber auch die Versuchungen durch den Teufel eine reiche Quelle des Verdienstes für ihn werden, wenn er nämlich ihnen gegenüber seine Freiheit bewahrt, und sich desto inniger Gott anschließt, je heftiger jener ihn bestürmt und ihn von Gott loszureißen sucht (Beatus vir, qui suffert tentationem, quoniam quum probatus fuerit, accipiet coronam vitae, quam repromisit Deus diligentibus se. Jac. 1, 12). Demnach wird Alles, was dazu dient, die Verbindung des Menschen mit Gott zu stärken und zu befestigen, auch geeignet sein, die Versuchungen des Teufels zu überwinden. Im Allgemeinen gilt, was so schön der Cat. Rom. l. c. q. 18 sagt: Vincitur autem satanas non otio, somno, vino, commessatione, libidine, sed oratione, labore, vigilia, abstinentia, continentia, castitate, also durch die christliche Ascese, welche den Menschen in die richtige Verfassung setzt, den Angriffen seines Feindes zu begegnen, ihm die Waffenrüstung verleiht, in welcher er den Versucher zu erwarten hat. Im Besondern sind hieher zu rechnen a. das Mißtrauen des Menschen auf seine eigene Kraft und Vertrauen auf Gott, der den Gerechten in der Versuchung nicht verläßt; b. Vertrauen auf Christus, welcher den Teufel überwunden hat (Luc. 11, 22. Joh. 16, 33. Apoc. 5, 5.; 6, 2), welcher selbst in Allem versucht, Mitleid mit unserer Schwäche haben kann (Hebr. 4, 15); c. Nüchternheit und Wachsamkeit (sobrii estote et vigilate etc. 1 Petr. 5, 8); d. stetes Andenken an die nach glücklich bestandenem Kampfe verheißenen Belohnungen (Apoc. 2, 11.; 3, 5. 12. 21.; 21, 7); e. der häufige Gebrauch der hl. Sacramente versteht sich von selbst; f. im Augenblicke der Versuchung inbrünstiges, dringendes Gebet um Hülfe (orate, ut non intretis in tentationem. Matth. 26, 41), und Uebung der entgegengesetzten Tugenden, z. B. bei Versuchungen zur Hoffart, dem Geize, der Trägheit, der Ungeduld u. s. w., oder Flucht, bei Versuchungen gegen die Keuschheit; g. nach überstandener Versuchung demüthiger Dank gegen Gott — ohne stolzes Vertrauen auf die eigene Kraft, und ohne sich einer falschen Sicherheit zu überlassen. — Darin nun, daß die Versuchungen des Satans gegen die Wiedergeborenen gerichtet sind, mit dem Zwecke sie wieder zu gewinnen, daß aber die Wiedergeborenen im Stande sind, ein solches Unternehmen zu vereiteln, liegt ein Doppeltes: eine durch einen freien Act ursprünglich und für das ganze Geschlecht gesetzte Abhängigkeit des Menschen vom Teufel, und eine durch einen freien Act bewirkte und für das ganze Geschlecht geltende Aufhebung dieser Abhängigkeit. Demnach treten für das Leben der Menschheit als einer geschlechtlichen Einheit in Beziehung zum Teufel zwei Acte besonders hervor: die freie Einwilligung in den Willen des Satans und die freie Ueberwindung desselben, beide aber setzen Versuchungen von Seiten des Teufels voraus, die jetzt näher zu besprechen sind, eben weil durch sie die gegenwärtige Zuständlichkeit des Menschen, sein Verhältniß zum Teufel, wie zum Erlöser, bedingt ist. Der erste Act, durch welchen das menschliche Geschlecht in die Abhängigkeit vom Teufel gerieth, kann offenbar nur im Anfange der

Geschichte, nur vom leiblichen Stammvater der Menschen selbst vollzogen sein. Da aber dieser von Gott selbst geschaffen, unmittelbar aus dessen Hand rein und unschuldig hervorgegangen war, so kann der Grund seines Verderbens nicht in seinem Wesen gelegen haben, sondern muß von außen in ihn eingedrungen sein. Dieß ist denn auch die Lehre der katholischen Kirche; der Sündenfall der ersten Menschen ist veranlaßt durch die Versuchung der Schlange, des Teufels (Gen. 3, 1 ff.). Hier haben wir bloß die Möglichkeit dieser Thatsache und ihre Beziehung zur Versuchung Christi zu besprechen. Als Geschöpfe Gottes waren die ersten Menschen 1) gut, der göttlichen Idee entsprechend, 2) durch Mittheilung der Gerechtigkeit und Heiligkeit mit Gott verbunden; 3) diese Verbindung zwischen beiden, obgleich eine unmittelbare, war doch eine an sich freie, indem der Mensch unmittelbar sich so in Gott setzte, wie Gott seine Idee im Menschen setzte. Eben deßwegen aber, weil dieses Verhältniß ein an sich freies war, konnte und sollte es seiner ganzen Anlage nach nicht in dieser Unmittelbarkeit fortbestehn, sondern sollte auf vermittelte Weise durch einen bestimmten Freiheitsact des Menschen ausdrücklich gesetzt werden. Das war nur möglich, wenn der menschliche Wille veranlaßt wurde, sich mit dem göttlichen Willen in Beziehung auf ein Drittes (die Natur) in Einklang zu setzen. Indem nun Gott dem Menschen als Gesetzgeber gegenüber trat, der Mensch aber die göttliche Idee frei in sich setzen sollte, so entstand die Möglichkeit, dem nicht zu entsprechen, den geforderten Act zu unterlassen; zu dem potuit non peccare trat das potuit peccare hinzu. Diese Möglichkeit war jedoch zunächst nur als eine abstracte vorhanden; zur Wirklichkeit konnte sie erst werden, wenn sie dem Menschen äußerlich und zwar unter dem Scheine des Guten (erilis sicut Deus etc.) vorgestellt wurde, was nur durch ein schon böses, aber persönliches und intelligentes Wesen geschehen konnte. Sowie aber diese zweite Möglichkeit äußerlich wirklich an den Menschen herantrat, war die Versuchung da, der innere Reiz, nicht dem Willen Gottes zu folgen, und dadurch die reale Existenz mit der idealen identisch zu setzen, sondern die wirkliche Existenz in Widerspruch mit der idealen zu setzen, von Gott abzufallen. Daß dieß letztere geschehen, beweist die verkehrte Beziehung, in welcher der natürliche Mensch zu dem Dritten, mit Rücksicht auf welches die freie Willensentscheidung vollzogen wurde, zu der Natur, sich befindet, indem er vermöge seiner Sinnlichkeit sich gedrungen fühlt, in ihr sein absolutes Ziel zu suchen. Diese verdorbene Sinnlichkeit ist denn auch fortwährend der erste und nächste Angriffspunct, von welchem aus der Teufel die Verbindung des Menschen mit Gott zu zerstören trachtet. Die nächste Folge des Sündenfalles war, daß die Menschheit in die Gewalt (potestas) des Teufels gerieth. Non solum vicit, sagt Irenäus (adv. haer. IV, 33, 4) vom Teufel, hominem, sed et detinebat eum sub sua potestate. Näher bemerkt der hl. Bernard gegen Abälard über diesen Punct (ep. ad Innoc. II. de errorib. Abael. cap. 5), jenes Anrecht sei zwar nicht regelmäßig erworben, sondern ungerechter Weise usurpirt, aber auf gerechte Weise zugelassen (juste tamen permissum). Demnach lag es lediglich in der Hand Gottes, dieses Verhältniß der Hörigkeit aufzulösen und sein Anrecht auf den Menschen in ursprünglicher Weise wiederherzustellen. Dieß ist geschehen durch Jesus Christus. Es handelt sich nun darum, zu erkennen, auf welche Weise das durch die erste Sünde gesetzte Verhältniß des Menschen zum Teufel wieder aufgehoben wurde. Weil dasselbe auf die ganze Menschheit übergegangen war, so mußte Christus als Erlöser mit ihr in ein bestimmtes Verhältniß treten. In seinem idealen und ewigen Ansich aufgefaßt, besteht dieses in der Erwählung der Menschheit vor Erschaffung der Welt, auf daß wir heilig und unbefleckt vor seinem Angesichte seien in Liebe (Eph. 1, 3 ff.), näher ist es der gnädige Entschluß, uns trotz der Sünde wieder zu seinen Kindern durch Jesus Christus anzunehmen (V. 4). Das Geheimniß des göttlichen Willens besteht demnach darin, zu der bestimmten Zeit Alles in

Christus herzustellen, was im Himmel und auf Erden ist. Die Wirksamkeit Christi ist demnach eine stellvertretende (für das Geschlecht) in dem Sinne, daß in ihm das ganze geschichtliche Leben der Menschheit nach Anfang, Mitte und Ende der göttlichen Idee gemäß, sich verwirklicht. Sie ist darum zu fassen als recapitulatio (ἀνακεφαλαίωσις), d. h. als die teleologische Zurückführung des Geschaffenen, insbesondere des gefallenen Menschen auf den Urgedanken Gottes als das Princip und Ziel der Schöpfung. Mit Beziehung auf den Sündenfall folgt hieraus, daß im Leben des Gottmenschen ein Act vorkommen müsse, wodurch der Act Adams, welcher ihn der Gewalt des Teufels überlieferte, aufgehoben wird. Dieß ist denn auch der Gedanke, wenn Christus von dem Apostel Paulus (1 Cor. 15, 45. und Röm. 5, 17 ff.) als der zweite Adam bezeichnet wird. Als solcher hat er durch seinen Gehorsam zu erfüllen, was vom ersten Adam unterlassen war. Das Werk Christi zerfällt so in zwei Theile: in die Zerstörung der Macht des Teufels und die Erneuung des Geschlechts. So unterscheiden auch die Kirchenväter, z. B. Irenäus (adv. haer. IV, 24, 1), welcher bemerkt, Christus sei Mensch geworden et reformasse quidem humanum genus, destruxisse autem et vicisse inimicum hominis, et donasse suo plasmati adversus reluctantem victoriam. Demnach wird nur ein besonderes Moment im Erlösungswerke hervorgehoben, wenn Irenäus weiter sagt (mit Bezug auf Gen. 3, 15): *Καὶ τὴν ἔχθραν ταύτην* (des Weibes mit dem Teufel) *ὁ Κύριος εἰς ἑαυτὸν ἀνεκεφαλαιώσατο, ἐκ γυναικὸς γενόμενος ἄνθρωπος, καὶ πατήσας αὐτοῦ* (der Schlange) *τὴν κεφαλήν* (IV, 40, 3). Hiernach sind wir im Stande, die Stellung zu würdigen, welche die Versuchung Christi durch den Teufel im Erlösungswerke einnimmt. Hatte Christus als Microcosmus der Geschichte die Totalität des geschichtlichen Lebens der Menschheit in seinem Leben darzustellen, so hatte er den Anfang zu machen mit dem, was den Anfang der Geschichte ausmacht. Dieß geschieht, wenn er sich als zweiter Adam durch einen freien Act des Gehorsams der Gewalt und den Anmuthungen des Teufels widersetzt, sich als Kind und Unterthan Gottes bekennt und das Gesetz freier Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen vollzieht. Es gehört dieß aber zur erlösenden, zur stellvertretenden Thätigkeit Christi. An sich nämlich, sofern er Person ist, war in ihm der menschliche Wille mit dem göttlichen vollkommen geeint, jener das willige Organ des letztern. Diese an sich vorhandene Einheit zeigt, offenbart sich nur in diesem einzelnen Acte; die Frucht desselben kommt der Menschheit zu Gute. Dadurch nämlich, daß durch die Taufe der Wille Christi unser Eigenthum wird, werden wir von der Macht des Satans befreit, und sind im Stande, diese Macht nun auch wirklich den Angriffen des Teufels gegenüber zu zeigen. Die Besiegung des Teufels war darum der erste Act, mit welchem Christus seine stellvertretende Erlösung begann. Sie erfolgte unmittelbar auf seine Taufe, durch welche er sein messianisches Amt antrat, und bildet den Grundstein der Erlösung. Dem entsprechend nimmt auch in der Wiedergeburt des Menschen die abrenuntiatio diaboli genau dieselbe Stelle ein, welche der Besiegung des Teufels im Erlösungswerke zukommt. Da der Mensch durch seine Geburt unter der Botmäßigkeit des Teufels steht, so ist das Erste, was geschehen muß, die Auflösung dieses Verhältnisses, die freie Erklärung der Unterthänigkeit und des Gehorsams gegen Gott, worauf dann zweitens die positive Heiligung, die Annahme an Kindes Statt erfolgt. — Daß demnach die Versuchung Christi nicht als Freiheitsprobe für ihn selbst, als Versuch, ob er für seine Person Gott treu und gehorsam sein werde, aufzufassen sei, bedarf keiner Erörterung. [Hagemann.]

Vertauschung der Beneficien, s. Permutatio.

Vertrag (Uebereinkommen, conventio) überhaupt ist die Vereinbarung zweier oder mehrerer Personen über ein unter ihnen zu begründendes Rechtsverhältniß. Jeder Vertrag, wodurch sich einer dem andern zu einer bestimmten Leistung

verpflichtet, ist ein rechtliches Geschäft, bei welchem die Form d. i. die gesetzliche Vorschrift, von deren Beobachtung die Gültigkeit des Rechtsgeschäftes abhängt, einzuhalten ist. Das römische Recht unterschied zwischen solchen Verträgen, welche zwar moralisch verbindlich waren, aber zu keiner gerichtlichen Klage berechtigten, und solchen Verträgen, die eine Obligatio und Actio begründeten. Erstere nannte man Pacta, letztere Contractus; wiewohl später manche pacta dadurch, daß ihnen gleichfalls Klagbarkeit beigelegt wurde, gleiche Kraft und Wirksamkeit mit den eigentlichen Contracten erhielten. Diese Unterscheidung zwischen Pacten und Contracten hat jedoch das canonische Recht nicht anerkannt, und auch heutzutage wird dieselbe nicht mehr beachtet, sondern jeder erlaubte und an sich gültige Vertrag begründet eine Verbindlichkeit und zugleich ein Klagerecht. Es wird aber zu einem Vertrage, wie zu jedem gültigen Rechtsgeschäfte, wesentlich erfordert: einmal in Ansehung des Gegenstandes, daß derselbe nicht extra commercium, nicht eine physisch unmögliche (impossibilis) oder moralisch unerlaubte (inhonesta) Handlung, keinem positiven Gesetze (contra legem), noch den Rechten Dritter (contra jus tertii) entgegen sei; dann in Ansehung der Person, daß beide Contrahenten Vernunftgebrauch und Willensfreiheit haben, und ihren Willen entweder ausdrücklich (es sei mündlich oder schriftlich), oder stillschweigend durch hinlänglich concludente Handlungen entweder sogleich oder durch nachfolgende Genehmigung erklären. Wer daher nicht einwilligen kann, der ist auch unfähig, einen Vertrag einzugehen, und wer zur Eingehung eines rechtlichen Geschäftes der Auctorität des Tutors oder der Zustimmung des Curators bedarf, der hat diese auch zur Abschließung eines Vertrages nöthig. Ein gültiger Vertrag schließt daher jede Aufhebung oder Beschränkung der freien und ernsten Willensbestimmung (also Irrthum, Betrug, Zwang, Simulation) aus. Uebrigens kann der Vertrag unbedingt (pure) abgeschlossen, oder an eine Bedingung geknüpft (sub conditione), oder mit einer Nebenverpflichtung verbunden (sub modo), oder von einer bestimmten Zeit abhängig (sub die) gemacht sein. Was endlich die Arten der Verträge betrifft, so sind sie im Allgemeinen entweder Hauptverträge, welche für sich bestehen; oder Nebenverträge, welche sich auf einen Hauptvertrag beziehen; ferner entweder solche, wodurch nur einer der Paciscenten verpflichtet wird, oder solche, aus denen für beide Theile gegenseitige Obligation entsteht. Nach der Verschiedenheit des Grundes ihrer Klagbarkeit theilt man die Contracte ein in solche, bei denen zur Begründung der obligatio und actio nichts weiter erfordert wird als die Uebereinstimmung (consensus) der Contrahenten; und in solche, bei denen überdieß der eine Paciscent dem anderen etwas gibt, was dieser ihm entweder wiedergeben, oder dafür etwas anderes leisten soll (sog. Realcontracte). Zur ersteren Classe gehören: der Kauf- und Verkaufcontract (emtio et venditio), der Mieth- und Pachtvertrag (locatio et conductio), der Erbpachtcontract (contractus emphyteuticus), der Gesellschaftsvertrag (contr. socialis) und der Bevollmächtigungsvertrag (contr. mandatarius). Zur zweiten Classe zählen: der Darlehenscontract (mutuum), der Leihvertrag (commodatum), der Verwahrungscontract (depositum), der Pfandvertrag (pignus) und der Tauschvertrag (permutatio). Bei allen diesen eigentlichen Verträgen, sowie bei jenen pactis, denen das neuere römische Recht ausnahmsweise auch in foro saeculari Klagbarkeit einräumte, z. B. bei der Schenkung (donatio), bei einem widerruflichen Nutzungsrechte (precarium), bei der Bürgschaft (fidejussio) 2c. befolgt das canonische Recht zwar im Allgemeinen die Grundsätze des römischen Civilrechts, doch weicht es in manchen Puncten (vgl. die einzelnen Artikel) davon ab. Dieß erklärt sich schon dadurch, weil das römische Recht die Gültigkeit eines Rechtsgeschäftes größtentheils von der dabei eingehaltenen äußeren Form abhängig machte, das canonische Recht dagegen jeden Vertrag zunächst nach seiner inneren, moralischen Seite, nach der Intention der Contrahenten beurtheilte. [Permaneder.]

Verwaltung, s. Bisthumsadministration und Kirchenvermögen.

Verwandlung, s. Transsubstantiation.

Verwandtschaft, s. Ehehindernisse und Stammbaum.

Verweser der Pfarrei, s. Hülfspriester.

Verzichtleistung, s. Bischof und Resignation.

Verzweiflung, s. Tugenden, göttliche.

Verzückung (ecstasis). Unter Verzückung versteht man im allgemeinsten Sinn ein Außersichsein der Seele. Ein solches kann auf verschiedene Weise stattfinden. Um dieß zu erklären, müssen wir etwas weiter ausholen. Die Seelenvermögen sind als bloße Naturpotenzen unfrei und daher sind auch die ersten Bewegungen derselben, oder wie es die ältern Theologen ausdrücken, die actus primi, weil aus innerer Nöthigung hervorgehend, der Zurechnung nicht unterworfen. Da aber der Mensch zur Freiheit geschaffen ist, so ist dem durch die Vernunft geleiteten freien Willen die Möglichkeit gegeben, die Bethätigung der übrigen Seelenvermögen zu beherrschen und sie gemäß vernünftiger Zwecke zu lenken, sei's daß er auf die von ihnen eingeschlagene Richtung eingeht, und sie zur eigenen macht, sei's daß er sie zurückhält, und, wenn auch unter schweren Kämpfen, in andere Bahnen lenkt. So lange der vernünftige freie Willen des Menschen sich in dieß Verhältniß zu den unfreien Seelenvermögen stellt, sagen wir, die Seele sei bei sich. Allein außer diesem positiven, sei's zustimmenden oder abwehrenden, Verhalten des Willens zu den übrigen Seelenvermögen kann auch ein rein negatives stattfinden, indem jener diese, ohne auf sie einzuwirken, nach dem ihnen an sich inwohnenden blinden Drang schalten und walten läßt, wodurch die einzelnen dieser Vermögen in den Stand gesetzt werden, in bestimmter Richtung ihre ganze natürliche Energie zu entfalten und in sich gleichsam die ganze Seelenthätigkeit zu absorbiren. Dieß ist am häufigsten der Fall bei dem Walten der Leidenschaften und Triebe z. B. Liebe, Zorn, Bewunderung, Furcht, Schrecken, Scham u. s. w.; aber auch die Thätigkeit der intellectuellen Vermögen vermag gleiche Erscheinungen hervorzurufen, wie das bekannte Beispiel des Archimed zeigt, der, in seine mathematischen Figuren vertieft, die Einnahme seiner Vaterstadt nicht merkte. In solchen Fällen pflegt man allerdings zu sagen, der betreffende Mensch sei außer sich, er sei entzückt, hingerissen u. s. w. allein ein wirkliches Außersichsein findet nicht Statt, da der Wille jeden Augenblick, sobald er sich aus der Unthätigkeit aufrafft, solche Zustände aufheben kann. Wenn daher ältere Theologen nach dem Vorgange der hl. Schrift (Marc. 5, 42; 16, 8; Luc. 5, 26) ein derartiges Außersichsein auch Ecstase zu nennen pflegen, so vergessen sie doch nicht zu bemerken, daß eine solche Benennung nur uneigentlich sei, oder sie unterscheiden (wie z. B. Suarez de virtute et statu religionis, Tom. II, l. 2. c. 12) zwischen negativer und positiver Ecstase und verstehen unter ersterer die so eben auseinander gesetzten Zustände. Damit das Außersichsein der Seele im eigentlichen und engern Sinne zur Ecstase werde, ist nothwendig, daß die unfreien Seelenvermögen durch Einflüsse, die weder hervorzurufen, noch zu leiten, noch zu hemmen unmittelbar in der Macht des freien Willens liegt, zu Thätigkeiten bestimmt werden, die ihrer sonstigen Wirkungsweise nicht entsprechen, aber auch nicht als Verzerrung und Zerrüttung derselben, wie in den eigentlichen Seelenkrankheiten, sondern als Erhöhung und Steigerung erscheinen. Die Erscheinungsform ist nicht nur bei verschiedenen Arten von Ecstase, sondern auch bei verschiedenen Individuen, die von derselben betroffen werden, verschieden; das Gemeinsame aber ist die Passivität des freien Willens in Bezug auf Herbeiführung, Dauer u. s. w. solcher Zustände. Diese Passivität kann nur dadurch herbeigeführt werden, daß eine äußere Macht die demselben an Kraftintensität überlegen ist, auf die unfreien Seelenvermögen einwirkt. Daß eine solche Einwirkung möglich sei, hat seinen Grund in dem Verhältnisse, in welchem der Wille zu diesen Vermögen steht. Jenem kommt zwar

die Herrschaft über diese zu, aber wie die Scholastiker sich auszudrücken pflegen, nicht eine despotische, die jede Selbstständigkeit bei dem Untergeordneten abschneidet, sondern eine königliche, d. h. eine solche, welche am Beherrschten nicht die Möglichkeit des Fürsich- oder Füreinanderessein aufhebt. Daraus folgt, daß die genannten Seelenvermögen zwar nicht sich selbst beherrschen können, aber auch nicht an die Herrschaft des Willens gebunden sind. Deßwegen kann auch eine außer dem eigentlichen Bereich der Seele liegende Macht über sie Gewalt erlangen und ihre Vermögen in einer Weise verwenden, die sonst dem Menschen nicht eigenthümlich ist. Als solche Mächte müssen drei anerkannt werden. Vor allem der göttliche Wille. Er umspannt das ganze Wesen des Menschen so, daß er jeder Kraft desselben, nicht einmal den Willen, sofern seine Bethätigung actus primus ist, ausgenommen, nach Wohlgefallen sich bedienen kann. Daher vermag Gott den Menschen in den Zustand der Verzückung zu versetzen, wenn er will und wie er will, und es ist dazu nicht nothwendig, daß dazu vorher von dem Menschen oder in ihm irgend eine weitere Disposition vorhanden wäre, wie denn auch schon bei dem ersten Menschen jedenfalls die Möglichkeit einer von Gott gewirkten Verzückung anzunehmen ist, wenn auch die Erzählungen Gen. 2, 20, u. 21. nicht von ecstatischen Zuständen zu deuten sein sollten. Die beiden andern Mächte sind die blindwirkende Naturgewalt und die dämonische Macht. Damit diese im Stande sein sollten, ein Außersichsein des Menschen in der beschriebenen Weise zu bewirken, war nothwendig, daß vorher die Sünde in die Menschheit eingedrungen. Denn vor der Sünde war dem Menschen die Natur absolut unterthan und eine dynamische Einwirkung dämonischer Mächte auf ihn nicht möglich. Darnach unterscheidet man eine dreifache Ecstase, eine übernatürliche, eine natürliche und eine dämonische. Diese Unterscheidung ist schon alt. Sie findet sich in ihren wesentlichen Elementen schon bei Augustin (de Genesi ad literam, lib. XII. passim) und wird von den spätern Theologen constant beibehalten. Die Veranlassung zu derselben gaben theils bestimmte Angaben der hl. Schrift, theils die unmittelbare Lebenserfahrung. Auf der einen Seite nämlich erwähnt die hl. Schrift häufig ecstatische Zustände der ersten Art. Dahin gehören zunächst alle die Vorgänge, wo sie von einem Menschen erwähnt, er sei ἐν ἐκστάσει (cf. Act. 10, 10; 11, 5; 22, 7) oder ἐν πνεύματι (cf. Apoc. 1, 10; 4, 2; 17, 3) gewesen, oder er sei in den Himmel oder das Paradies fortgerafft worden (2 Cor. 12, 2. u. 3.); sodann Vorgänge, welche nach der Beschreibung, die sie von denselben gibt, ecstatischer Natur gewesen sein müssen, wie z. B. das γλωσσαῖς λαλεῖν in Corinth (cf. 1 Cor. 14, 14). Auf der andern Seite berichtet die hl. Schrift oft genug von Besessenheiten durch Dämonen, an welche sich die dämonische Ecstase leicht von selbst anschließt. Das auffallendste Beispiel dieser Art ist Act. 16, 16 erwähnt. Die Erscheinungen, wie sie beiden Arten von Verzückung eigenthümlich sind, wiederholten sich in der Kirche zu jeder Zeit. Dabei aber mußte man die Erfahrung machen, daß es Zustände gebe, welche alle Eigenschaften der Verzückung an sich trugen und doch weder auf eine unmittelbar göttliche noch auf eine dämonische Causalität zurückgeführt werden konnten. Solche Erscheinungen zählt Augustin mehrere auf, vgl. de Genesi ad literam, lib. XII, c. 36 sq. c. 47 sq. und das besonders merkwürdige Beispiel des Presbyter Restitutus von Calama (de civ. Dei, l. 14, c. 14). Wenn so die angeführte Unterscheidung der Verzückung entstand, so ist doch nicht zu mißkennen, daß von den ältern Theologen die natürliche Verzückung weniger einläßlich behandelt wurde, wovon der Grund wohl nicht in der geringen Neigung derselben, auffallende Dinge natürlich zu erklären, sondern theils darin gesucht werden muß, daß sie die Abhandlung über diesen Gegenstand den Aerzten zuschoben (cf. Zachias, quaestt. medico-legales, lib. IV. tit. I. qu. VII), theils aber in dem Umstande, den Görres hervorgehoben (Christl. Mystik, Bd. 2 S. 298), daß in der frühern religiös ernster gestimmten Zeit die religiöse Mystik die natür-

liche gebunden zu haben scheine, während umgekehrt in der spätern mehr erkalteten die natürliche die andere zurückgedrängt. Für unsern Zweck haben wir nur die natürliche und die übernatürliche Verzückung genauer zu betrachten, indem wir in Betreff der dämonischen auf den Art. Besessenheit verweisen können. A. Die natürliche Ecstase hat ihren Grund in körperlichen Dispositionen und Vorgängen, durch welche die Thätigkeit des Cerebralsystems zurückgedrängt, dagegen die des Gangliensystems erhöht wird. Dadurch verliert die Seele die Medien der regelmäßigen Sinneswahrnehmung und ebenso die Mittel, die körperlichen Organe willkührlich zu bewegen, und an die Stelle derselben tritt einerseits der Gemeinsinn und die Phantasie, andererseits die Instinktthätigkeit. Solche Zustände können schon durch Anwendung äußerer Mittel, wie Opium, narkotischer Getränke u. s. w. herbeigeführt werden; auch finden sie sich im Gefolge von Fiebern und anderer das System der Cerebralnerven berührender Krankheiten. Indessen die Hauptquelle der natürlichen Verzückung bildet einerseits der sogen. Somnambulismus und andererseits der ecstatische Krampf. — 1) Obwohl der Somnambulismus längst bekannt ist, — wie denn Augustin a. a. O. mehrere Erscheinungen berichtet, die alle Charactere desselben an sich tragen — so ist er doch noch nicht gehörig wissenschaftlich gewürdigt und erklärt. Der Grund davon dürfte einerseits in der natürlichen Scheu des rohen Materialismus vor Erscheinungen liegen, welche die Selbstständigkeit des Seelenlebens unabhängig von den gewöhnlichen Organen seiner Bethätigung beurkunden, eine Scheu die veranlaßte, daß man lieber das Dasein jener Erscheinungen läugnete als sie wissenschaftlich zu untersuchen strebte. Auf der andern Seite ist auch nicht zu verkennen, daß in einer vom wahren Glauben abgefallenen Zeit die natürliche Glaubensbedürftigkeit des Menschen sich solchen Zuständen zuwandte und mit Beseitigung aller gesunden Ueberlegung sich zu ersättigen suchte, wofür uns Teutschland, Frankreich und England als alte Stätten des Unglaubens und in neuerer Zeit auch Italien und Spanien Beweise genug liefern, wie denn überhaupt der Weg vom Unglauben zum Aberglauben nicht weit ist. Allein dieser Aberglaube hinderte nicht nur die richtige Würdigung des Somnambulismus von Seite der Beobachtenden, sondern verleitete auch die Somnambulen selbst zu Betrügereien jeder Art. Außerdem muß man wohl im Auge behalten, daß es schwerlich ein Gebiet gibt, auf welchem Trug und Selbsttäuschung so schwer zu überwinden wäre, als das der somnambulistischen Erscheinungen. Wie der Unglaube in Betreff derselben irre führt, so noch vielmehr die Leichtgläubigkeit, und es ist deßwegen sowohl bei Beobachtung als bei Erörterung solcher Erscheinungen die größte Vorsicht nöthig. — Der Somnambulismus ist eine natürliche Erscheinung und zwar eine krankhafte im weitern Sinn. Von den Krankheiten im engern Sinn unterscheidet er sich dadurch, daß er nicht in einer Desordination, sondern blos in einer Depotencirung des natürlichen Organismus der menschlichen Kräfte besteht. Dagegen von den Depotencirungen, welche regelmäßig im gesunden menschlichen Leben vorkommen, wie dem gewöhnlichen Schlafe, unterscheidet er sich wieder und zwar einmal durch das Außerordentliche seines Auftretens, sodann insbesondere dadurch, daß er nicht alle Seelenvermögen mit Ausnahme der vegetativen unterdrückt, sondern blos die, welche für ihre Aeußerung an das Cerebralnervensystem angewiesen sind, während er die an das Gangliensystem angewiesenen erhöht, und ihnen eine Intensität verleiht, daß sie nicht nur theilweise stellvertretend für jene eintreten können, sondern auch eine Wirksamkeit entfalten, die weit über diejenige hinausgeht, welche sie in ihrem Gebundensein durch die höhern Seelenkräfte zu entfalten vermögen. Man geht schwerlich sehr weit irre, wenn man den Zustand des Somnambulen mit dem Zustande der Thiere vergleicht, bei welchen das Cerebralsystem noch nicht, oder nur mangelhaft entwickelt ist, während das Gangliensystem vorherrscht. Gerade bei diesen Thieren — man denke z. B. an Ameisen, Bienen u. s. w. — stoßen wir auf

Aeußerungen des thierischen Instinkts, die uns in Verwunderung setzen. Jedermann z. B. ist bekannt, daß viele dieser Thiere geborne Wetterpropheten sind. Es muß also das Ahnungsvermögen in Bezug auf das, was dem körperlichen Organismus störend oder fördernd ist, bei ihnen in einem Grade ausgebildet sein, wie dieß bei dem Menschen im gewöhnlichen Zustande weitaus der Fall nicht ist. Ebenso verhält es sich mit dem Vermögen des Fernfühlens, des Unterscheidens von Stoffen u. s. w. Nun ist sicherlich anzunehmen, daß dieselben instinktiven Vermögen, deren solche Thiere sich erfreuen, im Menschen vorhanden sind, daß sie aber im regelmäßigen Gange der Lebensentwicklung nicht zur Bethätigung kommen, weil sie von den höhern Vermögen sozusagen absorbirt werden. Werden aber, wie dieß im Somnambulismus geschieht, hinwieder gerade diese Vermögen gebunden, ohne daß die instinktiven, wie es im Schlafe der Fall ist, zugleich mit deprimirt werden, so wird sich die Seele, um mit der Außenwelt in Verkehr zu treten, der letztern bedienen müssen und ihre Bethätigungsweise wird also Aehnlichkeit mit der Bethätigung jener Thierseelen bekommen. Allein neben dieser Aehnlichkeit wird sich auch eine Verschiedenheit zeigen, eben weil die menschliche Seele wesentlich verschieden ist von der thierischen. Die menschliche Seele hat das Vermögen geistig plastischer Bildungen: sie formt den Gedanken zum Wort, sie kann Gesehenes, Gehörtes u. s. w. als Gesehenes, Gehörtes sich vorstellen, ohne die betreffenden Sinneswerkzeuge zu gebrauchen u. s. f. Ist dabei allerdings vorauszusetzen, daß ohne Eintreten der höhern zu ihrer Vermittlung an das Cerebralsystem angewiesenen Vermögen solche Bildungen nicht zu Stande kommen würden, so ist doch auch festzuhalten, daß, nachdem sie zu Stande gekommen, sie vermittelst des Gedächtnisses in der Seele bleiben und der Phantasie Stoff zu neuen eigenthümlichen Bildungen gewähren. Die Phantasie aber steht zu den instinktiven Vermögen in der innigsten Beziehung; sie wird durch dieselben angeregt und gibt hinwieder dem dunkeln Begehren der Instinkte Form und Gestalt. Dieß Verhältniß der Phantasie zu den Instinkten kann man schon im gewöhnlichen Traumschlafe (der als eine Vorstufe des Somnambulismus zu betrachten ist) beobachten. Der Hungrige sieht im Traume die besten Speisen, dem Durstigen bietet sich sein Lieblingsgetränk dar, das Gefühl gehemmten Blutumlaufs wandelt sich um in die scheußlichen Gestalten des Alps und der Schratte u. s. w. Wie aber im Traumschlaf die formende und gestaltende Thätigkeit der Phantasie nicht aufhört, so auch nicht im Somnambulismus, und nur der Unterschied findet Statt, daß von der Seelenthätigkeit im Traumschlaf eine Erinnerung zurückbleibt, während dieß beim Somnambulismus nicht der Fall ist, wovon der Grund wohl darin liegt, daß, wenn der Schlaf in den Traumschlaf übergeht, bereits eine Lösung der gebundenen höhern Seelenvermögen vor sich geht (was man zuweilen deutlich bemerkt, indem man im Traume das Bewußtsein hat, daß man träumt), während im somnambulen Schlaf eine solche allmählige Lösung sich nicht findet, dieselbe vielmehr nur plötzlich eintritt. Nach diesen Voraussetzungen wird sich das Wunderbare, das man den Erscheinungen des Somnambulismus gerne beimißt, leicht erklären lassen. Ehe wir darauf übergehen, bemerken wir noch, daß der Somnambulismus eingetheilt wird in einen von selbst entstandenen (Idiosomnambulismus) und in einen künstlich erzeugten oder in einen magnetischen Somnambulismus. Der erstere entwickelt sich gewöhnlich in Folge von Krankheiten, namentlich von Störungen der Pubertätsentwicklung. Der Kranke fällt in einen Schlaf, aus dem er bei gehemmt bleibender Thätigkeit der Einzelsinne, besonders des Gesichts und des Gehörsinnes wieder aufzuwachen scheint, indem er die Gabe der Rede erhält und sein Wahrnehmungsvermögen zu der Außenwelt in Beziehung tritt. Er spricht sich aus über seine Wahrnehmungen und gibt auf Fragen Antwort, sobald zwischen ihm und dem Fragenden ein Rapport hergestellt ist. Die Kranken glauben in einer höhern Welt zu sein und überirdische Erschei-

nungen zu heben, die sich ihnen bald als Personen, bald als Stimmen, bald als symbolische Zeichen präsentiren und von welchen oder durch welche sie Offenbarungen über ihnen sonst verborgene Dinge erlangen. Die Offenbarungen beziehen sich zunächst auf die Gesundheitsverhältnisse der Kranken; sie erhalten Anweisungen, was sie für Heilmittel gebrauchen sollen, ferner Auskunft darüber, wann und wie oft sie in den Schlafzustand zurücksinken, wann sie die Gesundheit wieder erlangen werden u. s. f. Solche Angaben, bei welchen die Kranken bloß die Vermittler zwischen dieser und einer andern Welt zu sein scheinen, haben oft etwas in hohem Grade Ueberraschendes. Nicht nur erweisen sich dieselben, namentlich wenn von außen kein verkehrter Einfluß auf den Kranken ausgeübt wird, häufig als richtig und wahr, sondern sie werden auch in einer Sprachform vorgetragen, die in ihrer rhetorischen Erhabenheit und grammatischen Reinheit oft seltsam genug gegen die Sprachweise, welche solche Leute im gewöhnlichen Leben einhalten, absticht. Indessen etwas Wunderbares liegt darin nicht. Das Thier leitet der Instinkt sicher zu dem Heilmittel für seine Krankheiten und auch bei Menschen finden wir, daß ohne Dazwischenkunft außerordentlicher Zustände, Gelüste, welche in Krankheiten von selbst entstehen, den richtigen Fingerzeig zur Heilung geben. Daraus folgt, daß es nicht über den Bereich des Instinktmäßigen hinausliegt, das Bedürfniß eines bestimmten Heilmittels zu empfinden, ein Bedürfniß, das sich bei dem Somnambulen, wie bei dem Träumenden, durch Vermittlung der Phantasie in die Vorstellung eines von außen kommenden Rathschlages umsetzen kann. Was aber die Vermittler solcher Rathschläge anlangt, so wird man immer finden, daß die äußere Erscheinungsform derselben nicht über den Vorstellungskreis des Somnambulen hinausliegt, vielmehr aufs strengste durch denselben bedingt ist. Die Personen tragen die Gestalt solcher, die man sonst zu verehren pflegt, oder die tiefen Eindruck auf die betreffenden Individuen, wenn auch schon in früher Jugend, gemacht, und ebenso ist es mit Stimmen und Symbolen, so daß man z. B. an den Offenbarungen der Somnambulen leicht erkennen kann, ob sie in katholischen oder protestantischen oder indifferentistischen Kreisen sich zu bewegen pflegten. Auch die gehobene Sprache hat nichts Auffallendes: die Phantasie ist es ja auch, die beim Dichter und Redner die schöne Sprache hervorbringt. Endlich das Vorhersagen der Zeitpuncte, in welchen der somnambule Schlaf wieder eintreten, oder ganz aufhören werde, wird sich erklären, wenn man erwägt, daß auch bei andern Krankheiten des Nervensystems, z. B. Fiebern eine Periodicität beobachtet wird, ein Umstand der gerade beim Somnambulismus characteristisch ist und von dem Kranken sei's durch Wiederholung, sei's durch die Sagacität des Instinkts wohl erkannt werden kann. Man sieht leicht, bei dieser Art des Somnambulismus bildet der Instinkt das Centrum der Seelenthätigkeit und die einzelnen Erscheinungen lassen sich aus dem sonst uns bekannten Walten desselben erklären. Allein dieß ist auch nur die einfachste Form des Somnambulismus; es gibt complicirtere Gestaltungen desselben. Indem nämlich die Seele aus dem Zustande bloßer Innerlichkeit heraustritt, muß auch die Außenwelt wieder auf sie zurückwirken und zwar nicht bloß die eigene Körperlichkeit des betreffenden Individuums, sondern in engerm und weiterm Kreise die Körperwelt überhaupt. Diese wird anfangen, Einflüsse auf das Gemeingefühl auszuüben, die uns bei ungehemmter Thätigkeit der Einzelsinne nicht bemerkbar sind, und eben dadurch müssen der Seele Wahrnehmungen vermittelt werden, die sie sonst nicht erlangt. Es ist unläugbar, daß Somnambulen Gegenstände noch in Entfernungen oder unter Verhüllungen wahrnehmen, die sie der regelmäßigen Sinneswahrnehmung entschieden entzogen hätten; daß sie ferner überraschende Auskunft über den Gesundheitszustand Anderer und über die für denselben dienlichen Heilmittel zu geben wissen; daß sie endlich sogar die moralische Beschaffenheit von Personen, die sich ihnen nähern, zu durchschauen vermögen. Daß sie mit Letzterem nicht nothwendig in ihrer Beobachtung über den

Kreis der Körperwelt hinausgehen müssen, dürfte aus der einfachen Erwägung erhellen, daß sich notorisch das moralische Verhalten mehr oder weniger in der Verfassung oder Gestaltung des Leibes ausprägt. Wie weit der Kreis der Körperwelt ist, den ein Somnambule mit seiner Wahrnehmung zu beherrschen vermag, ist nicht ausgemacht. Es sind darüber die gröbsten Uebertreibungen in Umlauf gesetzt worden, wie z. B. die angeblichen Reisen von Somnambulen in den Mond oder die Gestirne u. s. w. Jedenfalls wird festzuhalten sein, daß je nach dem Grade der Intensität der instinktiven Vermögen jener Kreis bei verschiedenen Somnambulen bald ein größerer bald ein kleinerer sein werde. Auch über das Medium, durch welches der Contact zwischen dem empfindenden Individuum und dem empfundenen Gegenstande hergestellt wird, ist man noch keineswegs im Klaren; ob vielleicht Reichenbach mit seiner Hypothese einer Oddynamide das Richtige getroffen (vgl. Reichenbach, odisch-magnetische Briefe, Stuttgart und Tübingen 1853), wird die Zeit lehren. Allein außer der Körperwelt vermag auch der Geist eines andern Menschen auf den Somnambulen einzuwirken, sobald der Rapport zwischen beiden hergestellt ist. Dieser Rapport bildet sich entweder von selbst, oder vermittelst des sogenannten Magnetisirens oder Mesmerisirens. Der Magnetiseur erhält eine solche Macht über den Somnambulen, daß dessen Seelenthätigkeit in höherm oder niederm Grade von ihm abhängig wird. Er kann die Aufmerksamkeit des Kranken auf Gegenstände lenken, auf welche dieser von selbst nicht gekommen wäre, und dazu bedarf es in vielen Fällen nicht einmal des äußerlich articulirten Befehls, sondern nur der innerlichen Formirung eines Willensactes. Die Abhängigkeit des Somnambulen von dem Magnetiseur wird zuweilen so groß, daß er das Gefühl der Selbstheit verliert und von sich selbst als von einer dritten Person redet. Dieß Verhältniß läßt sich vielleicht so erklären. Im Somnambulen ist, wie wir gesehen, die Seelenthätigkeit durch den Instinkt beherrscht, dieser aber ist wieder abhängig von den Eindrücken, welche das Gemeingefühl durch Medien erhält, die wir als vorhanden anerkennen müssen, wenn wir uns auch über deren Qualität noch keine genaue Rechenschaft geben können. Ist nun in einem andern Menschen dieses Medium — ob man es magnetisches Fluidum oder Od nenne, ist gleichgiltig — in hohem Grade vorhanden, so wird er in den Stand gesetzt sein, auf das Gemeingefühl des Somnambulen, und damit auf den Instikt und die Phantasiethätigkeit desselben einzuwirken. Da eine solche Einwirkung durch den Willen geleitet wird, so muß der Anschein entstehen, als ob dieser Wille unmittelbar auf den Kranken wirke und in gewisser Weise den absorbirten Willen des letztern ersetze. Verhalte sich aber dieß, wie es wolle, sicher ist, daß unter derartigen Einwirkungen die Offenbarungen der Somnambulen einen andern Charakter annehmen, als wenn dieselben sich selbst überlassen bleiben. Im letztern Falle nämlich scheint es, daß die Kranken nur auf ihre eigenen Zustände und etwa noch auf die äußern materiellen Gegenstände, die störend oder fördernd auf sie einwirken, ihre Aufmerksamkeit wenden. Dagegen scheint es bloß auf fremden Einfluß zurückgeführt werden zu müssen, wenn sie auch andere Gegenstände in den Bereich ihrer Wahrnehmung zu ziehen suchen. Dieß dürfte namentlich auch anzunehmen sein, wenn sich die Wahrnehmungen der Somnambulen auf überirdische Dinge ausdehnen, obwohl nicht zu verkennen ist, daß in manchen Fällen die Lage des Kranken selbst oder eine tief religiöse Gemüthsstimmung eine solche Hinwendung zum Ueberirdischen ohne die Annahme äußern Einflusses hinlänglich motiviren können. Was die Offenbarungen der Somnambulen aus diesen Gebieten anlangt, so überraschen sie häufig durch die Schönheit der Form, die Sicherheit und Selbstgewißheit, mit der sie ausgesprochen werden, materiell aber enthalten sie nichts, was über den sonstigen Gesichtskreis der Kranken hinausgehen würde. Die Aussagen z. B. der berühmten Seherin von Prevorst (Friederike Hauffe) lassen überall den unter den Mittelständen

Altwürtembergs herrschenden Aberglauben und die bei denselben üblichen Geistervorstellungen durchblicken, während bei der Seherin von Weilheim leicht zu erkennen ist, daß sie bei einem dem Rationalismus huldigenden protestantischen Geistlichen in die Schule gegangen und nachher in die Hände der Pietisten gefallen. Wenn Ennemoser (Anleitung zur mesmerischen Praxis, S. 463) behauptet, daß bei Somnambulen des höchsten Grades in ihren religiösen Aeußerungen das confessionelle Element nicht mehr erkennbar hervortrete, sondern „in reinem Schmucke die unverhüllte Sonne der Wahrheit allen fast gleichmäßig aufgehe", so scheint er übersehen zu haben, daß die Kranken, die er im Auge hat, jenen Ständen angehörten, bei welchen der sentimentalrationalistische Indifferentismus, dem er selbst, mehr als billig, huldigt, im Schwange geht, so daß also auch bei diesen nicht anzunehmen ist, sie seien in ihren somnambulen Schauungen über ihren religiösen Gesichtskreis hinausgetreten. Haben wir demnach in den Erscheinungen des Idiosomnambulismus nicht etwas Ueberirdisches zu bewundern, so gilt dasselbe von dem künstlich hervorgerufenen Somnambulismus, über den wir uns kurz fassen können. Das Verfahren, das dabei in Anwendung kommt und hauptsächlich in Strichen besteht, die über den zu Behandelnden gemacht werden, nennt man Mesmerismus nach dem bekannten Erfinder des sog. thierischen Magnetismus, dem Arzte Mesmer, obwohl es seine Ausbildung eigentlich dem Franzosen Puysegur und Andern verdankt. Die ausführlichste und vom ärztlichen Standpunct besonnenste Anweisung zu diesem Verfahren hat Ennemoser in seiner oben angeführten Schrift gegeben. Die Anwendung des Mesmerismus bezweckt zunächst nicht Herbeiführung des somnambulen Schlafes, sondern eine andere Stimmung des Nervensystems. Tritt in Folge der mesmerischen Behandlung auch Schlaf ein, so entwickelt er sich doch nicht immer bis zum Schlafwachen. Geschieht aber dieß, so sind die Erscheinungen, welche der Kranke bietet, dieselben, wie beim Idiosomnambulismus und nur der Unterschied findet Statt, daß beim künstlichen Somnambulismus immer ein Magnetiseur vorhanden ist, der die Bethätigungen des Schlafwachenden lenkt — verständig oder unverständig, schlecht oder gut, je nach dem er selbst beschaffen ist. Daher liegt auch in dem gegenseitigen Verhältniß des Magnetiseur und Magnetisirten große Gefahr, eine Gefahr für die Gesundheit des Leibes und der Seele und eine sittliche Gefahr, die wo möglich noch größer ist als jene. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn von Seite der Moral die Frage aufgeworfen wurde, ob die Anwendung des Mesmerismus zulässig sei. Diese Frage enthält streng genommen zwei Fragen, nämlich einmal ob der Mesmerismus an und für sich und sodann ob er wegen der Umstände, die bei seiner Anwendung eintreten, verwerflich sei. Die Theologen, welche erstere Frage zu bejahen geneigt waren, stützten ihre Ansicht vorzüglich auf zwei Gründe, nämlich einerseits darauf, daß sich die Effecte des Mesmerismus nicht durch göttliche, und nicht durch natürliche Wirkung, sondern bloß durch dämonischen Einfluß erklären lassen, und sodann auf den Umstand, daß die römische Pönitentiarie, so oft sie über die Zulässigkeit des Mesmerismus gefragt worden, verneinend entschieden habe. Allein was den ersten Grund anlangt, so haben sich die betreffenden Theologen offenbar durch die Lügen, die man über die Effecte des Mesmerismus in Umlauf setzte irre führen lassen. Sie legen ein Hauptgewicht auf die Gabe, in fremden Sprachen zu sprechen, welche angeblich die Mesmerisirten erlangen sollen, und betrachten dieß als einen Umstand, der nur durch dämonische Einwirkung erklärt werden könne. Allein mit der Sprachengabe der Somnambulen ist es nicht weit her: das sicher und glaubwürdig Ermittelte in dieser Beziehung beschränkt sich darauf, daß Personen im schlafwachen Zustande sich einer Sprache bedienten, die sie nur in frühester Jugend gesprochen, später aber gänzlich vergessen zu haben schienen, oder daß sie, wenn sie als Katholiken an lateinischen Gottesdienst gewöhnt waren, lateinische Phrasen vorbrachten, ohne

je eigentlich Latein gelernt zu haben, oder daß eine weibliche Somnambule, die beim Herannahen der Entwicklungsjahre aus Interesse für den Instructor den griechischen Instructionen ihres schwerbegreifenden Bruders beigewohnt hatte, nach vielen Jahren, während sie im gesunden Zustande sich keines griechischen Wortes mehr entsinnen konnte, in der Krankheit mit griechischen Redensarten um sich warf. All dieß läßt sich sehr natürlich erklären; was aber darüber hinaus erzählt wird, wird selbst von den eifrigsten Anhängern des Mesmerismus als Betrug und Lüge verworfen. Daß aber auch die übrigen Erscheinungen des Somnambulismus sich natürlich erklären lassen, glauben wir bisher gezeigt zu haben (sehr interessant ist für diesen Nachweis eine Reihe von Artikeln der civiltà catholica, teutsch übersetzt unter dem Titel: der animalische Magnetismus in seinem Verhältnisse zu den Wundern des Christenthums. Regensburg 1853). In Betreff des andern Grundes ist zum voraus zu bemerken, daß Declarationen der Cardinalscongregationen wie auch der Pönitentiarie nur für den bestimmten Fall, für den sie erlassen wurden, gelten, auf ähnliche Fälle jedoch zwar angewendet werden können, aber nicht müssen. Daher haben ansehnliche Auctoritäten im Gebiet der Moraltheologie die Ansicht festgehalten, daß durch die angeführten Declarationen die Sache nicht entschieden sei, und diese Ansicht fand ihre Bestätigung durch ein officiöses Schreiben des Großpönitentiar, Cardinal Castracane, an den jetzigen Cardinal Erzbischof Gousset von Rheims, datirt vom 2. Sept. 1843. Aus diesem Schreiben erhellt, daß der hl. Stuhl es bisher weder für nothwendig noch für zeitgemäß gehalten, eine allgemeine Entscheidung in Betreff dieser Streitfrage zu geben, und demnach haben die bedeutendsten Vertreter der positiven Moraltheologie, wie Gousset, Gury u. s. w. die Zulässigkeit des Mesmerismus behauptet, aber unter Restrictionen, welche geeignet sind, die Mißbräuche bei Anwendung desselben zu entfernen. Fürs erste nämlich sollen beide Theile, der Magnetiseur wie der Magnetisirte, in gutem Glauben handeln, d. h. sie sollen den Mesmerismus als ein natürliches und nützliches Heilmittel betrachten und als solches anwenden. Daher wäre es Mißbrauch, wenn derselbe zu Befriedigung der Neugierde, und Aberglauben, wenn er zu dem Behufe verwendet würde, über übernatürliche Dinge Auskunft zu erlangen. Fürs zweite sollen bei Anwendung des Mesmerismus die Vorschriften christlicher Sittsamkeit und Ehrbarkeit wohl beachtet werden. Dieß ist ein Hauptpunct; bei der Abhängigkeit, in welche der magnetisirte Theil von dem magnetisirenden gelangt, sind, wie auch die Erfahrung lehrt, den gröbsten Unsittlichkeiten Thür und Thor geöffnet, namentlich wenn beide Theile verschiedenen Geschlechtes sind. Daher soll, wenn dieses der Fall ist, ein Beichtvater auf Befragen niemals seine Zustimmung zum Gebrauche einer mesmerischen Cur geben. Fürs dritte sollen beide Theile jeder dämonischen Einwirkung ausdrücklich widersagen. Geht auch der Mesmerismus über das Gebiet des Natürlichen nicht hinaus, so ist doch unläugbar, daß derselbe den Menschen in eine Verfassung bringt, die ihn dämonischen Infestationen zugänglicher macht, als dieß in gewöhnlichem Zustande der Fall ist, und mit Redensarten, wie sie Ennemoser im angeführten Buche S. 20 ff. bringt, ist der Teufel noch nicht beseitigt. Endlich soll kein Geistlicher den Gebrauch des Mesmerismus anrathen. Abgesehen davon, daß dieß schon an und für sich seines Berufes nicht sein kann, so hat die Sache noch so viel Dunkelheiten, ist namentlich in ihren Folgen noch so wenig erkannt, daß es wahrhaft Mißbrauch der priesterlichen Auctorität wäre, sie zu fördern. Dieß sind die Restrictionen, welche die Moralisten bei Anwendung des Mesmerismus eingehalten wissen wollen (vergl. Gousset, théol. mor. I, nro. 425; Gury, comp. theol. mor. I, nro. 272). Es darf diesen als weitere noch hinzugefügt werden, daß ein Geistlicher, der in der Seelsorge steht oder gestanden ist, sich nicht mesmerisiren lassen darf; denn er würde sich in die nächste Gefahr begeben, Beichtgeheimnisse zu verrathen, die er auch unter

Todesgefahr zu bewahren absolut verpflichtet ist. — 2) Die andere Quelle der Verzückung ist der ecstatische Krampf. Auch diesen haben die ältern Theologen als eine natürliche Erscheinung wohl gekannt, nennen ihn aber gewöhnlich Epilepsie. Allerdings treten auch bei Somnambulen oft genug Krämpfe ein, allein, da bei ihnen die krampfhaften Convulsionen zunächst in den Zustand des Schlafes übergehen und erst aus diesem das Erwachen hervorgeht, so unterscheidet sich doch der Somnambulismus sehr deutlich von dem ecstatischen Krampf. Bei diesem tritt nämlich die Ecstase ein als unmittelbare Folge der Convulsionen, ohne daß ein Schlaf dazwischen sich zeigte, und somit auch ohne daß die Organe der gewöhnlichen Sinneswahrnehmung aufhörten, thätig zu sein. Dieser plötzliche Uebergang ist nicht ohne Einfluß auf die Erscheinungsform der Ecstase, welche bei Convulsionären immer etwas Herbes, Gewaltsames, selbst Wildes an sich hat, während die Ecstasen der Somnambulen vorherrschend mehr einen wohlthuenden Anblick gewähren. Das Schauen des krampfhaft Ecstatischen scheint vorzugsweise der Nachtseite des menschlichen Lebens zugekehrt zu sein. Schon bei gewöhnlichen Kranken dieser Gattung ist Grab und Tod der Gegenstand, mit dem sie sich am liebsten beschäftigen. Waren sie aber schon vor der Krankheit besonders religiös gestimmt, oder standen sie auch nur unter Einflüssen einer in ihrer Umgebung verbreiteten religiösen Stimmung, so ist es die Sünde, die Strafe der Sünde, die Hölle, sowie das was den Gegenstand des religiösen Hasses oder Abscheu's bildet, worauf sich ihre Aufmerksamkeit wendet. Die Gehobenheit der Sprache haben die convulsionär Ecstatischen mit den Somnambulecstatischen gemein; während aber diese zu Dichtern werden, werden jene zu Predigern und zwar vorzugsweise zu Bußpredigern und Predigern fanatischen Hasses. Allein so wenig die Somnambulecstatischen über den natürlichen Kreis ihrer Vorstellungen hinausgehen, so wenig die convulsionär Ecstatischen; nur die Art, wie sie diese Vorstellungen unter sich verbinden und die Leichtigkeit, mit welcher ihnen das Gedächtniß dieselben darbietet, ist bei beiden etwas Außerordentliches. Der ecstatische Krampf kann wie der Somnambulismus von selbst entstehen und auch künstlich hervorgerufen werden. Eigenthümlich ist ihm, daß er, wie andere Nervenkrankheiten, ansteckend wirkt, und daher förmlich als Epidemie auftreten kann, und zwar sowohl wenn der Focus der Ansteckung sich von selbst gebildet, als auch wenn er künstlich hervorgerufen wurde. Von solchen Epidemien weiß die Geschichte vielfach zu erzählen namentlich aus Zeiten großer Umwälzungen wie z. B. der Reformationsperiode, und auch die neueste Zeit liefert davon Beispiele. Die bemerkenswertheste Erscheinung dieser Art ist die Prediger- oder Leserkrankheit in Schweden, die im Mai 1841 begann, bis in das J. 1844 fortdauerte, und Anlaß zu Gründung der bis jetzt in jenem Lande noch weit verbreiteten Lesersecte gab. Die erste Person, die von ihr befallen wurde, war ein 16jähriges Mädchen, Lisa Andrestochter zu Hinlmseryd in Smaland. Die Krankheit begann bei ihr mit Kopfschmerzen und Unterleibsbeschwerden, worauf sich Krämpfe in Händen, Armen, Gesicht, Hals und Beinen einstellten. In der Ecstase, in welche sie dadurch gerieth, verspürte sie einen unwiderstehlichen Trieb zu singen und laut zu sprechen, welchen sie im Anfang durch Singen weltlicher Lieder und Gespräche über weltliche Gegenstände befriedigte. Erst später, im August 1841, und wie es scheint, nicht ohne daß äußerer Einfluß dabei wirksam war, nahmen ihre Ecstasen eine religiöse Färbung an, und sie fing an geistliche Lieder zu singen und erbauliche Reden zu halten. Von da an begann sich die Krankheit auf andere Mädchen, zuerst ihrer nächsten Umgebung, bald aber auch in weiterer Entfernung zu verbreiten, weßwegen man dieselbe die Mädchenkrankheit nannte. Allein je weiter sie um sich griff, um so intensiver wurde sie auch, und es wurden nach einander auch verheurathete Weibspersonen, Kinder und Jünglinge von ihr befallen; auf gestandene Männer aber scheint sie sich nicht ausgedehnt zu haben. Die von der Krankheit

Ergriffenen glaubten, es sei ihnen der hl. Geist mitgetheilt worden und dieser sei es, der in ihnen die Krämpfe wirke und sie zum Predigen und Singen treibe. Zu letzterm kamen jedoch nicht alle; ein großer Theil bekam bloß Krämpfe, ohne daß der gewöhnliche Zustand ihres Bewußtseins verändert wurde; allein auch dieß wurde von dem Volke der Einwirkung des hl. Geistes zugeschrieben. Die welche förmlich in Ecstase verfielen, nahmen zum Gegenstand ihrer Predigten hauptsächlich solche Gegenstände, durch welche das am Hergebrachten hängende Volksbewußtsein verletzt wurde, z. B. das einreißende Sittenverderben, die Veränderung der Volkstracht, Veränderungen im hergebrachten Gottesdienst u. s. w. Der Drang zum Predigen war in ihnen so stark, daß Manche, als die Regierung einschritt und die Kranken in Lazarethen zusammensperren ließ, aus Furcht an einsame Oerter sich begaben und da predigten, bis der Drang in ihnen gestillt war. (Das Nähere s. in Bruns Repertorium für Theologie, Bd. 3. und in der Schrift: Einiges über die rufenden Stimmen oder die sogenannte Predigtkrankheit in Smaland in den Jahren 1842—1843. Von einem Augenzeugen. Leipzig 1843.) Aehnliche Erscheinungen, nur nicht von gleichem Umfange, kamen auch anderwärts vor. So berichteten die Zeitungen vor mehreren Jahren über eine Predigerkrankheit, die unter den Schulkindern eines schlesischen Fleckens ausgebrochen; eine ähnliche Krankheit zeigte sich im J. 1852 in dem badischen Dorfe Niedereggenen, über welche der Bericht des dortigen Pfarrers Schlatter in der allgemeinen Zeitschrift für Psychiatrie von Damerow, Flemming und Roller Bd. IX. S. 604 enthalten ist. Ueberhaupt scheinen Schulen mit ihrem schlimmen Einfluß auf Verfrühung des Geschlechtstriebs die geeignetsten Heerde für Bildung solcher Krankheiten zu sein. Allein, wie wir bereits bemerkt, dieselben bilden sich nicht bloß von selbst und gleichsam zufällig, sondern sie können auch förmlich hervorgerufen, so zu sagen, eingeimpft werden. Den schlagendsten Beweis hiefür liefern die sogenannten Propheten der Cevennen (s. d. Art. Camisarden und Hugenotten). Als nämlich um das Ende der 70ger Jahre des 17. Jahrhunderts durch die Maßregeln Ludwigs XIV. die Sache des Calvinismus in Frankreich immer mehr in Zerfall gerieth und massenhafte Uebertritte zur katholischen Kirche statt hatten, beschlossen die entschiedensten, um kein Mittel verlegenen Parteiführer unter den Hugenotten, ein drastisches Mittel zur Aufregung der Massen in Anwendung zu bringen. Zu diesem Behufe stifteten sie unter Leitung von Deserre, seiner Frau und der beiden fanatischen Genfer Prediger Henry und Perrin eine eigene Prophetenschule auf der Glashütte Peyra in dem gebirgigsten Theile der Dauphiné. Dreißig Kinder armer Calvinisten, theils Knaben, theils Mädchen, wurden dahin gebracht, unter strenge Disciplin gestellt, zu regelmäßig wiederkehrendem strengen Fasten angehalten und dabei unter Aufstachelung des wüthendsten Hasses gegen die katholische Kirche in der Ausdrucksweise der Propheten und der Apocalypse unterrichtet. Fingen hierauf die Kinder an in Krämpfe zu fallen und ecstatisch zu werden, so wurde ihnen gesagt, dieß sei Inspiration des hl. Geistes und sie wurden dann unter gewissen, geheimnißvollen Ceremonien in die verschiedenen Grade des Prophetenthums aufgenommen. Solcher Grade waren vier: l'avertissement, le souffle, la prophétie und le don. Waren die jungen Leute gehörig vorbereitet, so wurden sie in die gebirgigen Theile des südlichen Frankreichs abgeschickt und begannen in einer ohnehin schon aufgeregten Bevölkerung ihre Wirksamkeit. Da inzwischen nach dem mißlungenen Aufruhr der Hugenotten in der Dauphiné und dem Vivarais von 1683 im J. 1685 das Edict von Nantes zurückgerufen und den Calvinisten die freie Religionsübung genommen worden war, so versammelten sie die Volksschaaren auf freiem Felde, in Bergklüften und Wäldern, ließen sie singen und beten, bis der Geist auf die Propheten herabkam, d. h. bis diese in Convulsionen verfielen und in der Ecstase zu reden anfingen. Den Hauptinhalt ihrer Reden bildeten wilde Prophezeiungen

auf den nahen Sturz Babels, d. h. der katholischen Kirche, energische Aufforderungen zum Kampf gegen die königlichen Truppen, Warnungen vor Verrath und Ueberfall, wobei sie nicht selten ein Fernfühlen wie die Somnambulen an den Tag legten u. s. w. Je mehr sie dadurch das Volk fanatisirten, um so mehr wuchs in diesem die Empfänglichkeit für diese Art Prophetismus. Bald fanden sich solche, welche in den Versammlungen dieselben Krämpfe bekamen und ebenso prophezeiten wie die Propheten, ja selbst solche, welche in feindseliger Absicht gekommen waren, fanden sich plötzlich von Convulsionen und einem unwiderstehlichen Drange, zu prophezeien, ergriffen. Da die Convulsionen vom Unterleib ausgingen, so sagten die Ergriffenen wohl aus, der Geist sei durch die Beine in sie eingegangen (vgl. Ideler, Versuch einer Theorie des religiösen Wahnsinns I. S. 318 ff. Görres, christliche Mystik IV. 2. S. 150). An das Prophetenthum der Cevennen erinnert in vielen Beziehungen der Jansenistische Convulsionarismus beim St. Medarduskirchhofe zu Paris 1731 (s. d. A. Jansenismus und Ideler a. a. O. S. 440). Ob auch diese Erscheinung ursprünglich künstlich hervorgerufen worden und sich dann auf dem Wege natürlicher Ansteckung weiterverbreitet habe, läßt sich historisch nicht ausmachen; doch spricht bei dem engen Zusammenhang des Jansenismus mit dem Calvinismus dafür die Vermuthung. Daß letzterer es noch nicht verlernt hat, die krampfhafte Ecstase künstlich hervorzurufen, beweisen eine Reihe von Erscheinungen bei den Sectenausläufern desselben in England und Nordamerika, namentlich die sogenannten camp-meetings der Methodisten (s. d. Art. und Ideler a. a. O. S. 478). Auch der Irvingianismus, der sich mehr und mehr in Teutschland zu verbreiten anfängt, scheint sich von solchem Unwesen nicht fern zu halten. Denn daß es Unwesen und sittlich verwerflich im höchsten Grade ist, bedarf wohl keines Beweises, und es wird schwerlich Jemand Görres darum tadeln wollen, wenn er die künstliche Hervorrufung der krampfhaften Ecstase als eines der Exercitien der Vorschule zum Dämonismus auffaßt. Wir gehen nun über B. auf die übernatürliche Ecstase. Daß es eine solche gebe, wird man zum voraus nicht läugnen können, so lange man noch die Existenz eines überweltlichen Gottes anerkennt und das Zeugniß der Schrift und der Kirche nicht verwerfen will. Allerdings ist nicht alles, was sich für übernatürliche Ecstase ausgibt, dieß wirklich; ebenso ist zuzugeben, daß es kaum etwas Schwereres gibt, als die Erscheinungen der übernatürlichen Ecstase von denen der natürlichen zu unterscheiden; allein so wenig wir die Existenz des Gewissens zu läugnen berechtigt sind, weil nicht alles, was sich als Gewissensausspruch ausgibt, wirklich ein solcher ist, und weil es schwer ist z. B. das Verlangen des scrupulosen Gewissens von den Forderungen gesunder Gewissenhaftigkeit zu unterscheiden, ebensowenig sind wir berechtigt, aus denselben Gründen das Vorhandensein der übernatürlichen Ecstase in Abrede zu ziehen. Die wirkende Ursache der übernatürlichen Ecstase ist Gott, und zwar entweder unmittelbar oder durch Vermittlung überirdischer heiliger Wesen oder aber auch durch Vermittlung des Irdischen, mit welchem die überirdische Gnadenwirkung unzertrennbar verbunden ist, nämlich der Sacramente. Die Seele des Menschen ist nach Augustin's bekanntem Ausspruche geschaffen zu Gott und zwar in dreifacher Beziehung, nämlich zu seiner Erkenntniß, zu seinem Genusse und zur vollkommenen Conformirung ihres Willens mit dem göttlichen. Dieses Ziel kann sie so lange sie mit dem Körper, der unter dem Gesetze des Todes steht, verbunden ist, nicht vollständig erreichen; sie muß diesen vorher im Tode abgelegt haben, ehe sie zu der vollkommenen Vereinigung mit Gott gelangt, zu der sie geschaffen ist. Der Tod aber bildet keine absolute Scheidewand zwischen dem dießseitigen und dem jenseitigen Leben; wie die göttliche Liebe will, daß das Verdienst des zeitlichen Lebens hinüberwirke in das ewige, so kann sie auch wollen, daß die Herrlichkeit des Himmels auch schon auf dieser Erde, so weit es überhaupt möglich ist, offenbar werde.

Eine solche Offenbarung ist natürlich reines Gnadengeschenk; sie kann nicht verdient, noch viel weniger erzwungen oder durch Manipulationen, wie die natürliche Ecstase, hervorgerufen werden; der Mensch muß sie sich einfach geben lassen. Wird sie ihm aber gegeben, so wird sein Geist auf eine Stufe erhoben, auf welcher er in höherer Weise Gott erkennt, seine Liebe genießt, und mit seinem Willen sich conformirt, als dieß ihm möglich ist, so lange seine Seele an den Körper gebunden ist. Daher versteht es sich auch von selbst, daß das Eintreten der übernatürlichen Ecstase den Leib nicht unberührt lassen kann. Kommt durch dieselbe die Seele einem Zustande nahe, dessen sie nur nach Ablegung des irdischen Leibes fähig ist, so muß auch der Leib annähernd in einen Zustand gerathen, wie er sonst nur nach seiner Trennung von der Seele eintreten kann. Dieser Zustand ist aber ein doppelter, der der Erstarrung im Tode und der der Verherrlichung in der Auferstehung. Demnach wird je nach dem Grade oder der Art der übernatürlichen Ecstase der Körper des Verzückten bald das Bild des Todes, bald das der Auferstehung bieten. Er wird entweder erstarren, die Lebensfunctionen, Athemholen, Blutumlauf, die Stoffassimilation und Stoffsecretion werden kaum noch bemerkbar sein, oder aber er wird über die Gesetze der Körperwelt hinausgehoben, er wird selbstleuchtend werden, in der Luft schweben, durch verschlossene Räume hindurchgehen, an verschiedenen Orten zugleich erscheinen u. s. w. Ist es Gott, welcher die übernatürliche Verzückung herbeiführt, so kann es auch nur sein Wille sein, der sie aufzuheben vermag. Daher die Gewalt des kirchlichen Gehorsams über diese Art von Ecstatischen. Während sie jeder Sinneswahrnehmung entrückt sind, während auch das gewaltsamste Verfahren gegen ihren Körper von ihnen nicht empfunden wird, genügt der einfache, nicht einmal artikulirte Befehl des kirchlichen Obern, sie aus der Verzückung zurückzubringen, ohne daß irgend ein anderer Rapport zwischen beiden Theilen hergestellt würde. Ja der kirchliche Obere kann seine Vollmacht einer andern Person übergeben (was übrigens nur aus wichtigen Gründen geschehen soll) und diese findet sogleich denselben Gehorsam. Die übernatürliche Verzückung kann, weil unmittelbar von Gott ausgehend, nicht an eine Periodicität gebunden sein, die ihren Grund in natürlichen Weltverhältnissen hat, wie dieß die Intervallen des Fiebers, der Wechsel der Jahreszeiten, der Lauf der Gestirne u. s. w. sind, vielmehr wird man, wo etwas der Art bemerkbar ist, in der Regel auf bloß natürliche Ecstase erkennen müssen. Wohl aber ist der Wechsel des Kirchenjahrs, als der höhern Ordnung, die sich in die niedere einzeichnet, etwas, an das die übernatürliche Ecstase sich anlehnen kann; denn wie sich die Thätigkeit der göttlichen Vorsehung in dem natürlichen Laufe der Dinge an die Formen der ursprünglichen Schöpfung anschließt, so wird sie sich auch in den übernatürlichen Dingen an die Thatsachen der zweiten Schöpfung in Christus, die der Lauf des Kirchenjahres repräsentirt, anschließen. Was den Zweck der übernatürlichen Verzückung anlangt, so ist dieser kein anderer als der der sogenannten Gnadengaben (χαρίσματα, gratiae gratis datae) im engern Sinn; wie denn auch vielfach von den Theologen die Verzückung unter die Gnadengaben gerechnet wird. Wie diese nicht gegeben sind, um das betreffende Individuum zu heiligen, sondern um den Ungläubigen zum Zeugniß, den Gläubigen zur Auferbauung zu dienen, so auch in gewisser Weise die Verzückungen. Die Verzückung wirkt nicht, wie z. B. der Empfang der Sacramente unmittelbar innere Heiligung, sondern sie soll für den, dem sie zu Theil wird, ein Mittel sein, seinen Glauben, seine Hoffnung und Liebe zu befestigen, ein Ansporn, die sittliche Losschälung von allem Irdischen zu vollenden, und eine Tröstung auf dem dornenvollen Pfade zur Vollkommenheit. Dieß ist der nächste Zweck der Verzückung; der entferntere ist, Zeugniß von dem realen Bande der Einheit zu geben, das die triumphirende Kirche mit der streitenden verknüpft. Daher begreift es sich von selbst, daß, während die Gnaden-

gaben ohne Rücksicht auf die moralische Beschaffenheit der betreffenden Individuen und sogar an Lasterhafte verliehen werden, die Verleihung der Ecstase, wenigstens in der Regel (über die Ausnahmen siehe der hl. Theresia „Weg zur Vollkommenheit" cap. 56), einen gewissen Fortschritt im Leben der Vollkommenheit voraussetzt. In dieser Beziehung kann man auch von einer Vorbereitung auf die Verzückung sprechen, wer freiwillig der Welt entsagt und in dieser Entsagung sich durchübt, wer sein ganzes Gemüth in strenger Zucht hält und es unverwandt auf die Uebung der göttlichen Tugenden richtet, bei dem wird sich auch die übernatürliche Ecstase leicht einstellen. Doch ist dieß nicht so zu verstehen, als ob jene Acte die wirkende oder auch nur die meritorische Ursache dieser Art von Verzückung sein könnten; denn dieselbe bleibt unter allen Umständen freies Gnadengeschenk Gottes. Vielmehr will damit nur ein Erfahrungsurtheil ausgesprochen sein, weil man häufig beobachtet hat, daß auf eine solche Disposition sich die Verzückung einstellte, ist man im einzelnen Falle, wo die Disposition vorhanden ist, wenigstens nicht unberechtigt, das Eintreten der Verzückung zu erwarten, obwohl dieß, wie dieselbe Erfahrung lehrt, in vielen Fällen auch nicht stattgefunden. Uebrigens sieht man leicht, daß, wenn in einem Menschen die Meditation und Contemplation, d. h. die Uebung der theologischen Tugenden, die Intensität erreicht hat, daß der Zustand, welchen wir im Eingang als Verzückung im uneigentlichen Sinne bezeichnet haben, eintritt, der Uebergang aus demselben in den Zustand der übernatürlichen Verzückung äußerlich nicht bemerkbar sein wird, vielmehr wird der Anschein entstehen, als ob letzterer aus ersterem auf dem Wege continuirlicher Entwicklung hervorgegangen. Darnach unterscheiden die Theologen zwischen Verzückung (ecstasis) im engern Sinne und Entzückung (raptus) (vgl. Thom. Aqu. Summa theol. 2. 2 quaest. 175 art. 2) und verstehen unter letzterer die Ecstase, welche plötzlich, z. B. während Verrichtung eines Geschäftes, während des Gehens u. s. f. eintritt, unter ersterer aber die, welche scheinbar durch das Außersichsein im uneigentlichen Sinne vermittelt wird. Diese Unterscheidung hat nur Bedeutung für die äußere Erscheinungsform der Ecstase; das innere Wesen derselben berührt sie nicht; denn im einen, wie im andern Fall wird sie von Gott mit unwiderstehlicher Gewalt gewirkt. Unter dieser Voraussetzung wird sich auch die Streitfrage der Theologen, ob die Acte der Ecstatischen als freie zu betrachten seien (vgl. Suarez l. c. tom. 2. cap. 20. num. 5), leicht lösen lassen. Faßt man den Ausdruck frei im Sinne von wahlfrei, so sind nur die präparatorischen Acte auf die Ecstase im engern Sinne, die aber, wie wir auseinandergesetzt haben, in keinem Causalverhältniß zur übernatürlichen Ecstase stehen, frei zu nennen und zwar entweder frei an sich oder ursächlich frei (liberi in se vel liberi in causa), und darum sind sie auch meritorisch. Dagegen die im Zustande der Ecstase verrichteten Acte sind nicht wahlfrei, aber auch nicht unfrei, sondern frei im Sinne der seligen Freiheit (libertas beatorum), die die Möglichkeit des Sündigens ausschließt und darum sind sie auch nicht meritorisch. Das Verfallen in die Ecstase selbst aber kann bei dieser Frage nicht in Betracht kommen, da es nicht von dem Menschen, sondern von Gott gewirkt wird. Wenn auch, wie wir bemerkt, das Vorkommen der übernatürlichen Ecstase bei einem Menschen auf einen gewissen Fortschritt desselben in der Vollkommenheit schließen läßt, so liegt doch in diesem Umstande noch keine Gewähr der Seligkeit. Je höher der Mensch begnadigt ist, um so tiefer kann er auch sinken, und diese Möglichkeit bleibt, so lange er im zeitlichen Leben wandelt. Daher haben die Verzückungen auch eine Seite an sich, wornach sie zur Versuchung, zur Prüfung und Läuterung dienen, was die Heiligen wohl erkannt haben, indem sie dieselben sorgfältig vor der Welt zu verbergen suchten oder auch Gott baten, sie von ihnen zu nehmen. Das Eigenthümliche der Gefahr, die in ihnen liegt, hat schon der Apostel 2 Cor. 12, 7 ff. angedeutet und unter den ascetischen Schriftstellern besonders der hl. Johann vom Kreuz gründ-

lich erörtert (vgl. dessen „Aufsteigen zum Berge Carmel" Buch III. Cap. 7). Auch im kirchlichen Canonisationsproceß wird das Vorkommen der Verzückung nicht als entscheidendes Zeichen der Heiligkeit angesehen; denn als ein solches gilt bloß die Ausübung heroischer Tugenden und die Verrichtung von Wundern. Daher werden Personen canonisirt, bei denen sich keine Verzückung gezeigt, und umgekehrt auch solche nicht canonisirt, deren Leben fast eine zusammenhängende Kette von Verzückungen gewesen. — Wenn die Verzückung die intellectuellen Vermögen ergreift, so gestaltet sich von selbst die Vision und die Apparition. Auch vorausgesetzt, daß die Verzückung eine übernatürliche sei, so ist doch der Inhalt der Vision oder der Apparition nicht einer göttlichen Offenbarung gleichzusetzen und verdient daher nur menschlichen Glauben, d. h. man darf sie für mehr oder weniger wahrscheinlich, keineswegs aber für gewiß halten, wie z. B. die Offenbarungen, die in der hl. Schrift enthalten sind. Der Grund davon ist leicht einzusehen. Wird ein Individuum einer göttlichen Offenbarung gewürdigt, so wird es dadurch noch nicht von selbst auch befähigt, dieselbe als solche Andern mitzutheilen. Diese Befähigung wird auch den Ecstatischen, sofern sie bloß dieß bleiben, nicht gegeben, und daher sind sie sowohl in Auffassung als in Mittheilung der ihnen gewordenen Offenbarungen der Möglichkeit des Irrthums ausgesetzt. Der Prüfstein für alle Visionen Ecstatischer bleibt die in der Kirche niedergelegte Offenbarungswahrheit. Widersprechen sie dieser, so zeigen sie eben damit, daß sie nicht von Gott kommen. Stimmen sie aber mit derselben überein, so ist dieß noch kein stricter Beweis ihres übernatürlichen Ursprungs. In letzter Instanz nämlich beruht derselbe auf der Aussage der visionären Person. Nun kann zwar die Wahrheitsliebe einer solchen über jeden vernünftigen Zweifel erhaben sein, aber dafür, daß sie sich nicht selbst getäuscht, oder daß sie nicht verkehrt oder unvollkommen aufgefaßt, ist keine Bürgschaft vorhanden. Wenn daher bei einem Heiligsprechungsprocesse auch eine kirchliche Approbation von Visionen ausgesprochen wird, so will damit nur erklärt werden, daß dieselben nichts enthalten, was der Lehre und Ansicht der Kirche zuwider wäre, keineswegs aber, daß sie im strengen Sinn als Offenbarungswahrheiten zu betrachten seien (vgl. Benedicti XIV. de servorum Dei canonizatione etc. lib. III. cap. 42. Amort, de revelationibus, visionibus et apparitionibus privatis, p. 268 und den Art. Weissagung). — Ueber die einzelnen Formen, welche die Ecstase annimmt, je nach dem sie das eine oder andere Vermögen des Geistes vorzugsweise ergreift und je nach dem sie auf das Körperliche zurückwirkt, können wir uns hier nicht weiter einlassen. In ausführlicher und wie wir glauben, maßgebender Weise hat sich Görres im 5. Buche seiner christlichen Mystik darüber verbreitet und es kann für unsern Zweck genügen, auf ihn zu verweisen. Dagegen müssen wir uns auf die Frage nach der Erkennbarkeit der übernatürlichen Ecstase noch etwas näher einlassen. Diese Frage ist eigentlich eine zweifache: wie kann der Ecstatische selbst erkennen, daß sein Zustand ein übernatürlicher sei, und wie können dieß andere vom Ecstatischen verschiedene Personen? Was nun das erste anlangt, so darf vorausgesetzt werden, daß eine Ecstase, die überhaupt auf das betreffende Individuum nicht den Eindruck einer übernatürlichen macht, von demselben auch nicht für eine solche gehalten werde, und es handelt sich also näherhin darum, zu bestimmen, wann einem solchen Eindrucke Folge gegeben werden dürfe. In dieser Beziehung gilt vor allem, daß eine Ecstase, in Folge welcher die Sinnlichkeit aufgeregt und Gedanken des Hochmuthes und der Selbstüberschätzung hervorgerufen werden, oder mit welcher sich eine Vision verbindet, in der eine Dispensation von einer bestimmten Pflicht ausgesprochen, oder ein mit einer klar erkannten Verpflichtung collidirendes Gebot auferlegt, oder ein Auftrag ertheilt wird, der mit der bestehenden kirchlichen Ordnung nicht harmonirt, nicht als übernatürliche, sondern als dämonische sei's im engern, sei's im weitern Sinn zu betrachten sei. Ecstasen,

welche körperliche Ermüdung hinterlassen, in regelmäßigen Zeiträumen sich wiederholen, den Körper in eine unanständige oder auch nur unangemessene Haltung bringen, welche Zweifel gegen Glaubenswahrheiten erwecken, welche keine höhere Gluth der Liebe zu Gott, keine Kräftigung des Glaubens und der Hoffnung auch für das Leben außer der Ecstase hervorbringen, sind ebenfalls nicht als übernatürliche anzusehen. Bemerkt eine solche Person, daß sich in ihr ein Verlangen nach ecstatischen Zuständen regt, so ist dieß als ein sehr bedenkliches Zeichen zu betrachten; denn, sagt der hl. Johann vom Kreuz, (a. a. O. Bd. 2. Cap. 21), „am besten wird sich die Seele vor Betrug sicher stellen, wenn sie gegen alle besondern Offenbarungen, Visionen und Ansprachen entschiedene Abneigung hegt und ihnen behutsam ausweicht." Die Form der Ecstase entscheidet nichts. Mag die mit derselben verbundene Vision noch so klar, erhaben und majestätisch sein; mag sie noch so sehr den Schein an sich tragen, als verstoße sie sich nicht gegen den Glauben und die guten Sitten; mag eine solche Person im Stande sein, verborgene Sünden an andern zu erkennen; mögen Voraussagungen, die sie in visionärem Zustande gemacht, auch eintreffen, so liegt doch in all' dem noch keine sichere Gewähr für den übernatürlichen Charakter der Ecstase. Eine solche Gewähr kann nur gegeben werden durch ein wirkliches Wunder, das an den ecstatischen Zustand sich anknüpft oder durch die Gnadengabe der Geisterunterscheidung, das einer solchen Person verliehen wird, oder endlich durch reflectirende Vergleichung einer Ecstase mit einer andern, deren übernatürlicher Ursprung über jeden Zweifel hinausgehoben ist (cf. Amort, l. c. p. 259 sq.). Ist es demnach schon für den Ecstatischen selbst schwer, sich in Betreff des übernatürlichen Charakters seines Zustandes zur Gewißheit zu erheben, und muß er selbst in vielen Fällen das Urtheil suspendiren, so tritt dieß in erhöhtem Grade für Andere ein, die in die Lage kommen, Ecstatische prüfen zu müssen. Denn für sie handelt es sich nicht nur, die übernatürliche Verzückung von der natürlichen und dämonischen, sondern auch diese alle von der simulirten zu unterscheiden. Da jeder Zustand der Ecstase etwas außerordentliches und somit geeignet ist, Aufsehen oder nach Umständen Mitleid zu erregen, so liegt eben darin für menschliche Eitelkeit und Gewinnsucht eine starke Aufforderung, solche Zustände durch willkürliche Hervorrufung der Symptome, welche sie zu begleiten pflegen, zu simuliren. Daß die Verzückungen des Somnambulismus und ecstatischen Krampfes betrüglich nachgemacht wurden, zeigen viele Erfahrungen. Indessen ist es doch das Gebiet der dämonischen und übernatürlichen Ecstase, dem sich der Betrug vorzugsweise zuwendet. Ein solcher Betrug kann von Anfang an intendirt sein, oder er kann daraus entstehen, daß eine Person Anfälle natürlicher Ecstase irrthümlich für etwas Uebernatürliches hält, und dieselben, nachdem ihre Periode bereits abgelaufen, zu diesem oder jenem betrüglichen Zwecke willkürlich hervorruft. Am meisten geneigt zu Simulirung der übernatürlichen Ecstase ist das weibliche Geschlecht wegen des ihm eigenthümlichen Triebes nach äußerer Geltung, und es wird darin durch seine natürliche Fertigkeit in der Verstellungskunst unterstützt. Wenn daher bei Prüfung angeblich ecstatischer Zustände überhaupt große Vorsicht in der Richtung nothwendig ist, um sich vor Betrug zu schützen, so ist solche Vorsicht weiblichen Personen gegenüber in doppeltem Maße anzuwenden und zwar um so mehr, je mehr sie durch Lectüre ascetischer Schriften die Anforderungen kennen gelernt, die für ein Leben in der Vollkommenheit gestellt werden. Zwar wird man die Regel, welche in dieser Beziehung eine sonst beachtenswerthe Authorität, der Trappist gewordene Arzt Debreyne, gibt, daß nämlich in der Gegenwart Personen, namentlich weiblichen Geschlechts, die von außerordentlichen Wegen, Ecstasen, Visionen, Erscheinungen u. s. w. sprechen, im Beichtstuhle gar nicht zuzulassen seien (vgl. dessen Essai sur la théologie morale, cap. V. p. 339 der 5. Auflage), in ihrer Allgemeinheit sogleich als eine Uebertreibung

erkennen, wie dieß auch von Van der Möre, dem Biographen der hl. Theresia, im neuesten Bande der Bollandisten (tom. VII. Octobris etc. 92. p. 513) einläßig nachgewiesen ist, allein soviel wird man jedenfalls aus vielfältiger Erfahrung abstrahiren können, daß man im einzelnen Falle im Mißtrauen nicht leicht zu weit gehen könne, und daß man auch nach längerer sorgfältiger Beobachtung sich noch hüten müsse, ein definitives Urtheil abzugeben. Die Bemerkung welche Gury (comp. theol. mor. tom. I. nro. 308) in Betreff der dämonischen Ecstase macht „non facile generatim credendus est aliquis a daemone possideri, quia verae possessiones nostris temporibus rarae sunt et pleraeque ex iis, quae perhibentur, falsae inveniuntur" darf ohne Zweifel auch auf die übernatürliche Ecstase ausgedehnt werden. Als hauptsächliche Kennzeichen bloß simulirter Ecstase hat man es zu betrachten, wenn eine Person mit ihren Zuständen Aufsehen zu erregen sucht, wenn sie es empfindlich aufnimmt, sobald man dieselben nicht als übernatürliche anerkennen will, wenn sie aus ihren Zuständen Gewinn zieht, wenn sie ein müssiges Leben liebt, wenn sie den Beichtvater zu meistern strebt u. s. w. Durch das Vorkommen der Stigmatisation oder eines ungewöhnlich langen Fastens bei solchen Personen darf man sich am wenigsten zu einem Vorurtheil in Betreff der Aechtheit der Ecstase hinreißen lassen; denn in beiden Beziehungen kann der gröbste Betrug stattfinden (cf. Debreyne l. c. p. 331 sq.). Kann man aber versichert sein, daß ein Betrug nicht stattfinde, so ist doch nicht sogleich auf übernatürliche Ecstase zu erkennen. Beichtväter, Seelsorger u. s. w. werden immer gut thun, sich zu erinnern, daß, um die Ausdrucksweise der Moraltheologie auch hier anzuwenden, für das Natürliche der Besitzstand spricht, daß also für das Außernatürliche der Beweis geliefert werden muß. So lange demnach für die Uebernatürlichkeit einer Ecstase der Beweis nicht geliefert ist, hat man das Recht, sie für etwas Natürliches zu halten, und dieses Recht wird mit Rücksicht auf die ecstatische Person zur Pflicht, da man ihr durch voreilige Anerkennung einer übernatürlichen Begabung nur schaden kann, während ihr, wenn diese wirklich vorhanden, durch Nichtanerkennung kein Eintrag geschieht. Man kann dagegen nicht einwenden, daß durch solche Nichtanerkennung die Ehre Gottes, der die übernatürliche Ecstase wirkt, beeinträchtigt werde; denn wenn Gott will, daß dieß sein Wirken als solches anerkannt werde, so stehen ihm auch die Mittel zu Gebot, den übernatürlichen Ursprung seiner Gabe über allen Zweifel hinauszuheben, und es ist auch anzunehmen, daß er diese Mittel in Anwendung bringen werde. Es ist ein durchaus verwerfliches Vorurtheil, wenn man glaubt, durch Annahme natürlicher Vorgänge bei ecstatischen Personen werde auf diese in sittlicher Beziehung ein Schatten geworfen. Wie eine Person heilig werden kann, wenn sie nie Ecstasen erlitten, so ist dasselbe möglich wenn ihre Ecstasen nur natürliche sind, denn die natürliche Ecstase ist eine Krankheit wie andere Krankheiten und dient wie diese als Prüfungsmittel. Anders als Lebenden gegenüber wird der Standpunct der Beurtheilung solchen gegenüber sein, die bereits vollendet haben, deren Leben als ein in Uebung heroischer Tugenden bis ans Ende vollbrachtes vorliegt, und welche Gott bereits durch Wunder verherrlicht hat. Bei diesen spricht die Vermuthung für den übernatürlichen Ursprung ihrer Ecstasen, und es muß sonach das Gegentheil, nämlich der natürliche Ursprung derselben bewiesen sein. Es ist nicht undenkbar, daß dieser Beweis für alle Ecstasen, denen eine Person ausgesetzt gewesen, geliefert werden könne, wie auch das Gegentheil möglich ist, daß sich nämlich keine genügenden Gründe finden, irgend eine Ecstase in das Gebiet des Natürlichen zu verweisen. Indessen sind natürliche und übernatürliche Ecstasen nicht in der Weise Gegensätze, daß sie nicht in demselben Individuum vorkommen könnten; denn da letztere schlechthin freie Gabe Gottes ist, so sieht man nicht ein, warum sie dieser nicht auch einer von der natürlichen Ecstase heimgesuchten Person sollte ertheilen können. Daher ist es wohl möglich,

daß bei einer bereits vollendeten Person die Ecstasen zum Theil als natürliche zu betrachten sind, während ein anderer Theil auf einen übernatürlichen Ursprung zurückgeführt werden muß, wie dieß z. B., soweit in solchen Dingen ein Privaturtheil erlaubt ist, in Betreff der seligen Anna Katharina Emmerich der Fall sein dürfte. Die Ausscheidung des Natürlichen und Uebernatürlichen bei Verzückungen ist, nachdem die heroische Tugendhaftigkeit einer Person, sowie die durch dieselbe vermittelte Wunderwirksamkeit erwiesen ist, Sache der kirchlichen Richter im Canonisationsproceß. Welche Regeln diese dabei zu befolgen haben, hat Benedict XIV. in seinem bereits angeführten Werke lib. III. cap. 79 n. 5 ff. ausführlich dargestellt, weßwegen es genügen kann, auf ihn zu verweisen. (Außer den bereits angeführten Quellen sind noch zu nennen: die Schriften der hl. Theresia, übersetzt von Gallus Schwab; Bona, de discretione spirituum; Gravina, lapis Lydius ad discernendas revelationes veras a falsis, Neapoli 1638. Castaldus, de potestate angelica, Romae 1650. Die Tyroler ecstatischen Jungfrauen. Leitsterne in die dunkeln Gebiete der Mystik. Regensburg, Manz 1843.) [Aberle.]

Vespasianus. T. Flavius Vespasianus wurde im J. 9 n. Chr. im alten Sabinerlande von unberühmten Eltern geboren. Von seiner ehrgeizigen Mutter angespornt trat er früh in den Staatsdienst und brachte es allmählig zu den höheren Stufen bürgerlicher und militärischer Aemter. Unter den Regierungen von Caligula, Claudius und Nero kam er glücklich durch, wiewohl er viele Unwürdigkeiten tragen mußte und sich im Herzen oft über die Rolle grämte, welche ihm die schweren Zeiten aufgenöthigt hatten. Zwei Eigenschaften waren im Charakter Vespasians allmählig in den Vordergrund getreten. Die eine war die unbestochene Redlichkeit, mit welcher er im J. 59 die Provinz Africa verwaltete, die andere bestand in der militärischen Tüchtigkeit, welche den Namen Vespasians bei allen römischen Armeen zu Achtung und Ehren gebracht hatte. Als daher unter Kaiser Nero im J. 67 n. Chr. der bekannte verhängnißvolle Aufstand der Juden gegen ihre römischen Zwingherren zum Ausbruch kam, erhielt Vespasian vom Kaiser Judäa als Provinz nebst einer ansehnlichen Streitmacht, um die Rebellen wieder zu Paaren zu treiben. Mit Glück und Geschick machte sich Vespasian an das ihm aufgetragene Werk. Nachdem er erst die Kriegszucht unter seinen Truppen wiederhergestellt hatte, unterwarf er in zwei Feldzügen den größten Theil des Landes und bereitete sich zum Angriff auf Jerusalem vor, als ihn die Kunde der Ermordung des Kaisers Nero überraschte. Nahm er unmittelbar nach dieser Katastrophe eine beobachtende Stellung um den weiteren Gang der Ereignisse abzuwarten, so ließ er doch, als er von Galbas Erhebung hörte, sein Heer dem neuen Kaiser den Eid der Treue schwören, und schickte seinen Sohn Titus ab, um demselben Huldigung und Glückwunsch darzubringen. Während aber Vespasian unterdessen seine militärischen Operationen mit Energie wieder aufnahm, war der Thron der römischen Cäsaren in überraschendem und blutigem Wechsel der Herrschaft von Galba auf Otho, von Otho auf Vitellius übergegangen. Anfänglich ließ Vespasian seine Armee auch diesen huldigen, und that dieß ohne Zweifel in Aufrichtigkeit seines Herzens. Allmählig aber konnte Vespasian wahrnehmen, daß die Augen eines großen Theiles der römischen Welt auf ihn selbst gerichtet wären. Seine Armee hatte die Erhebung des Vitellius mit Unwillen aufgenommen und Licinius Mucianus, Statthalter von Syrien drang fortwährend in Vespasian, an der Spitze seiner Armee die Herrschaft des Reiches zu erobern. So lockend diese Versuchungen waren, so entschloß sich Vespasian doch erst dann zu dem entscheidenden Schritte, als ihm Tiberius Alexander, der Präses von Aegypten, huldigen ließ, und dieser Schritt alsbald bei den jüdischen und syrischen Heeren Billigung und Nachahmung fand. Mit einer Streitmacht von neun Legionen und mit den Hilfsmitteln des ganzen Ostens begann Vespasian den Krieg, welcher mit großer Umsicht und Klugheit vorbereitet eine rasche Entscheidung fand. Mucianus erhielt

den Befehl, an der Spitze der sechsten Legion und 13,000 Vexillarier auf dem Landwege nach dem Occidente zu ziehen; bei Aquileja sollte er zu den gleichfalls schon auf Vespasians Partei getretenen Truppen Mösiens, Pannoniens und Dalmatiens stoßen. Aber ohne Mucians Ankunft abzuwarten, wagte der Befehlshaber derselben, A. Primus, um Dank und Ehre den übrigen Unterstützern der Vespasianischen Sache vorwegzunehmen, bei Cremona einen nächtlichen Angriff auf den Feind und errang einen vollständigen Sieg. Dadurch und durch den Uebergang der bei Misenum aufgestellten Flotte ermuthigt, drang A. Primus mitten im Winter über die Apenninen und beendigte den Kampf nach einer Reihe siegreicher Gefechte durch die Eroberung Roms im December des 69. Jahres n. Chr. Als Vespasian zu Alexandria die Nachricht dieser glücklichen Entscheidung bekam, beschleunigte er seine Rückkehr ins Abendland um so mehr, als sein zweiter Sohn, der damals etwa 20 Jahre alte Domitian während der Abwesenheit des Vaters in seinem Namen die Zügel des Regimentes auf eine Weise führte, daß er sich viele grausame Handlungen zu Schulden kommen ließ und bereits alle Laster an den Tag legte, durch welche er später so berüchtigt geworden ist. Vespasian kam endlich im J. 70 gegen Ende des Sommers in Rom an, wurde von der gesammten Bevölkerung mit Jubel aufgenommen und gab sich sofort die löblichste und erfolgreichste Mühe, das Vertrauen, welches ihn so offen empfangen hatte, nach allen Seiten hin möglichst zu rechtfertigen. Vor allem muß anerkannt werden, daß Vespasian die Einfachheit seiner an wenige Bedürfnisse gewöhnten Lebensweise auch auf dem Kaiserthrone beibehielt. Der neue Oberherr des Reiches begnügte sich aber nicht damit, für seine eigene Person ein gutes Beispiel zu geben, sondern er brachte auch durch gesetzliche Vorschriften wider die Gefräßigkeit und den unsinnigen Tafelaufwand der römischen Großen eine so wohlthätige Veränderung in den Sitten und Gewohnheiten der höheren Stände der Hauptstadt zu Stande, daß dieses Uebel nach Vespasians Zeit nie wieder so allgemein und verderblich wurde. Dazu kam, daß der Kaiser stets Leutseligkeit, Anmuth und unstudirte Natürlichkeit seiner äußeren Erscheinung an den Tag legte, Allen und Jeden leicht zugänglich war, durch heitern Witz erfreute, Großmuth bei Beleidigungen seiner Würde und Nachsicht bei der Wahrnehmung menschlicher Schwächen übte. Haben wir im Bisherigen den Kaiser als Menschen von einer im Ganzen durchaus liebenswürdigen und gewinnenden Seite kennen gelernt, so bewies er sich nicht minder tüchtig als Regent. Da Rom unter ihm im Ganzen genommen Ruhe und Frieden genoß und der Janustempel im J. 71 n. Chr. geschlossen werden konnte, so wurde dadurch die Hauptaufgabe des Kaisers, die tiefen Wunden des Reiches zu heilen und seine gesunkene Größe und Würde wieder herzustellen, wesentlich erleichtert. Zu dem Ende brach er den Uebermuth der Soldaten, hielt sie in strenger Zucht und Ordnung, traf in Absicht auf Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege eine Reihe der wohlthätigsten Anordnungen und regierte, einzelne wahrscheinlich seinem Sohne Titus zur Last fallende Gewaltthätigkeiten abgerechnet, nach den Grundsätzen strenger Gerechtigkeit. Eine Hauptsorge mußte Vespasian auf das Finanzwesen des Staates verwenden. Hier können wir nun der Worte des Tacitus gedenken, wenn er sagt, er würde den Vespasian in Eine Linie mit den größten Männern des römischen Alterthums stellen, wenn er von Habsucht frei gewesen wäre. So wenig nun aber auch der Kaiser von einer gewissen Schwäche für das Geld freigesprochen werden kann, so ist das Urtheil des großen Historikers doch nicht vollkommen richtig. Einmal darf nicht vergessen werden, daß die Regierung eines so kolossalen Reiches auch ungeheure Geldsummen verschlingen mußte. Nun traf aber Vespasian bei seiner Thronbesteigung die Staatscasse in Folge der heillosen Wirthschaft seiner Vorgänger in einem so wüsten und leeren Zustande, daß nothwendig neue Finanzquellen eröffnet und flüssig gemacht werden mußten. Wo blieb aber, indem Vespasian auf

diese Nothwendigkeit einging, seine Habsucht? Haben wir schon oben gesagt, daß Vespasian auch auf dem Kaiserthrone nur wenige und einfache Bedürfnisse kannte, so können wir dem jetzt beifügen, daß der Kaiser alle Früchte seiner Finanzgesetze theils zur Bezahlung der Armen, theils zur Ernährung des gemeinen Volkes der Hauptstadt, theils zu freigebigen Spenden bei Unglücksfällen, zu Spielen und Largitionen, zur Unterstützung herabgekommener Vornehmer, zur Erbauung oder Ausbesserung von Städten, Tempeln, Wasserleitungen, Amphitheatern (das Colosseum), endlich auch zur Hebung der Künste und Wissenschaften verwendete. Denn wie Vespasian selbst nicht ohne höhere Bildung war und nach dem Zeugniß des Josephus Flavius Denkwürdigkeiten über den jüdischen Krieg schrieb, so warf er auch den Lehrern der Künste und Wissenschaften Besoldungen aus der Staatscasse aus. Mithin kann der Kaiser nicht deßwegen getadelt werden, daß er die Einnahmen des Staates möglichst zu steigern suchte, wohl aber ist er von dem Vorwurf nicht freizusprechen, daß er bei seinen Finanzoperationen erlaubte und unerlaubte, jedoch lieber schmutzige als grausame Mittel und Wege einschlug und das Unwürdige derselben durch scurrilen Witz zuzudecken strebte. Nach beinahe zehnjähriger Regierung starb Vespasian im 70. Jahre seines Lebens im Junius des Jahres 79 n. Chr. Titus der ältere Sohn war sein Nachfolger. [Allgayer.]

Vesper, ist jener Theil des canonischen Stundengebetes, der das Abendgebet bildet, daher auch der frühere Name „Lucernarium“. Ihrem Baue nach ist sie im römischen Breviere (s. d. A. Brevier) das Gegenstück der Laudes, besteht wie diese aus fünf Psalmen mit Antiphonen, einem Capitel, einem Hymnus, einem Versikel sammt Responsorium, einem Canticum (dem Magnificat) sammt Antiphon, den Kirchengebeten des Tages, und den öfters sich anreihenden Commemorationen, Suffragien und Preces. Merkwürdig ist sie besonders dadurch, daß sie der einzige Theil des Brevieres ist, der noch heut zu Tage regelmäßig in den meisten Pfarreien an Sonn- und Feiertagen feierlich in der Kirche gebetet, oder vielmehr zugleich vom Chor gesungen wird.

Vesprim, Bisthum, s. Gran.

Vestararius, Vestiarius hieß jener Official in der älteren Kirche, dessen Dienst in der Aufbewahrung der Kleider und Kleinodien des Papstes bestand. Bei den feierlichen Stationszügen ritt er unmittelbar nach demselben zunächst dem Vicedom. Post equum (sc. Papae) vero hi sunt, qui equitant, Vicedominus, Vestararius, Nomenculator atque Sacellarius — vor dem Papste zu Pferde zogen einher die Diaconen, der Primicerius, die zwei Regionarnotare, Regionardefensoren und Regionarsubdiaconen (s. d. A. Regionarius). Anastasius der Bibliothecar erwähnt öfters diesen Palatialbeamten. Der Dienst des Vestiars wird sowohl von angesehenen Männern bekleidet, als auch andere wichtige Aemter ihnen anvertraut sind. So wird in den Briefen Johannes VIII, ein Cessarius filius Pipini potentissimi Vestiarii erwähnt (cf. tom. VI. conc. Harduin. col. 118), und war unter demselben Papste ein Vestiar Statthalter von Ravenna (Ep. Jo. ad Angilb. imperatric. tom. V. Misc. Baluz. p. 189) und führt bei Perard ein Schreiben des Abtes vom hl. Benignus die Aufschrift: Illustri sacri Palatii Vestarario, primo Senatori nec non unico Romanorum duci. — Mabillon, Musei Italici tom. II. ed. Lut. Par. 1724. p. 4. — Binterim, Denkw. Mainz 1838. 1. Bd. 2. Thl. S. 36.

Viaticum nennt man die Eucharistie, wenn sie von Schwerkranken als Stärkung zum Todeskampfe, zur Reise in die Ewigkeit (Viaticum), empfangen wird. Es ist diese Sitte, Sterbende in solcher Weise zum letzten Streite im Tode zu kräftigen, uralt. Honoratus reichte, z. B. das Viaticum dem hl. Ambrosius. Selbst Büßer, die sich noch nicht in voller Kirchengemeinschaft befanden, und deßwegen in gesunden Tagen von dem Communionstische ferne bleiben mußten, wurden auf diese Weise zur Reise in die Ewigkeit ausgerüßtet (ep. eccl. Afric. inter epp. S. Cypriani). Es geschah sogar in früheren Zeiten sehr häufig, daß

selbst Laien im Nothfalle die Communion zu Kranken trugen (Euseb. hist. eccl. l. 6. c. 44; Hincm. Rhem. quaest. visit. 10; Conc. Londin. a. 1138); ja im Morgenland soll es noch jetzt bisweilen geschehen (Renaud. coll. lit. orient. tom. 1. p. 291). Der Wunsch der Kirche, daß jeder Gläubige in solcher Weise vereinigt mit Christus von der Welt abtrete, ist so dringend, daß der Priester von der Kirche verpflichtet wird, es in jeder Stunde des Tages und der Nacht in die Häuser der Kranken zu tragen, und es selbst solchen zu reichen, die nicht mehr von Mitternacht aus nüchtern sind; ja es ist sogar dem Ermessen der Seelsorger anheimgestellt, es auch solchen schwer Erkrankenden zu spenden, die es schon an demselben Tage nach Art der Gesunden empfangen haben (Benedict. de syn. dioec. l. 7. c. 11. n. 2). So schwer krank, um die Communion als Viaticum zu empfangen, ist jener Kranke, bei dem es wahrscheinlich ist, daß er dieselbe später nicht mehr empfangen könne (Rit. Rom.). Lebt Jemand, der die Communion als Viaticum empfangen hat, noch einige Tage (das Rituale von Paris nennt zehn, einzelne Theologen sechs oder sieben, nach Umständen genügt wohl auch ein Tag), so ist sie ihm wiederholt als solches zu reichen. Geneset er aber nach Empfang des Viaticums, so empfängt er die Communion in der Folge wieder nach Art der Andachtscommunion. Einem zum Tode verurtheilten reumüthigen Verbrecher darf die Communion als Viaticum am Tage der Hinrichtung nicht, wohl aber am Tage zuvor gereicht werden. Geschieht es, daß ein Schwerkranker geistesabwesend ist, an beständigem Husten und Erbrechen leidet, oder sich überhaupt in einen Zustande befindet, in welchem er nicht im Stande ist, die Communion auf eine gebührende Weise zu empfangen: so ist es nicht erlaubt, sie ihm zu spenden. [Fr. X. Schmid.]

Vicariat, s. Generalvicar und Vicarius apostolicus.

Vicariatsgericht. In größeren Diöcesen, wie namentlich in Teutschland, hat nach neuerer Einrichtung der erzbischöfliche oder bischöfliche Generalvicar zur Erleichterung seiner Amtsführung ein berathendes Collegium zur Seite, welches regelmäßig vom Bischofe aus Mitgliedern des Domcapitels zusammengesetzt ist. Da dem Generalvicar gewöhnlich die volle Jurisdiction des Bischofs mit Ausnahme besonders wichtiger Gegenstände übertragen, sohin auch die Cognition und Entscheidung der kirchlichen Streitsachen sowie die Gerichtsbarkeit in Untersuchung und Bestrafung der geistlichen Standes- und Amtsvergehen als ordentliches Amtsrecht verliehen ist (s. d. A. Generalvicar, Bd. IV. S. 406 f.), so heißt dieses seiner Direction untergebene Collegium das Vicariats- (Generalvicariats-) Gericht.

Vicarius bezeichnet im Allgemeinen den Stellvertreter eines mit ordentlicher Amtsgewalt bekleideten kirchlichen Vorstehers. Man unterscheidet mit Rücksicht auf die Unterordnung der Kirchenämter: päpstliche Vicare (Vicarii apostolici), bischöfliche (Vicarii episcopales), und Pfarrvicare oder Beneficiumsverweser (Vicarii parochiales s. beneficiales). Die bischöflichen (und erzbischöflichen) Vicare sind entweder Stellvertreter des Bischofs bei dessen Lebzeiten (sede plena) oder bei erledigtem bischöflichen Stuhle (sede vacante). Bischöfliche Vicare sede plena waren vormals die Vicarii foranei und principales, und sind heutzutage die Vicarii generales; bischöfliche Vicare sede vacante sind die von dem bischöflichen Capitel zur interimistischen Verwaltung aufgestellten Vicarii capitulares. Aber auch unter den Pfarr- oder anderen Beneficienverwesern sind die ständig angestellten (Vicarii perpetui) von den zeitlichen (Vicarii temporarii) zu unterscheiden. Sie alle folgen hier in alphabetischer Ordnung.

Vicarius apostolicus. Als seit dem fünften Jahrhunderte die Anfragen und Berufungen an den päpstlichen Stuhl immer häufiger wurden, bevollmächtigten die Päpste, um entfernteren Provinzen den Verkehr mit Rom zu erleichtern, einzelne Erzbischöfe oder Bischöfe für einen bestimmten Bezirk, um dort wenigstens einen Theil der einschlägigen Geschäfte in ihrem Namen zu besorgen.

So finden wir den Erzbischof von Thessalonike für Illyrien, den von Sevilla für Spanien, den von Arles für Gallien als apostolische Vicare aufgestellt. Anfangs waren dergleichen Vollmachten nur auf die Person des Delegaten beschränkt, allein allmählig knüpfte sich dieses persönliche Recht an den Ort, so daß der Inhaber eines solchen Bischofssitzes zugleich als apostolischer Bevollmächtigter angesehen wurde. Diese ständigen Vicare verloren sich jedoch wieder bis zum achten Jahrhundert; denn die späteren päpstlichen Vicare, wie z. B. in Frankreich Bischof Drogo von Metz (844), Erzbischof Ansegisus von Sens (876), hatten diese Würde wieder nur für ihre Person, oder, wie etwa der Erzbischof von Trier (967) als bloßen Ehrenvorrang. Erst vom eilften Jahrhunderte an wurden wieder mehrere Erzbischöfe, namentlich der von Salzburg (1026), von Mainz (1032), von Trier (1049), von Hamburg-Bremen (1050), zu päpstlichen Vicaren mit mehr oder weniger ausgedehnten Vollmachten ernannt. Insofern nun dergleichen Vollmachten mit einem bestimmten Sitze bleibend von einem Successor auf den anderen regelmäßig übergingen, erschienen die zeitlichen Inhaber dieser Würde gleichsam als geborene Gesandte (s. d. A. Legaten, Bd. VI. S. 409 ff.). Dermalen bestehen apostolische Vicare fast nur in solchen Ländern und Provinzen, wo entweder bischöfliche Sitze noch gar nicht vorhanden sind, oder wo durch lange Sedisvacanz die bischöfliche Succession unterbrochen ist. In allen Theilen der Welt gibt es gegenwärtig, besonders in Folge des segenreichen Wirkens der Missionen neuerer Zeit, dergleichen päpstliche Bevollmächtigte. In Australien sind die von Papst Gregor XVI. angestellten Bischöfe von Sidney, Hobartown und Adelaide zugleich apostolische Vicare für die dortigen Missionen. Auf den Inseln des stillen Oceans sind zwischen 1825 und 1850 drei päpstliche Vicariate gegründet (s. d. A. Picpus-Genossenschaft, Bd. VIII. S. 450). In Indien bestehen jetzt zwölf, von denen vier schon früher vorhanden waren, acht aber erst zwischen 1834 und 1848 entstanden sind (s. d. A. Indien, Bd. V. S. 619 f.). China und die benachbarten Reiche sind in 14 apostolische Vicariate (Naust, Haquang, Sut-chuen, Yun-nan, Fokim, Tsche-kiang, Leo-luog, Mongolei, Siantong, Malacca, Siam, Cochinchina, Ost- und West-Tunkin) vertheilt, für welche aber zur Zeit nur Bischöfe in partibus mit päpstlichen Vollmachten bestellt sind. Dasselbe ist der Fall für die Missionen in Africa; Tunis, Tripolis, Maroco, Aegypten mit Arabien, Congo, Guinea, Madagascar und Cap der guten Hoffnung. In Südamerica stehen Jamaica, Bahama, Honduras, Guiana, Trinidad, die englischen Antillen ꝛc. unter Weihbischöfen als apostolische Vicaren. Der Bischof von St. Louis in den nordamericanischen Freistaaten ist zugleich Delegat des apostolischen Stuhles für St. Domingo; für Neufundland ist der Bischof von Corpasto in partibus, und für Texas der Weihbischof von Claudiopolis als apostolischer Vicar ernannt. In Europa hat die Moldau an der Stelle des ehemaligen katholischen Bischofs von Bakan einen Bischof in part. als apostolischen Vicar, und für die Walachei ist der Bischof von Nikopolis als solcher bestimmt. In England bestehen seit 1840 acht päpstliche Vicariate (s. d. A. Großbritannien, Bd. IV. S. 803). In den zum teutschen Bunde theilweise oder ganz gehörigen Staaten zählen wir gleichfalls acht. In Oestreich nämlich, wo das Militär seine eigene Geistlichkeit hat, steht an der Spitze des ganzen Heeres ein Bischof in partibus als apostolischer Vicar, dem das zur Besorgung der Kirchenangelegenheiten der Armee eingerichtete Feldconsistorium untergeben ist, und von dem der für jeden Generalcommandobezirk aufgestellte Feldsuperior seine oberhirtlichen Weisungen und Aufträge empfängt. Im Königreiche Sachsen besteht für die Katholiken der Kreislande ein apostolisches Vicariat zu Dresden, und für die sächsische Oberlausitz zu Bautzen ein Bischof in partibus als päpstlicher Bisthumsverweser, der aber nicht unmittelbar unter dem apostolischen Stuhle, sondern unter dem Erzbischofe von Prag steht; sowie der für das Großherzogthum Luxemburg aufgestellte

Vicar dem Bischofe von Namur untergeben ist. Für die nordische Mission ist gleichfalls in neuester Zeit wieder ein eigener apostolischer Vicar mit dem Sitze in Hamburg aufgestellt worden, leider bis jetzt ohne Erfolg. In Preußen sind die einzelnen Gemeinden der alten Elbprovinzen nebst der Pfarrei Minden von der nordischen Mission abgetrennt und dem Bischofe von Paderborn in der Art überwiesen worden, daß er dieselben nomine Vicarii apostolici verwaltet. Ebenso ist der Fürstbischof von Breslau für Pommern und die Marken apostolischer Vicar, und läßt die katholischen Gemeinden zu Berlin, Potsdam, Spandau, Frankfurt an der Oder, Stettin und Stralsund durch den Propst von St. Hedwig zu Berlin als seinen Delegaten administriren. In gleicher Weise ist dem Bischofe von Münster das ehemals zur Holländischen Mission gehörige Stift Elten nebst Emmerich, dann die fünf Pfarreien der oberen Grafschaft Lingen zur Vicarirung im Namen des Papstes angewiesen. [Permaneder.]

Vicarius capitularis heißt der im Falle der Erledigung eines erzbischöflichen oder bischöflichen Stuhles nach Vorschrift des Tridentinischen Concils von dem betreffenden Capitel zur interimistischen Verwaltung der Diöcese aufzustellende Verweser; s. d. A. Capitularvicar, Bd. II. S. 331 f.

Vicarius foraneus und **Vicarius principalis**, oder wie sie ebenfalls genannt wurden „Officialis" for. und princ., bezeichnen zwei neue bischöfliche Unterbeamte, deren sich die Bischöfe seit dem 13. Jahrhunderte bedienten, um die anmaßlichen Bestrebungen der Archidiaconen zu paralysiren, und ihren Einfluß zu brechen; s. d. A. Official, Bd. VII. S. 759.

Vicarius generalis ist nach neuerem Decretalenrechte der Mann des Vertrauens, den der Erzbischof oder Bischof sich nach freier Wahl gewöhnlich aus seinem Capitel als Gehilfen und Stellvertreter zur äußeren Verwaltung der Diöcese an die Seite nimmt; s. d. A. Generalvicar, Bd. IV. S. 406 f.

Vicarius perpetuus, d. h. Pfarrvicar, ständiger. Das Tridentinum verordnet, daß, wenn eine Pfarrei einem Stifte, Kloster oder einer sonstigen kirchlichen Corporation oder Dignität bleibend einverleibt, sohin der eigentliche Pfarrer (parochus habitualis) eine moralische Person ist, und die Pfarrei nicht selbst pastoriren kann, zur Verwaltung des Amtes sofort ein Stellvertreter und zwar ein ständiger Pfarrverweser (vicarius perpetuus) aufgestellt werden soll, der als der wirkliche Pfarrer (parochus actualis) auch alle Rechte eines solchen ausübt. Aber auch außerdem gibt es ständige Pfarrvicare, nämlich Vorsteher von solchen Kirchen, welche anfänglich nur Tochterkirchen waren, allmählig aber durch zunehmende Bevölkerung die Eigenschaften und Rechte selbstständiger Pfarreien erlangt haben, so daß sie zur Zeit noch immer, ohne von der Mutterkirche förmlich abgetrennt zu sein, in einem wenn gleich sehr unbedeutenden und bloß das vorige Abhängigkeitsverhältniß noch beurkundenden Nexus mit ihr stehen. Diese Dependenz wird in der Regel nur dadurch angedeutet, daß ein- oder zweimal im Jahre entweder der Pfarrer der Mutterkirche anstatt des Vicars den Hauptgottesdienst abhält, oder aber der Pfarrvicar an der Mutterkirche in der Eigenschaft eines Hilfspriesters fungirt und dessen Gemeinde statt des eigenen Gottesdienstes den der Ecclesia matrix besuchen muß. Endlich sind viele ehemals mit Stiftern oder Klöstern verbundene Pfarreien in Folge der Säcularisation wirklich und völlig abgetrennt in die Reihe selbstständiger Pfarrkirchen eingetreten; nur bezieht der an einer solchen Kirche angestellte Geistliche von dem Staatsärar nicht die volle Congrua eines wirklichen Pfarrers, und führt daher auch bloß den Titel „Pfarrvicar". Uebrigens haben alle diese ständigen Vicare eine ganz den wirklichen Pfarrern analoge Jurisdiction, üben wie diese die vollständige Seelsorge, werden förmlich investirt, führen ein eigenes Amtssiegel, und können nur in Folge richterlichen Erkenntnisses amovirt werden. [Permaneder.]

Vicarius temporarius, im Gegensatze zum Vic. perpetuus, heißt

derjenige Geistliche, der zur zeitlichen Verwaltung einer Pfarrei oder sonstigen selbstständigen Curatstelle bei legaler Abwesenheit des Pfarrers bis zu dessen Wiederkunft, oder im Erledigungsfalle der Pfründe bis zu deren definitiven Wiederbesetzung aufgestellt, oder einem physisch- oder geistig-unfähig gewordenen Pfarrer bis zu dessen Wiedergenesung oder Resignation beigegeben, also jedenfalls nur zur provisorischen Amtsführung angewiesen wird. Es ist demnach die Bezeichnung „unständiger" oder „zeitlicher" Pfarrvicar (oder Pfarrprovisor) ganz gerechtfertiget. Der Vicarius temporarius gehört daher auch in die Kategorie der bloßen Aushilfsgeistlichen; s. d. A. Hilfspriester, Bd. V. S. 193 ff.

Vicedominus, s. Mensa capitularis.

Vicekanzler, apostolischer, s. Curia Romana.

Vicelin, St., Apostel von Holstein, und das Bisthum Oldenburg. Die Gründung des Bisthums Aldenburg oder Starigard in Holstein durch Kaiser Otto I. fällt wohl in das J. 967. Das Bisthum Alden- oder Oldenburg umfaßte vorerst das ganze Land der Obotriten (s. d. A.) bis zum Peenefluß und der Stadt Demmin, und wurde dem Erzbisthum Hamburg unterstellt. Erster Bischof war Egward —973; ihm folgte 2) Wego oder Wiego —983; sodann 3) Ezico. Es folgten 4) Folkward, der in Schweden und Norwegen das Christenthum predigte und 5) Reginbert —991, unter dem die Residenz nach Meklenburg verlegt wurde. 5) Sein Nachfolger Bernhard oder Benno erscheint schon im J. 1014, im J. 1018 floh er, von den Slaven vertrieben, zu Bischof Bernward nach Hildesheim, er wohnte auch am 24. September 1022 der Einweihung der St. Michaeliskirche in Hildesheim an (Helmold, Geschichte der Slaven I. 18). „Da wurde unser Bischof Benno, sagt Helmold, als er die linke Seite der Kirche einweihte, vom Volke so gedrängt und verletzt, daß er nach einigen Tagen, da die Krankheit immer schlimmer wurde, seinen Geist aufgab, worauf er in der nördlichen Kapelle derselben Kirche ein ehrenvolles Grab erhielt." Indeß starb Benno nach sichern Nachrichten erst am 23. August 1023, wogegen St. Bernward schon im November 1022 starb. Der 7) Bischof Reinhold oder Reginhold wohnte 1027 der Synode zu Frankfurt an. Ihm folgte 8) Meinher, dann 9) Abhelin, der zu Aldenburg starb. Nach seinem Tode theilte um 1052 Erzbischof Adalbert das bisherige Bisthum Aldenburg in die drei Bisthümer Aldenburg, Ratzeburg und Meklenburg. Eizo oder Eyzo war 10) Bischof von Aldenburg der im J. 1066 dem großen Aufstande der Slaven entfloh. Darauf erfolgte eine lange Unterbrechung des Christenthums in diesen Gegenden (s. d. A. Gottschalk, der Wendenfürst, Obotriten, Ratzeburg, Schleswig). Um dasselbe aus seinen Trümmern wieder zu erheben, erschien nun von Gott gesandt in diesen Gegenden St. Vicelin, „der Oldenburger Bischofsitz blieb aber 84 Jahre lang unbesetzt" (Helmold, I 24). Vicelin war gebürtig aus dem Sprengel von Minden. Er war zu Hameln an der Weser geboren, und erhielt den Unterricht bei den dortigen Domgeistlichen. Als Jüngling gerieth er in große geistliche und leibliche Noth. Von der Burg Everstein ging er nach Paderborn, und ward Tisch- und Hausgenosse des berühmten Magister Hartmann. „Hier studirte er gar viele Jahre lang mit unbeschreiblichem Fleiß und Eifer." Er übertraf bald seine Gefährten und unterstützte seinen Lehrer im Unterricht. Unter den Heiligen verehrte er vor allen den hl. Nikolaus, dessen besonderem Dienst er sich widmete. — Auch sein Oheim Ludolf, Pfarrer von Feule, förderte den Vicelin in allem Guten. Von Paderborn wurde Vicelin als Vorsteher der Schule nach Bremen berufen. Er förderte hier die Schüler zu allem Guten und Bischof Friedrich (1105—1123) war ihm sehr gewogen. Später zog Vicelin nach Frankreich, wo er den Unterricht der berühmten Gelehrten Radulf und Anselm von Laon (st. 1117) genoß. Aus Frankreich zurückgekehrt begab er sich zu Norbert, seit 1126 Erzbischof von Magdeburg und erlangte hier die Priesterweihe. Dann beschloß er, den Slaven zu predigen und

begab sich aus diesem Grunde zu Erzbischof Adalbert II. von Hamburg. Mit den Priestern Rodolf und Ludolf, Domgeistlichen zu Hildesheim und Verden, ging er zu dem Fürsten Heinrich. Sie kamen im J. 1126 nach Holstein, und Vicelin übernahm die Pfarrei von Faldera oder Neumünster, an der Grenze der slavischen Wagrier. Er fand hier nur den Namen des Christenthums vor; auch war die Gegend öde und unfruchtbar. Aber seine Predigt wirkte mächtig auf das Volk, und ertönte im ganzen Lande der Nordalbingier. Geistliche und Weltliche sammelten sich um ihn, um unter seiner Leitung ein christliches Leben zu führen. Aber die Slaven waren der Gnade noch unzugänglich; denn Kanut und Zwentepolch, Söhne Heinrichs, und Enkel des Wendenfürsten Gottschalk, führten Kriege gegeneinander. Als Zwentepolch später allein regierte, begab sich Vicelin zu ihm nach Lübeck, wurde freundlich aufgenommen, und sandte die Priester Ludolf und Volcward zur Seelensorge dorthin. Auch sie wurden gut aufgenommen, doch im J. 1138 liefen die Rugier mit einem starken Raubgeschwader in die Trave ein, drangen bis Lübeck vor, verwüsteten die Burg und Umgegend, und zwangen die Einwohner mit ihren Geistlichen die Flucht zu ergreifen (s. Kurd von Schlözer, die Hansa und der teutsche Ritterorden in den Ostseeländern, 1851. S. 3). In Folge dessen sank das obotritische Altlübeck zu einem kleinen Fischerdorf herab. Kanut der Däne aber wurde Herr im Lande der Wagrier und Holzaten, kam auch oft zu Vicelin in Faldera. Die von König Heinrich zu Lübeck erbaute Kirche ließ er einweihen. Auf Vicelins Rath ließ ferner Kaiser Lothar die Burg Sigeberg (Segeberg) im Lande Wagrien bauen; am Fuße des Berges stiftete der Kaiser eine reich dotirte Kirche (1134). Die Aufsicht über all' diese Kirchen führte Vicelin. Lothars Tod (1137) war ein großer Schlag für diese Gegenden, und für die Kirche. Der Obotrite Pribislaw drang von Lübeck aus in Holstein vor, und zerstörte die Veste Sigeberg, und alle umliegenden Orte, wo Sachsen wohnten, von Grund aus. Das neue Bethaus und der eben erbaute Münster wurden verbrannt. Volker, ein frommer Geistlicher, wurde mit dem Schwerte durchbohrt, die übrigen geistlichen Brüder flohen nach dem Hafen von Faldera. Ebendahin entkamen auch die Priester von Lübeck. Vicelin aber waltete als geistlicher Vater über den um ihn Versammelten. Er trieb Dämonen aus und heilte Kranke. Seit dem J. 1139 (38) ergriffen die Sachsen die Offensive gegen die Slaven, und verheerten gleichfalls in deren Lande alles mit Feuer und Schwert. Seit 1143 kam Graf Adolph in den Besitz von Wagrien; er erbaute wieder die Burg Sigeberg, und das Land wurde „germanisirt", indem Adolph Colonisten aus verschiedenen teutschen Ländern dahin kommen ließ. Die Slaven behielten nur die äußerste Ostküste von Holstein, Aldenburg und Lutilenburg (Lütjenburg). Gleichzeitig baute derselbe (1143) ein neues, das teutsche Lübeck wieder auf (Helmold, I. 57; Kurd von Schlözer, l. c. 4—7). Mit Niklot, dem Obotritenfürsten, schloß er Frieden; dem hl. Vicelin stellte er die diesem von Kaiser Lothar geschenkten Güter bei Sigeberg zurück. Vicelin, mit dem sich jetzt der fromme Priester Thetmar von Bremen verband, that alles, um die Kirchen theils wiederherzustellen, theils neue Kirchen und Klöster zu gründen (Helmold, I. 58). Nun trat auch Heinrich der Löwe herrschend und erobernd in diesen Gegenden auf (s. d. A.), der Kriege gegen die heidnischen Slaven führte, wobei er zunächst nur an Eroberung, nicht an Bekehrung dachte (—1148). Als er die Bedeutung der Stadt Lübeck erkannte wünschte er in den Besitz derselben zu kommen, was ihm lange nicht gelang. Der Erzbischof Hartwig von Bremen trug sich gleichfalls mit großen Plänen, und wünschte die seit 84 Jahren eingegangenen drei slavischen Bisthümer wieder herzustellen. Er berief darum den ehrwürdigen Vicelin, und weihte ihn zum Bischof von Aldenburg (11. October 1149), „obwohl derselbe schon hochbejahrt war, und im Lande der Holtsaten 30 Jahre (genauer 23. Jahre) gewirkt hatte." Für Mecklenburg ordinirte er den Emmehard, und beide wurden in Horseveld geweiht.

Aber Hartwig hatte weder Heinrich den Löwen noch den Grafen Adolph dabei gefragt. Darum wurde die Freundschaft zwischen Vicelin und dem Grafen gestört, „denn vorher hatte der Graf ihn wie einen Vater verehrt.“ Adolph erhob allen in jenem Jahr dem Bischof Vicelin fälligen Zehnten, und ließ dem Bischof nichts übrig. Dieser aber begab sich zu Heinrich dem Löwen, welcher ihm sagte: „Ihr verdientet, Bischof, daß ich Euch weder begrüßte noch empfinge, weil ihr diesen Titel ohne mich angenommen habt.“ Doch wolle er ihm vergeben und ihn anerkennen, wenn er aus seiner Hand die bischöfliche Einkleidung annehme. Das kam dem Bischofe hart vor, und er bat um Zeit, sich zu bedenken. Bald darauf verfiel er in eine gefährliche Krankheit. In Bremen rieth man ihm, sich nur vom Kaiser belehnen zu lassen und die Sache blieb längere Zeit unerledigt, doch kam Vicelin später wieder nach Lüneburg, und „that, wozu die Noth ihn zwang, und empfing das Bisthum vermittelst des Stabes von der Hand des Herzogs“ (Helmold, I. 70); Heinrich schenkte ihm die Insel Bozoe nebst Dulzaniza, der Graf Adolph aber trat die Hälfte des Zehnten an das neue Bisthum ab (1151). Vicelin baute zu Bozoe eine Kirche zum Gedächtniß des Apostels Petrus, doch that Graf Adolph viel weniger, als er versprochen hatte. Eine Aufforderung, von dem Dänenkönige Kanut sich belehnen zu lassen, wies Vicelin zurück. Während er (um Pfingsten 1152) zu Merseburg weilte, starb zu Sigeberg sein theurer Freund und Gefährte, der Propst Thetmar (Helmold, I. 73. 74). Dieses und die Kämpfe des Erzbischofs Hartwig von Hamburg und Heinrichs des Löwen über die geistliche Gerichtsbarkeit in dem Sprengel Vicelin's trübte die letzten Lebenstage des Vicelin. „Er ward alltäglich von Kummer heimgesucht, und suchte einen Tröster, den er nicht fand.“ In Faldera traf ihn vollständige Lähmung, ja er wurde auch des Gebrauch's seiner Zunge beraubt, zwei Jahre war er auf dem Schmerzenlager, und konnte weder sitzen noch liegen. Er ließ sich von den Brüdern in die Kirche tragen. Am 12. December 1154 starb er, nachdem er fünf Jahre und neun Wochen Bischof gewesen. Wunder nach seinem Tode bestätigten die Heiligkeit des Knechtes Gottes (Helm., I. 75. 78). Der Herzog Heinrich wählte aber den Gerold zum 12) Bischof von Aldenburg, unter dem der Bischofssitz (1163) nach Lübeck verlegt wurde. Gerold starb den 13. August 1163. Bischof Conrad 13) von Aldenburg-Lübeck regierte von 1164 bis zum 11. Juli 1172; er war Gerolds leiblicher Bruder, und mußte vor Heinrich dem Löwen aus seinem Bisthume fliehen. 14) Bischof Heinrich I. regierte bis 1182. Es folgten 15) Conrad II. (—1187); 16) Theodor (—1211); 17) Berthold (—1235); 18) Johannes (—1247); 19) der Verweser Albertus (—1254); 20) Johannes II. (—1260); 21) Johannes III. a Tralau (—1276); 22) Burchard (—1327); 23) Heinrich II. (—1341; 24) Johannes IV. Muel (—1351); 25) Bertram (—1378); 26) Jonas und Nikolaus (—1378); 27) Conrad und Johannes Kleindienst (—1388); 28) Ehebert (—1399); 29) Johannes de Dulman (—1420); 30) Johannes Schele (—1439); 31) Nikolaus (—1449); 32) Arnold (—1466; 33) Albert (—1489); 34) Thomas (—1501); 35) Theoderich (—1516); 36) Wilhelm (—1519); 37) Johannes Grimholt (—1523); 38) Heinrich (—1535); 39) Dietler (—1536); 40) Balthasar (—1547). — Ueber die Zeiten des Bisthums Aldenburg bis 1066 handelt Lappenberg in dem Pertz'schen Archiv für ältere teutsche Geschichtskunde, Bd. IX. 1847. S. 384—395: „Die Bischöfe von Aldenburg.“ Für die Zeit der neuen Christianisirung Holsteins durch Vicelin ist die Hauptquelle: Helmoldi chronicon Slavorum, das bis zum J. 1170 reicht. Der Verfasser war Schüler des ersten Lübecker Bischofs Gerold, seit 1154 Pfarrer zu Bosow; sein Buch ist erst nach 1172 geschrieben; und er lebte noch im J. 1177. Er widmete sein vortreffliches Werk den Domherrn zu Lübeck. Ueber sein Leben und sein Werk handelt Lappenberg einmal in dem erwähnten Archiv von Pertz, Bd. VI.: „Zur bevorstehenden Ausgabe des Helmold“ S. 554 ff. und in

der Vorrede zu Helmolds erster teutscher Uebersetzung von Laurent, Lief. 19 der Geschichtschr. der teutschen Vorzeit 1852. Der lateinische Helmold ist bis jetzt in den Monumenta von Pertz noch nicht gedruckt, weil der Druck noch nicht bis zum letzten Drittel des zwölften Jahrhunderts vorgeschritten ist, obgleich Lappenberg schon seit vielen Jahren die Ausgabe Helmolds und seines Fortsetzers Arnold von Lübeck vorbereitet hat. Abt Arnold blühte von 1170—1209, und gerade soweit erstreckt sich sein Geschichtswerk. Er starb 1212 oder 1213. Ueber sein Leben und seine Geschichte hat Lappenberg an den angeführten Orten, im Archiv und Lief. 20 der teutschen Bearbeitung der Historiker gehandelt. Sein Werk zerfällt in 7 Bücher. Bis jetzt ist die Ausgabe Helmolds und Arnolds durch Bangert als die beste geschätzt worden. Unter den spätern Historikern Lübecks werde hier noch Bischof Albert Crummendyk († 1489) und Albert Kranz (s. d. A.) erwähnt. Das Leben des St. Vicelin hat Kruse geschrieben (1828). — Cf. Monumenta Westphal. T. II. — Chronicon slav. ap. Lindenbroch. Kirchengesch. Meklenburgs von Wiggers, 1840. S. 38—43. [Gams.]

Victor I—III., Päpste. Nach Pagi (Brev. P. R.) hatte Papst Victor I., ein Africaner, den päpstlichen Stuhl vom Juni 185 bis zum 28. Juli 197 inne; nach andern Geschichtsforschern wäre er einige Jahre später zur Regierung gelangt; etwas ganz Sicheres läßt sich hierüber nicht feststellen. Das für die Kirchengeschichte Wichtigste aus seiner Regierungszeit ist, daß er um 196 an die vornehmsten Bischöfe aller Gegenden ein Schreiben erließ, worin sie aufgefordert wurden, in ihren Provinzen Synoden zu versammeln und durch diese die abendländische Paschazeit einzuführen, und daß er hiedurch mit dem Bischof Polycrates von Ephesus und den kleinasiatischen Gemeinden in einen sehr ernsten Conflict gerieth (s. d. A. Osterfeierstreit). Nach Eusebius (hist. V. 28) hat Victor ferner den Häretiker Theodotus, den Gerber zu Byzanz, der die Gottheit Christi läugnete, und ebenso in einem römischen Concil die antitrinitarischen Häretiker Sabellius und Noëtus verdammt (s. Sandini, vitae P. R.). Die ihm früher zugeschriebenen vier Briefe an Theophilus Bischof von Cäsarea, an die Bischöfe Africa's, an den Bischof Desiderius von Vienne und an den Bischof Parocodus sind unächt. — Victor II., der Nachfolger Leos IX. (st. 19. April 1054), aus dem Hause der Grafen von Calw, der vertraute Rath und Verwandte König Heinrichs III., wurde am Gründonnerstag des J. 1055 zu Rom gekrönt. Ueber seine Erhebung sagt Leo von Ostia (siehe über ihn Montecassino, Bd. VII. S. 274): „Defuncto s. mem. Papa Leone Hildebrandus, tunc Romanae ecclesiae subdiaconus, ad Imperatorem a Romanis transmissus est, ut quoniam in Romana Ecclesia persona ad tantum officium idonea reperiri non poterat, de partibus illis, quem tamen ipse vice Cleri populique Romani in Pontificem elegisset, adduceret. Quod cum Imperator fuisset assensus et Gebehardum Aistettensem episcopum Hildebrandus ex industria et consilio Romanorum expetiisset, tristis super hoc valde Imperator effectus est, nimis enim illum carum habebat . . . Hildebrando tamen, ut alterum reciperet, persuaderi nullatenus potuit. Erat enim idem episcopus, super id quod prudentia multa callebat, post Imperatorem potentior ac ditior cunctis in regno" (vgl. Höfler, die teutschen Päpste, Pagi, brev. R. P. und Papebr. in com. chronico-hist. ad catal. P. R.). Noch im Jahre seiner Thronbesteigung hielt Victor zu Florenz in Gegenwart des Kaisers eine Synode, auf welcher Decrete gegen die damaligen Krebsschäden Simonie, Priesterehe, Alienation des Kirchengutes ꝛc. erlassen wurden. Während der Anwesenheit des Kaisers zu Florenz scheint es, zog Victor nach Hugo's Tod die Markgrafschaft Camerino und das Herzogthum Spoleto ein. Daß auf der Synode zu Florenz oder auf der bald darauf zu Tours abgehaltenen — von dem Kaiser gegen den König Ferdinand I. von Castilien, weil er sich den Kaisertitel anmaße und dem Kaiser den Gehorsam verweigere, Beschwerde eingelegt und nachher eine Vereinbarung

zwischen dem Kaiser und dem Könige durch päpstliche Vermittlung getroffen worden sei — diese ganze Erzählung wird von Ferrera für eine Fabel erklärt. Zwei andere Synoden ließ Victor durch seinen Legaten den Subdiacon Hildebrand abhalten; die eine zu Lyon, auf welcher, wie auf der zu Florenz, die Simonie, Unsittlichkeit der Geistlichen ꝛc. bekämpft und sechs Bischöfe abgesetzt wurden, unter denen ein simonistischer sich befand, der ungeachtet aller Anstrengung nie den Namen des hl. Geistes aussprechen konnte; die andere zu Tours, auf welcher Berengar (s. d. A.), wegen Erneuerung seiner Irrlehre zur Rechenschaft gezogen, mit einem Eide das katholische Bekenntniß beschwor; zur Abhaltung einer dritten Synode zu Toulouse beauftragte Victor zwei französische Erzbischöfe. Wie unbeliebt sich aber Victor durch seinen Eifer für Wiederherstellung der tiefgesunkenen Kirchenzucht machte, sieht man aus dem Versuche eines Subdiacons, ihn zu vergiften. Von dem Kaiser berufen, reiste er im Herbste 1056 nach Teutschland, und war zu Goslar auf einer großen Zusammenkunft der Reichsfürsten anwesend, hatte aber bald darauf das Leid, den Kaiser sterben zu sehen; sterbend empfahl ihm dieser seine Gemahlin Agnes und seinen fünfjährigen Sohn. Würdig dieses Vertrauens besänftigte Victor die unzufriedenen Fürsten, ordnete die Reichsverhältnisse und sicherte dem jungen Heinrich die Succession. Als er hierauf nach Italien zurückgekehrt war, starb er wahrscheinlich zu Florenz, Ende Juli 1057. S. Höfler, Pagi, Sandini. In der Conciliensammlung von Mansi (t. XIX) stehen außer dem Leben Victors auch dessen Briefe; siehe auch Harduin t. VI. p. I. — **Victor III.**, ein Sohn des Fürsten Landulf V. von Benevent, hieß vor seiner Erhebung auf den apostolischen Stuhl Desiderius und war seit 1058 einer der trefflichsten Aebte des berühmten Benedictinerstiftes Montecassino (s. d. A. Montecassino, Bd. VII. S. 273—274); Papst Nicolaus II. hatte ihn in die Zahl der Cardinäle aufgenommen, und dieser Papst so wie die Päpste Alexander II. und sein vertrauter Freund Gregor VII. sich seiner zu den wichtigsten in den großen Kirchenreformationsplan einschlagenden Geschäften bedient. Auf seinem Sterbebette von den Bischöfen und Cardinälen gebeten, ihnen einen würdigen Nachfolger auf dem apostolischen Stuhl zu bezeichnen, schlug Gregor VII. (st. 1085) den Abt Desiderius von Montecassino vor, und lasse sich dieser durchaus nicht bewegen, die päpstliche Würde anzunehmen, so wies er auf den Cardinalbischof Otto von Ostia, auf den Erzbischof Hugo von Lyon und auf den Bischof von Lucca hin. Desiderius that alles Mögliche, die Wahl von sich wegzuwälzen, aber nach langem Widerstande, unter welchem das ganze Jahr 1085 verstrich, wurde er ungeachtet seines Widerstandes am 24. Mai 1086 gewählt; allein vier Tage nach dieser Wahl verließ er Rom, begab sich nach Terracina, legte hier die Insignien des Pontificates ab und kehrte trotz aller Bitten und Zureden in sein Kloster nach Montecassino zurück. So verstrich denn auch das Jahr 1086, und erst das in der Fasten 1087 zu Capua abgehaltene Concil brachte es dahin, daß er die Wahl annahm, worauf er am Christi Himmelfahrtstage 1087 consecrirt wurde. Leider starb aber dieser treffliche Oberhirt schon am 16. September desselben Jahres. Während seiner kurzen Regierung eiferte er die Italiener zu einem Kreuzzug gegen die Sarazenen in Africa an, und hielt im August eine Synode zu Benevent ab, auf welcher der Afterpapst Guibert excommunicirt und die Investituren verboten wurden; zugleich verbot er Allen die Gemeinschaft mit dem Erzbischof Hugo von Lyon und dem Abte Richard von Marseille, welche „prae fastu et ambitione Sedis Apostolicae, ad quam dudum clam inhiabant, ubi votis suis potiti non sunt, schismata in sancta ecclesia fecerunt“ (Leo Ost. l. 3. c. 71). S. Pagi in brev. P. R.; vgl. Leo's, Gesch. v. Italien I. 471—472. — Der Cardinal Gregorius Conti wurde als (After)-Papst Victor IV. nach dem Tode des Afterpapstes Anacletus II. (Cardinal Pier Leone, st. 1138) von einem Häuflein Anacletisten dem rechtmäßigen Papste Innocenz II. (s. d. A. Innocenz, Päpste) gegenübergestellt,

unterwarf sich aber diesem schon nach zwei Monaten, durch den hl. Bernhard dazu bewogen. [Schrödl.]

Victor, I. Priester zu Antiochien, kurz nach Chrysostomus Zeit. Er schrieb eine Erklärung des Marcus, die er aus frühern Exegeten zusammentrug: Commentaria in evangelium secundum Marcum. ed. gr. et lat. Possinus in Catena ad Marc. Rom. 1673. ed. graece Chr. Fr. Matthaei, Rigae 1775. Einige exegetische Schriften Victors, die noch im Manuscripte vorhanden waren, werden von Wilh. Cave angeführt. II. Victor von Cartenna, jetzt Tennez in Mauretanien, Bischof daselbst um 460, vertheidigte die Kirche gegen die Arianer unter dem Vandalen Genserich; er gilt als Verfasser der Schrift: 1) Liber de poenitentia, die unter oder vielmehr am Schlusse der Werke des Ambrosius steht (Mauriner-Migne Ausgabe II. 2. S. 970—1004). Nun schrieb unser Victor allerdings (nach Gennadius de v. ill. 77 und Trithemius) ein Werk: de poenitentia publicani, worin derselbe nach der Regel der hl. Schrift eine Anleitung zur Buße gibt. Allein in der vorliegenden Schrift ist nicht vorzugsweise von der Reue des Zöllners die Rede, und Sirmond hat zu Rheims einen Codex dieser Schrift mit dem Titel gefunden: „es beginnt die Schrift des Bischofs und Geschichtschreibers Victor Tunensis (d. h. von Tununum) über die Buße." Das Werk Victors von Cartenna aber mag verloren gegangen sein. Dieser schrieb 2) „gegen die Arianer ein langes Buch" (Gennad.), welches gleichfalls verloren ging (Tillemont, Mem. 16. p. 611). Dieses Werk richtete Victor an den König Genserich. 3) An einen gewissen Basilius schrieb er eine Trostschrift über den Tod seines Sohnes und über die Hoffnung der Auferstehung. 4) Außerdem verfaßte er viele Homilien, welche „von den für ihr Heil besorgten Brüdern sorgfältig gesammelt und aufbewahrt wurden" (nach Gennad.). Unter den Werken des Basilius M. (Ausgabe von 1638. Paris t. III.) steht ein Tractatus de consolatione in adversis, der von Einigen dem Victor zugeschrieben wird. Da indeß von letzterm auch die erwähnten Homilien nicht mehr vorhanden sind, so besitzen wir wenigstens keine einzige unbestrittene Schrift von demselben. III. Victor von Tununum in Africa, Bischof daselbst. Er berichtet über sich selbst (Chronik ad a. 555): „Victor, Bischof der Tununischen Kirche, der Verfasser dieses Werkes, wurde, nach langer Haft und Qual, welche er erduldete und nach der Verbannung an drei Orten für die Vertheidigung der erwähnten drei Capitel, endlich wieder in dem Castell Diocletians ins Gefängniß geworfen." Zum J. 556 aber sagt er: Victor und Theodosius, die erwähnten Bischöfe, werden aus dem Gefängniß herausgezogen; und nach fortwährenden Disputationen von 16 Tagen in dem Kaiserpalaste werden sie in ein anderes Gefängniß zu Tabennä bei der Stadt Canopus zwölf Meilen von Alexandrien gebracht. Im J. 564 wurde Victor nochmals nach Constantinopel auf Justinians Befehl geführt. Da er nebst seinen Gefährten dem Kaiser Justinian in das Angesicht widerstand, und nachher auch dem Patriarchen Eutychius, so wurde er von seinen Gefährten getrennt, und in ein besonderes Gefängniß der Stadt gebracht. Im folgenden Jahre wurde auch der Patriarch Eutychius verbannt, obgleich er stets die drei Capitel verworfen hatte. Bald darauf starb Justinian, und jedenfalls überlebte ihn Victor, dessen Chronikon noch des Kaisers Tod erwähnt. Nach Isidor von Sevilla (de vir. ill. c. 38.) starb Victor bald darauf in der Verbannung, und dieses ist auch die gewöhnliche Annahme, die uns indeß zweifelhaft erscheint. Victors Chronikon, seine einzige uns erhaltene Schrift, beginnt genau da wo Prosper (s. d. A. „Tiro-Prosper") aufgehört hatte — mit dem J. 444 und reicht bis zum J. 566, oder bis zu der Thronbesteigung des Kaisers Justin II. Die Chronik ist besonders wichtig für die Geschichte der Vandalen, Victor berichtet, daß Kaiser Justinian in Folge einer Erscheinung des Lätus, Martyrers unter Hunerich, seinen Feldherrn Belisar gegen die Vandalen gesandt habe, und daß dieser die Vandalen im 97. Jahre ihres Einfalles in

Africa (die sonstige Berechnung 429—533 umfaßt 104 Jahre) vertrieben habe. Das Chronikon Victors steht mit der Einleitung bei Gallandi, Bd. XII. und daraus bei Migne, Bd. 68 (1847) S. 941—962. Weitere Schriften von Victor, wenn man nicht das obige Buch von der Buße anführen will, sind nicht vorhanden, dagegen sagt Isidor (c. 38), daß Victor eine Chronik von Anfang der Welt bis auf Justin den Jüngern geschrieben habe, welche alles Lobes und aller Empfehlung würdig sei (Isidori opp. bei Migne, t. 83 (1850) p. 1101). Die Stadt Tununum wird für das heutige Tunis gehalten. IV. **Victor, Rhetor** aus Marseille, bei Gennadius (de vir. ill. c. 60) Victorin genannt, sonst Claudius Marius Victor, blühte um 434 und starb vor dem J. 450. Er war Dichter und Redner. Nach Gennadius waren seine schriftlichen Arbeiten eben nicht bedeutend, denn da ihn weltliche Geschäfte in Anspruch nahmen und er bei Niemand in der Theologie Unterricht empfangen hatte — levioris ponderis sententiam figuravit. Nach Sidonius dagegen war er ein ausgezeichneter und allseitig gebildeter Mann (epist. lib. V. 31, wo er Victorius heißt). Victorin schrieb: 1) drei Bücher carminum oder commentariorum zur Genesis, welche bis zum Tode Abrahams reichten und Victorins Sohne, Aetherius, gewidmet waren; 2) Epistola ad Salomonem abbatem über das Sittenverderbniß. Beide Werke sind in Hexametern verfaßt. Sie stehen in biblioth. max. t. VIII. und bei Migne, t. 61. p. 936—972. V. **Victor von Capua**, Bischof daselbst. Während bei den Griechen an der Spitze der sogenannten Catenae patrum, Catenatoren (über die Entstehung der Catenae siehe Dom Pitra in den Prolegomena des Spicilegium Solesmense, T. I. p. 47—50) der unter I. genannte Victor von Antiochien steht, wird unter den lateinischen Catenatoren zuerst Victor von Capua genannt. Nur ein Denkstein und eine Angabe bei Beda Venerabilis (de rat. temp. c. 51. cf. Pertz scr. VII. 24. 141. 315) haben bis jetzt des hl. Victors von Capua erwähnt, dessen nächster Vorgänger St. Germanus von Capua war. Er blühte, nach Odo von Vienne, um 533, wurde Bischof im J. 541, war es nach einer Inschrift bei Ughelli (Italia sacra) 13 Jahre und 38 Tage, und starb wohl am 2. April 544. Von ihm sind: 1) die Uebersetzung der Evangelienharmonie des Ammonius Alexandrinus, mit einer gelehrten Vorrede (bei Migne, P. t. 68. p. 252—360). 2) Ein Buch: de cyclo paschali, worin er den Canon des obigen Victorius theilweise widerlegt, und wovon sich Fragmente bei Beda (de temp. ratione c. 51. und de paschae celebr. liber) finden. Pitra sagt, daß das erwähnte Concil von Orleans alsbald diese Berechnung angenommen habe, und es scheint uns hier irgendwie eine Verwechslung zwischen Victor und Victorius Statt gefunden zu haben. 3) Scholia veterum patrum: Auszüge aus Polykarps „Buch der Antworten" und aus einigen Schriften des Origenes, Basilius M., Diodors von Tarsus, Severian von Gabala, und aus dem Buche „Reden der Alten", herausgegeben von Pitra in obigem Spicil. Solesm. Einige andere Scholien Victors, z. B. de ira Dei, sowie das Verhältniß der Scholien des Johannes Diaconus zu denen Victors findet man ebenfalls bei Pitra l. c. in den Prolegomena und S. 265—301 (s. meine Anzeige des Spicileg. Solesm. in der Tüb. Quartalsch., 1853. Heft I.). VI. **Victor von Carthago**, Bischof daselbst seit 646, schrieb an Papst Theodor über seine Wahl zum Bischof, und bekannte die orthodoxe Lehre über den doppelten Willen in Christus; den schönen Brief trugen drei Gesandte nach Rom. Er steht unter Theodors Briefen bei Migne (aus Mansi ampl. coll.), Patrol. Bd. 87 (1851) S. 86 f. nebst einem Briefe der Kirche Africas an Theodor. [Gams.]

Victor von Vita. Von diesem Schriftsteller haben wir unter dem Titel de persecutione Vandalica oder historia persecutionis Africanae eine Geschichte der Verfolgung der Katholiken in Africa unter den Vandalenkönigen Genserich und Hunnerich in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts. Ueber das Leben des Verfassers ist sehr wenig bekannt: er war Bischof von Vita in der africanischen

Provinz Byzacus, wahrscheinlich seit 477; er litt selbst unter der Verfolgung und wurde verbannt; sein Buch verfaßte er 487, ob in der Verbannung (in Epirus oder zu Constantinopel, wie Einige wollen), oder in Africa, ist streitig. Das Werk ist in fünf Bücher getheilt: das erste handelt von der Verfolgung unter Genserich, die vier andern von der unter Hunnerich; das dritte Buch bildet die schöne Professio fidei, welche die katholischen Bischöfe, die Hunnerich 484 zu Carthago versammelte, diesem überreichten; sie ist von dem Bischofe Eugenius von Carthago oder in dessen Auftrage verfaßt (s. d. A. Eugenius, B. v. Carthago III. 747, und d. A. Vandalen). Dem Werke ist auch ein Verzeichniß der unter Hunnerich verbannten Bischöfe beigefügt unter dem Titel: notitia provinciarum et civitatum Africae. In vielen Handschriften wird dem Victor auch eine Passio Liberati et sociorum und in zweien noch eine kurze Homilie über den hl. Cyprian zugeschrieben. Die älteste Ausgabe des Victor von Vita ist die von Beatus Rhenanus, Basel 1535. In einer Ausgabe von Reinhard Lorichius, Köln 1537, wird Victor Bischof von Utica genannt und diese irrige Bezeichnung, die nur auf einer Aenderung des sonst wenig bekannten Namens Vita in den bekanntern ähnlichen Utica beruht, ging auch in Bigne's Bibliotheca Patrum, Bellarmin's Scriptores ecclesiastici und andere ältere Werke über. Die besten Ausgaben sind die von Ruinart in der historia persecutionis Vandalicae, Paris 1694, Venedig 1732, und von Migne im 58. Bande der Patrologie, wo auch die Dissertationen über Victor von Chifflet, Sirmond, Liron, Baillet und Ruinart abgedruckt sind. [Reusch.]

Victor, St., s. Hugo von St. Victor und Richard von St. Victor.

Victorinus von Marseille, s. Victor no. IV.

Victorinus von Pettau. Ueber das Leben dieses hl. Martyrers, Bischofs und Kirchenvaters ist sehr wenig bekannt. Er war Bischof, nicht von Poitiers in Frankreich (Pictavium), wie Baronius und andere ältere Gelehrte angenommen haben (auch im Martyrologium 2. November heißt er Pictaviensis), sondern von Petabion oder Petavion in Pannonien, jetzt Pettau in Steiermark an der Drau (s. d. A. Pannonien); er heißt in alten Handschriften Petabionensis, Petavionensis, Pictabiensis oder Pictabionensis. De Launoi hat dieß in seiner dissertatio de Victorino Petavionensi (Paris 1664) ausführlich bewiesen; er erwähnt außer ihm noch vier Schriftsteller dieses Namens, einen Anhänger des Praxeas (bei Tertullian), einen römischen Rhetor (Aug. Conf. 8, 2), einen Victorin von Marseille (bei Gennadius) und den Rhetor Victorinus Lampadius (bei Photius). Das römische Martyrologium gibt ferner an, Victorin sei in der Diocletianischen Verfolgung Martyrer geworden; auch Hieronymus sagt (Catal. 74. Ep. 49 ad Paul. und sonst), er sei als Martyrer gestorben und nennt ihn im Catalogus unter den Schriftstellern gegen Ende des dritten Jahrhunderts. Cassiodorus (Instit. div. lit.) sagt, Victorin sei früher Rhetor gewesen; damit steht das Urtheil des Hieronymus über seinen lateinischen Stil und seine Darstellung nicht gerade in Widerspruch, wie man geglaubt hat, wenn Victorin ein griechischer Rhetor gewesen war; Hieronymus sagt nämlich (Catal. 74): Victorinus non aeque latine ut graece noverat. Unde opera ejus grandia sensibus viliora videntur compositione verborum. — Hieronymus nennt von ihm folgende Schriften: Commentarii in Genesim, in Exodum, in Leviticum, in Esaiam, in Ezechiel, in Abacuc, in Ecclesiasten, in Cantica Canticorum, in Apocalypsim Joannis, adversum omnes haereses et multa alia. Von diesen Schriften ist uns aber sehr wenig erhalten: 1) Ein tractatus de fabrica mundi ist von Cave (hist. lit. tom. 1, p. 417) herausgegeben (bei Galland. 4, 40, Migne t. 5 abgedruckt); es ist wohl ein Bruchstück aus dem Commentar über die Genesis. 2) Ueber den Commentar zur Apokalypse sagt Cassiodor (Inst. c. 9): de quo libro (Apocalypsi) et Victorinus difficillima quaedam loca breviter tractavit. Das paßt auf die Scholien zu den schwersten Stellen der Apokalypse, welche der Benedictiner Millanius (Bologna 1588) unter dem Namen des Vic-

torinus herausgegeben hat (abgedruckt bei Galland. IV. 52 und bei Migne V. 582). Auch kommen in diesen Scholien chiliastische Aeußerungen vor, was mit der Angabe des hl. Hieronymus (in Ezech. 36 und Catal. 18) übereinstimmt, daß Victorinus dem Chiliasmus gehuldigt habe, weshalb auch wohl seine Werke in dem Gelasianischen Decret als apokryphisch bezeichnet werden. 3) In den Bibliothecae Patrum (Paris. T. I, Lugdun. T. III) steht ein ausführlicherer Commentar über die Apokalypse, der gleichfalls dem Victorinus zugeschrieben wird, dessen Aechtheit aber zweifelhaft ist. Cave, Basnage, Feßler u. A. halten ihn für unächt, hauptsächlich darum, weil darin der Chiliasmus des Cerinth bekämpft und eine spätere Schrift, die Epitome des Theodorus, der erst unter Justinian lebte, citirt wird; Dupin, Tillemont, Ceillier, Möhler u. A. sind dagegen geneigt, den Commentar für ächt zu halten. Die erwähnten zwei Stellen die allerdings gegen Victorinus sprechen, charakterisiren sich jedoch als Interpolationen, und sonst werden in der Schrift Meinungen ausgesprochen, die wenigstens auf das Zeitalter des Victorinus hinweisen, z. B. daß Nero der Antichrist sei, daß die Seele erst nach dem Gerichte vollkommen selig werde; auch die Erwähnung der durch den römischen Senat beförderten Christenverfolgungen weist auf dieselbe Zeit hin. 4) Einige dem Victorinus zugeschriebene Gedichte sind wohl unächt; es sind zwei Hymnen de cruce seu de Pascha und de baptismate, die unter den Werken des Cyprian stehen, und in den meisten Handschriften und von Beda dem Victorinus zugeschrieben werden. Tillemont ist geneigt, Victorinus für den Verfasser des unter den Werken Tertullians stehenden Gedichtes gegen die Marcioniten zu halten. — Vgl. Du Pin, Biblioth. T. I. Tillemont, Memoires T. V. Ceillier, T. III. Lumper, T. XIII. Möhler-Reithmayr, S. 900. Fessler, Patrologia I. 326. [Reusch.]

Victorius aus Limoges, in Aquitanien war ein guter Rechner, und verfaßte auf Einladung des nachmaligen Papstes Hilarius im J. 457 mit großer Genauigkeit einen Ostercyklus, worin ihm Hippolyt, Eusebius, Theophilus und Prosper vorangegangen waren; er führte die Berechnung des Osterfestes bis zum J. 532, „so daß im J. 533 das Osterfest an eben demselben Monat und Tag beginnt und in derselben Stellung des Mondes, wie solches zur Zeit des Leidens und der Auferstehung des Herrn Statt gefunden hat" (Gennad. de v. ill. cp. 88). Das vierte Concil von Orleans vom J. 541 empfahl diesen Cyclus allen gallischen Bischöfen zur Beobachtung bei der Osterfeier. Ein Ungenannter setzte den Cyklus bis zum J. 668 fort: Canon paschalis, cum commentario, ed. Aeg. Bucherius, Antwerp. 1633. 1661. fol.

Victricius, St., von unbekanntem Vaterlande, vielleicht aus Britannien, befand sich einige Zeit, wie Martin von Tours im Kriegsdienste, wurde aber als Krieger ein Christ. Um ganz Christo zu dienen, verlangte er seine Entlassung. Der Kriegstribun aber ließ ihn geißeln und befahl ihn zu enthaupten. Aber die Ketten fielen zu den Füßen des Victricius nieder und der Lictor, der ihn hinrichten wollte, wurde mit Blindheit geschlagen, worauf mit Victricius viele an Christus glaubten. Darum nennt ihn auch sein Freund Paulinus von Nola „einen lebenden Blutzeugen". Der 18. Brief dieses Paulinus ist die Hauptquelle für das Leben des Victricius. Victricius war mit Martin von Tours befreundet, und als diese beiden Freunde einst zusammen in Vienne weilten, lernte hier Paulinus den Victricius kennen, der damals Priester oder schon Bischof war (um 390). Victricius war der achte Bischof von Rouen (Rhotomagus). Als solcher predigte er an den Ufern der Schelde, in dem Lande der alten Moriner und Nervier, nahe bei dem Orte, wo 40 Jahre später Evergist von Cöln, als er predigte, von den Ungläubigen ermordet wurde (Baron. ad a. 396. Ozanam, die Begründung des Christenthums in Teutschland, S. 63). Nach Paulinus aber scheint es, daß die Missionsthätigkeit des Victricius seiner Erhebung zum Bischofe voranging. Im

J. 393 oder 394 reiste Victricius nach England, von den Bischöfen jenes Landes eingeladen, um den durch die pelagianische Irrlehre gestörten Frieden wieder herzustellen. Im J. 403 machte er eine Reise nach Rom zu Papst Innocenz I. um sich von dem Vorwurfe irriger Lehre zu rechtfertigen (Paulin. ep. 37). Im J. 404, da er noch in Rom weilte, überreichte ihm (nach Muratori — schickte ihm) Papst Innocenz I. ein „Buch der Regeln", d. h. nach dem Wunsche des Victricius eine Zusammenstellung der Disciplin der römischen Kirche, nach welcher sich die Bischöfe und Gläubigen in jenen Gegenden Galliens halten könnten (Innoc. ep. II. bei Migne, P. T. 20. p. 468—485. Jaffé, Regesta Nr. 85. Binterim, Denkwürdigkeiten VII. II. S. 35). Als Paulinus von dem Aufenthalte des Victricius in Rom hörte, bedauerte er es sehr, daß derselbe ihn nicht aus diesem Anlasse besucht habe (ep. 37). Er bedauert die ihm widerfahrenen Angriffe und ermuntert ihn zur Standhaftigkeit in dem wahren Glauben (Jahr 404). Victricius scheint vor dem J. 409 gestorben zu sein, weil Paulinus in einem Briefe an Augustin vom J. 409 die ausgezeichnetsten der damaligen Bischöfe Galliens, und unter denselben den Paulinus nicht nennt. — Von Victricius besitzen wir eine Schrift: de laude Sanctorum, eine sehr geistvolle und kräftige Abhandlung, worin sich auch schöne Stellen über die Reliquien befinden. Victricius hielt diesen Vortrag in Gegenwart von hl. Reliquien, unmittelbar nach seiner Rückkehr aus Britannien, wohin sich der Ueberbringer der Reliquien eben auf den Weg begeben wollte, als Victricius zurückkehrte. — Ausgabe von Lebeuf, Paris 1739; Gallandi, t. VIII.; Migne, t. 20 nebst Prolegomena und Einleitung, S. 437—458. Acta Sanctorum, August. t. II. — Eine Dissertatio de S. Victricio steht in dem Appendix zu der Ausgabe des Paulinus von Nola von Muratori (1736) bei Migne, P. t. 61. p. 739—768. [Gams.]

Vidar, s. Paganismus.

Vieira, Antonio, berühmter portugiesischer Prediger, geboren zu Lissabon 1608, trat, erst 15 Jahre alt, zu Bahia in Brasilien in den Orden der Jesuiten und zeigte in seinen Studien bereits den künftigen großen Kanzelredner. Als König Joao IV. 1640 den portugiesischen Thron bestieg, bestellte er den Vieira zu seinem Prediger; auch bediente er sich desselben zu Gesandtschaften an verschiedene Höfe. Seit 1652 weihte er sich mehrere Jahre lang der Missionsthätigkeit in Brasilien. Nachdem er, in sein Vaterland zurückgekehrt, über zwei Jahre durch das Inquisitionsgericht im Gefängniß festgehalten worden war und nach mancherlei andern Erlebnissen, starb er am 18. Juli 1697 in der Quinta de Tanque in Brasilien. Seine berühmten Predigten erschienen zu Lissabon 1677 bis 1699 in 15 Bänden; Dr. Franz Joseph Schermer hat einen Theil davon zum ersten Mal aus dem portugiesischen Original in das Teutsche übersetzt (Regensburg bei Manz).

Vielweiberei, s. Ehe.

Vienne, allgemeines Concil daselbst im J. 1311 und 1312. Nach dem Sturze und Tode des Papstes Bonifaz VIII. und der kurzen Regierung des heiligmäßigen Dominicaners Benedict XI. (Nicolaus Boccasini) v. 22. October 1303 — 6. Juli 1304, wurde, wie allbekannt, der Erzbischof Bertrand d'Agoust von Bordeaux als Clemens V. durch die Gunst des französischen Königs Philipp's des Schönen auf den päpstlichen Stuhl erhoben, den 5. Juni 1305 (vgl. d. Art. Clemens V.). Nach der Erzählung des Florentiners Villani, eines Zeitgenossen (abgedruckt bei Raynald, Contin. annal. Baronii ad ann. 1305 n. 4), welche übrigens von Döllinger (Lehrb. der Kirchengesch. Bd. II. § 96.) bezweifelt wird (vgl. dagegen Schröckh, Kirchengesch. Bd. XXXI. S. 18.) mußte Clemens dem französischen Könige zuvor die Erfüllung von 6 Bedingungen eidlich versprechen, und unter diesen befand sich auch als vierte Nummer, daß er ihm das Andenken Bonifaz' VIII. zu vernichten gestatte. Stehe es nun mit der

Glaubwürdigkeit dieser Nachricht wie es wolle, gewiß ist, daß Philipp wenigstens nach vollzogener Erhebung des Clemens, schon bei dessen Krönung in Lyon und etwas später bei ihrer Zusammenkunft in Poitiers sehr gewaltthätig von dem Papste verlangte, er solle Bonifaz für einen Ketzer erklären und seine Gebeine ausgraben lassen. — Villani legt hier dem Könige die Worte in den Mund (bei Raynald, ad ann. 1307 n. 10): „der Papst solle sein sechstes Versprechen erfüllen;" allein die Vernichtung des Andenkens Bonifazens war ja schon in dem 4. versprochenen Puncte enthalten, und höchstens konnte die von Philipp bekanntlich in petto behaltene Nummer 6 unter Anderem auch eine Modification von Nr. 4 enthalten und dem Papste einen förmlich activen Antheil bei der Procedur gegen Bonifaz zugemuthet haben. Villani fügt bei, der Papst sei durch solches Ansinnen sehr in Verlegenheit gekommen, da habe ihm Cardinal de Prato (das Haupt der französischen Partei und Haupturheber der Wahl des Clemens) gerathen, dem Könige vorzustellen, daß eine so wichtige Sache nur auf einem allgemeinen Concil entschieden werden könne; zum Orte eines solchen Concils aber solle er Vienne in der Dauphiné wählen, weil die Dauphiné einerseits nahe gelegen sei, andererseits aber doch einen eigenen Fürsten habe und nicht unter dem Könige von Frankreich stehe (erst 1443 kam die Dauphiné an Frankreich). Hier werde er freier, und Vienne als neutrales Gebiet auch den Engländern, Teutschen, Italienern ꝛc. genehm sein (Raynald, ad ann. 1307 n. 10). Villani, dem der hl. Antonin (s. d. Art.) in seiner Summa historialis vollständig beistimmt, erzählt weiter: der König habe diesem Vorschlag nur sehr ungerne und nur weil er nichts Ostensibles dagegen einwenden konnte, seine Zustimmung gegeben. Wie wir aus einem Schreiben des Papstes an den König vom 1. Juni 1307 sehen, ließ es sich Philipp jetzt gefallen, daß der ganze Proceß gegen den verstorbenen Bonifaz lediglich vor der kirchlichen Behörde verhandelt werden solle, und der Papst hob zum Danke für diese Nachgiebigkeit des Königs alle kirchlichen Censuren auf, welche diesen und seine Anhänger seit Allerheiligen 1300 wegen ihres Verfahrens gegen Bonifaz getroffen hatten. Selbst Nogaret und Reginaldus Supinus, die den Bonifaz verhaftet und mißhandelt hatten, sollten Verzeihung erhalten, wenn sie eine Buße übernehmen würden. Namentlich sollte Nogaret fünf Jahre lang gegen die Sarazenen kämpfen (Raynald, ad ann. 1307 n. 10—12.) In Betreff des Datums dieser und aller andern Bullen ist zu beachten, daß Clemens von seinem Krönungstage, den 14. Nov. 1305, an, rechnete. Im folgenden Jahre 1308 berief Clemens wirklich das besprochene allgemeine Concil nach Vienne auf den 1. October 1310 (er sagt: auf die nach zwei Jahren nächsten Octoberkalenden). Als Hauptveranlassung dieser Versammlung bezeichnet er in den Convocationsschreiben, von denen noch mehrere fast wörtlich gleichlautende Exemplare vorhanden sind (bei Harduin, collectio Concil. T. VII. p. 1321—1340), die Angelegenheit des Templerordens, welcher so grober Vergehen bezüchtigt sei und schon seit längerer Zeit in Untersuchung stehe. Außerdem aber sollen auf dieser Synode auch die dem heiligen Lande zu leistende Hilfe erwogen, die Rechte und Freiheiten der Kirchen und kirchlichen Personen bestätigt, die Häresien ausgerottet und die Sitten verbessert werden (Harduin l. c. p. 1326). Von dem Processe gegen Bonifaz ist kein Wort gesagt. Unterdessen unterstützte Clemens den König in seiner ungerechten Verfolgung der Templer (s. d. Art.) und ließ sich auch bewegen, im J. 1309 den Proceß gegen Bonifaz, obgleich er selbst ihn nicht im Geringsten für häretisch hielt, in Avignon zu eröffnen, indem er zunächst in einer Bulle vom J. 1309 im Allgemeinen Klagen gegen denselben vorzubringen erlaubte, und dann im Frühjahre 1310 die Hauptgegner des Verstorbenen, besonders Nogaret, vor dem päpstlichen Consistorium in Avignon erscheinen und hier vernehmen ließ. Zugleich bestellte er eine besondere Commission, um die Zeugen abzuhören (Raynald, ad ann. 1309.

n. 4. und 1310. n. 37. 38., noch vollständiger bei Fleury, hist. eccl. L. 91. § 43. wo Auszüge aus dem Hauptwerke hierüber: Histoire du differend de Philippe le Bel et de Boniface VIII. par Pierre Du Puy, Paris 1655 fol. mitgetheilt sind). Dieser Proceß nöthigte den Papst im April 1310 den Termin für das Concil von Vienne auf den 1. October 1311 zu prolongiren (Harduin, l. c. p. 1334. Raynald, ad ann. 1310. n. 41.), angeblich wieder hauptsächlich wegen der Templer, deren Untersuchung noch nicht gehörig fortgeschritten sei; doch wird zugleich bemerkt, daß auch einiges Andere noch nicht die gehörige Vorbereitung gefunden. Was unter diesem Andern zu verstehen sei, erhellt aus einem Schreiben des Königs an den Papst vom Februar 1311 und der darauf antwortenden Bulle des letztern vom 27. April 1311. Wir sehen daraus, daß Philipp der Schöne erst im Anfange des J. 1311 von seinem Verlangen eines Anathemas über Bonifaz VIII. abstand und die ganze Sache der Entscheidung des Papstes und des allgemeinen Concils überließ, der Papst dagegen den König wegen der Gefangennehmung Bonifazens von aller Schuld freisprach und alle Censuren &c. aufhob, die über ihn, seine Unterthanen und sein Reich seit Allerheiligen 1300 wegen dieser Angelegenheit verhängt worden waren. (Raynald, ad ann. 1311. n. 25. 26 sqq. Fleury, l. c. § 47.) In einer zweiten Bulle aber wurden Jene namentlich bezeichnet, welche, weil sie Bonifaz VIII. persönlich verhaftet und seinen Schatz geplündert hätten, von dieser allgemeinen Amnestie ausgenommen seien und einer Buße unterstellt werden sollten. Insbesondere müsse Nogaret (oder wenn er früher sterbe sein Erbe) so lange als dem Papste gut scheine, Kriegsdienste zum Besten des hl. Landes leisten und verschiedene Wallfahrtsorte besuchen (Raynald, ad ann. 1311. n. 50. Nogaret starb übrigens, ehe er sich dieser Buße unterzog). Was aber den König zu einer Nachgiebigkeit in Betreff Bonifazens bewog, war hauptsächlich der überall, bei Hohen und Niedern laut gewordene Unwille über diese schmähliche Procedur. Namentlich sprach sich des Königs eigener Bruder Carl von Valois sehr tadelnd darüber aus, und auch die Könige von Castilien und Aragonien schickten Gesandte in dieser Sache an den Papst (Raynald, ad ann. 1311. n. 30. Schröckh, Kirchengesch. Bd. XXXI. S. 34). — Nach diesen Vorgängen reiste Clemens um die Mitte Septembers mit seinen Cardinälen von Avignon nach Vienne, und eröffnete hier das allgemeine Concil in der ersten feierlichen Sitzung am 16. October 1311. Er hielt dabei eine Rede über die Worte in consilio justorum et congregatione magna opera Domini, die er aus Ps. 110, 1 u. 2. entnommen, aber mit Auslassung des nach congregatione stehenden Punctums willkürlich seinem Zwecke angepaßt hatte. Dabei bezeichnete er als die Hauptaufgaben des Concils die drei Puncte: 1) die Angelegenheit des Templerordens, 2) den Beistand für das hl. Land, 3) die Reform der Sitten und des geistlichen Standes (Raynald, ad ann. 1311. n. 54). — Wie viele Prälaten angewohnt, ist nicht sicher. Villani und der hl. Antonin von Florenz behaupten, es seien ihrer mehr als 300 Bischöfe gewesen, der vielen andern Prälaten (Aebte u. dgl.) gar nicht zu gedenken (Raynald, l. c.); andere Quellen dagegen sprechen nur von 114 eigentlichen Mitgliedern (Continuatio Chronici Guilielmi de Nangis bei D'Achery Spicileg. T. III. p. 65). Ohne Zweifel bestand diese erste Sitzung nur in Eröffnungsfeierlichkeiten, und die eigentlichen Geschäfte begannen erst nach derselben. Clemens hatte schon in den Convocationsbullen befohlen, daß die Bischöfe ihre Ansichten und Wünsche in Betreff der zur Sprache kommenden Puncte zuvor schriftlich aufsetzen und zur Synode mitbringen sollten. In manchen Gegenden waren deßhalb Provincialsynoden als Vorbereitungen auf das allgemeine Concil gehalten worden. Die gewünschten Denkschriften aber wurden wohl alsbald nach der ersten Sitzung verlesen und geprüft, und wir besitzen noch jetzt wenigstens eine solche Denkschrift, die den Bischof Wilhelm Durandus d. j. von Mende zum Verfasser hat und unter dem Titel de modo cele-

brandi generalis concilii öfters gedruckt wurde. Als eine zweite derartige Denkschrift, von einem unbekannten Verfasser herrührend, betrachtet man häufig (z. B. Fleury, l. c. § 51) das von Raynald (ad ann. 1311. n. 55—65) mitgetheilte Actenstück. Mansi meint jedoch, die Uebereinstimmung desselben mit der Denkschrift des Durandus lasse vermuthen, daß das fragliche Actenstück nichts Anderes sei, als der mündliche Vortrag, welchen Durandus, als Excerpt aus seiner Schrift, vor versammelter Synode gehalten habe (Mansi, Collect. Concil. T. XXV. p. 414 sq.). — Ueberdieß ließ jetzt der Papst nach der ersten Sitzung eine Reihe von Conferenzen über die Angelegenheit der Templer abhalten, und es nahmen diese die drei letzten Monate des J. 1311, sowie die drei ersten Monate des folgenden Jahres beständig in Anspruch. Bevor nämlich König Philipp den Proceß über die Templer an das Concil überwies, hatte er selbst ein Gericht über dieselben niedergesetzt, an dessen Spitze der heftige Feind des Ordens, der Erzbischof Philipp Marigny von Sens stand. In Folge hievon waren 231 Zeugen über die Templer verhört, und als bleibender Schandfleck für jene Zeit einige sechzig Tempelritter, weil sie ihre Unschuld beharrlich betheuerten, durchs Feuer hingerichtet worden. Viel milder wurden jene behandelt, welche unter den Qualen der Folter oder auch freiwillig sich für schuldig erkannten, und namentlich gegen den Orden im Ganzen etwas aussagten; denn dieß paßte für die Plane des Königs. — Jetzt zu Vienne wurden nun in den Synodalconferenzen alle die vielen Protocolle und Acten, welche bisher in der Templerangelegenheit aufgenommen und abgefaßt worden waren, verlesen, und der Papst verlangte von einem jeden Prälaten seine Ansicht darüber, ob man den Templern eine förmliche Vertheidung vor der Synode gestatten solle. Mit Ja antworteten alle Prälaten von Teutschland, Spanien, Dänemark, England, Schottland und Irland, auch alle italienischen mit Ausnahme eines Einzigen, und sämmtliche französische mit Ausnahme der drei Erzbischöfe von Rheims, Sens und Rouen. Es geschah dieß im December 1311. Verbunden damit war die Erklärung der Bischöfe, daß der Proceß, wie er bisher geführt worden sei, nicht zu einer Verurtheilung des ganzen Ordens berechtige, indem ja immer nur Verbrechen Einzelner erwiesen worden seien (Raynald, ad ann. 1312. n. 4. Fleury, l. c. § 55.). Auf diese Vorstellungen hin erließ der Papst einen Aufruf an die Templer, sie sollten zur Vertheidigung ihres Ordens Deputirte nach Vienne schicken. Es kamen auch in der That zehn Bevollmächtigte, die von den in der Lyoner Gegend flüchtig umherirrenden Collegen geschickt waren; aber statt sie zu hören, befahl der Papst ihre Verhaftung. Eine vor der Synode unparteiisch angestellte Untersuchung hätte ja Resultate bringen können, welche der französische König und theilweise auch der Papst in hohem Grade zu scheuen hatten. Die königliche Partei wollte deßhalb kein neues Verhör und keine eigentlich richterliche Procedur, sondern verlangte vom Papste, er solle der ganzen Sache mit einem Schlage ein Ende machen, jede Erörterung abschneiden, und den Orden nicht via condemnalionis, sondern via provisionis aufheben, d. h. nicht weil die Verbrechen desselben erwiesen, sondern weil seine Auflösung dem Wohl des Ganzen ersprießlich sei. Diesen Rath hatte insbesondere auch jener Anonymus gegeben, dessen Denkschrift, wie wir oben sahen, Raynaldus (ad ann. 1311. n. 55 sqq.) mitgetheilt hat. Der Papst ging bereitwillig in diesen Plan ein; um aber auch die Mitglieder der Synode zur Zustimmung zu einer derartigen Aufhebung zu bewegen, ließ König Philipp erklären, daß er bereit sei, die eingezogenen Güter des Templerordens im Falle seiner Aufhebung für einen Kreuzzug zu verwenden und sammt der Mehrheit des französischen Adels selber das Kreuz zu nehmen. Ja noch mehr; auch Einschüchterung sollte wirken. Deßhalb zog König Philipp im Februar 1312 mit seinem Hofe und einer kleinen Armee vor Vienne, lagerte sich vor dessen Thoren und richtete am 2. März 1312 ein Handschreiben an den Papst, worin

es heißt: „Euere Heiligkeit weiß, daß die Untersuchung eine solche Menge von Ketzereien und entsetzlicher Verbrechen der Templer aufgedeckt hat, daß der Orden unfehlbar aufgehoben werden muß.“ Zugleich proponirte er dießmal, die Güter einem andern Ritterorden zuzuwenden. Hierauf berief der Papst am Charmittwoche, den 22. März 1312, ein geheimes Consistorium und eröffnete zunächst diesem seinen Beschluß, daß er den Templerorden zwar nicht via condemnationis wohl aber via provisionis aufgehoben habe und die Entscheidung über die Personen und Güter desselben der Kirche und dem Papste reservire (Raynald, ad ann. 1312. n. 1. Fleury, l. c. § 55. Havemann, Geschichte des Ausgangs des Tempelherrnordens S. 285 f. Damberger, synchron. Geschichte Bd. XIII. S. 168 ff.). Wenige Tage später, am Montage nach der Dominica in albis, am 3. April 1312, hatte die zweite feierliche Sitzung in Anwesenheit des französischen Königs, seiner 3 Söhne und seines Bruders Carl von Valois statt. Der König saß zur Rechten des Papstes auf einem nur um etwas Weniges niedrigeren Thronsessel; Clemens aber hielt mit schonungsloser Beziehung auf die Templer eine Rede über Psalm 1, 5: „die Gottlosen bestehen nicht im Gerichte,“ und veröffentlichte dann die im geheimen Consistorium gefällte Sentenz. Die bezügliche Bulle wurde jedoch erst in der dritten Sitzung am 6. Mai d. J. publicirt, wie es scheint deßhalb, weil erst bis dahin die Zustimmung der Synode zur Aufhebung des Templerordens erzielt, und somit erst jetzt auch die übliche Formel: „sacro approbante concilio erkläre der Papst 2c.“ gebraucht werden konnte. (vgl. Damberger, a. a. O. S. 176). Diese Bulle (bei Raynald, ad ann. 1312. n. 3.) spricht zuerst von dem bösen Leumund des Ordens, von dem Verdachte (nur Verdachte?) der auf ihm laste, von dem allgemeinen Unwillen über denselben, und von den Bekenntnissen, welche der Großmeister und andere Mitglieder über die in der Gesellschaft herrschenden Ketzereien abgelegt hätten. Sodann wird zugegeben, daß der bisher geführte Proceß nicht de jure zu einer eigentlichen Verdammung (condemnatio) des Ordens berechtige, darauf aber erklärt, daß jetzt der Papst sacro approbante concilio den Orden via provisionis und ordinationis apostolicae aufhebe, kassire und für immer verbiete. Endlich wird die Entscheidung über die Personen und Güter des Ordens dem päpstlichen Stuhle vorbehalten. Gerade dieser letztere Punct, die Verwendung der Ordensgüter, war der Gegenstand mehrfacher Conferenzen in der Zwischenzeit zwischen der zweiten und dritten Sitzung, und man kam endlich nach vielen Streitigkeiten dahin überein, daß die Güter der Templer im Allgemeinen dem Johanniterorden zum Besten des hl. Landes überlassen werden sollten, zumal derselbe eine ähnliche Bestimmung und Aufgabe wie der Templerorden habe, nämlich die Vertheidigung des hl. Landes und des christlichen Glaubens. Ausgenommen wurden jedoch die in ganz Spanien, d. h. in Castilien, Aragonien, Portugal und den Balearen gelegenen Ordensgüter, welche zur Vertheidigung Spaniens gegen die Mauren, die noch das Königreich Granada besaßen, bestimmt wurden. Die den Johannitern hierüber ausgestellte Bulle ist vom 2. Mai 1312 datirt (Fleury, l. c. § 55. Ein späteres vom 16. Mai 1312, nach Beendigung der Synode, erlassenes päpstliches Schreiben an die Johanniter findet sich bei Raynald, ad ann. 1312 n. 6). Die Personen der Templer endlich betreffend, wurden der Großmeister und noch einige andere Würdenträger der Verfügung des apostolischen Stuhles vorbehalten, die übrigen Mitglieder aber der Entscheidung ihrer betreffenden Provincialconcilien überlassen, jedoch mit dem Bedinge, daß die, welche man schuldlos finde, aus den Gütern ihres Ordens standesmäßigen Lebensunterhalt angewiesen erhielten; daß gegen solche, welche die angeschuldigten Verbrechen eingeständen, in Erwägung des reuigen Geständnisses die Strenge der Gerechtigkeit sich mäßige; daß nur auf Unbußfertige und Rückfällige die canonische Strafe angewendet werde; daß endlich diejenigen, welche sich geflüchtet, aufge-

fordert werden sollten, binnen Jahresfrist vor ihren Ordinarien zu erscheinen und Recht zu nehmen, widrigenfalls gegen sie wie gegen Ketzer einzuschreiten wäre (Raynald, ad ann. 1312. n. 5. und n. 9. Damberger, a. a. O. S. 177.). Nach dieser Beendigung der Templerangelegenheit kam der Punct wegen Bonifaz VIII. an die Reihe. In Anwesenheit des Königs, ebenfalls noch in der zweiten Sitzung, erklärte der Papst, ohne weitere Untersuchung, mit Zustimmung des Concils den Bonfazius für einen rechtmäßigen und rechtgläubigen Papst, und sprach ihn von den Beschuldigungen und Anklagen frei, die gegen ihn erhoben worden seien. Die Gründe für diese Entscheidung, die aus der hl. Schrift, den Decretalen und dem canonischen Rechte entnommen waren, mußten drei Cardinäle in Anwesenheit des Königs und seines Hofes (in dieser Sitzung) öffentlich vortragen. Zugleich traten zwei spanische Ritter aus Catalonien bewaffnet vor die Synode und forderten Jedermann zum Zweikampfe, der die Ehre des Bonifazius angreifen würde. Andererseits aber erklärte das Concil, daß dem Könige Philipp, seinen Söhnen und Erben aus all dem, was er gegen Bonifaz gethan, kein Schaden irgend einer Art erwachsen solle (Raynald, ad ann. 1312. n. 15 und 16.). — In derselben zweiten Sitzung hielt sofort nach dem Berichte der Continuatio Chronici Guilielmi de Nangis (bei D'Achery, Spicileg. T. III. p. 65) der Papst noch eine weitere Rede über Proverb. 10, 24: desiderium suum justis dabitur, und bestimmte in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Concil, daß für das hl. Land dadurch gesorgt werden solle, daß den Königen von Frankreich, England und Navarra für die nächsten sechs Jahre der Zehnten von allen kirchlichen Einkünften zum Zwecke des Kreuzzuges genehmigt werde, den sie nach Verlauf von sechs Jahren zu unternehmen versprochen hätten (vgl. Raynald, ad ann. 1312. n. 22.). — Die eben angeführte Fortsetzung des Chronikons von Wilhelm von Nangis spricht (l. c. p. 65 a.) nur von 2 Sitzungen der Synode von Vienne; Bernhardus Guidonis dagegen zählt in seinem Chronicum Pontificum drei Sessionen, von denen die letzte am 6. Mai 1312 gehalten worden sei (Harduin, l. c. p. 1361 sqq. und Raynald, ad ann. 1312. n. 25.) und ihm treten fast alle späteren Historiker bei. In dieser dritten Sitzung aber wurde, wie wir bereits oben sahen, das Decret wegen der Templer endlich feierlich publicirt und das Concil selbst in solenner Weise geschlossen. In der anfänglichen Verkündigung waren auch Reformvorschriften über die Sitten besonders des Clerus und Maßnahmen gegen die grassirenden Häresien versprochen worden. Papst Clemens hatte auch in der That eine große Anzahl dahin zielender Decrete vorbereitet, aber es fragt sich, ob er sie jetzt der Synode in dieser dritten Sitzung vorgelegt und die Billigung und Bestätigung derselben erlangt habe. Raynald stellt die Sache so dar, als ob manche dieser päpstlichen Edicte in ganz gewöhnlicher Weise sacro approbante concilio erlassen und promulgirt worden wären. Der Fortsetzer der Nangis'schen Chronik dagegen zieht dieß entschieden in Abrede, indem er schreibt: porro etsi de reliquis statum vel reformationem ecclesiae universalis tangentibus, quod tertium principale intentum, aliqua proloquuta fuerint, et eorum ordinatio, seu provisio, seu decisio a Praelatis et aliis quorum intererat, priusquam Concilium solveretur, et instanter et pluries a Papa peteretur, de quibus etiam ipse Papa, ut dixerunt aliqui, decretales quasdam, praeterea Constitutiones edidit et statuta, nunquam tamen in dicto Concilio fuerunt publice promulgata, sed penitus judicio Apostolico libere fuerunt reservata et ad plenum dimissa (bei D'Achery, l. c. p. 65 sq.). — Wie weit nun der Eine oder der Andere Recht habe, erhellt aus Folgendem. Gewiß ist, daß Papst Clemens alsbald nach Beendigung der Vienner Synode eine neue Decretalensammlung als Fortsetzung des liber sextus von Bonifaz VIII. herausgeben wollte. Der officiellen Erklärung seines Nachfolgers gemäß wollte er in diese Sammlung sowohl jene Constitutionen aufnehmen, quas in Concilio Viennensi ediderat, als

auch jene, die er vor und nach jener Synode erlassen hatte, sämmtlich nach Materien geordnet. Zu diesem Zwecke berief er am 21. März 1313 ein Consistorium und ließ in diesem die von ihm besorgte Sammlung vorlesen. Darauf wollte er sie nach herkömmlicher Weise durch Versendung an alle Universitäten publiciren, aber Krankheit und baldiger Tod hinderten ihn daran (Fleury, livre 92. § 11), und deßhalb besorgte erst sein Nachfolger Johann XXII. das Geschäft dieser Publication, indem er im J. 1317 den nach Clemens genannten Theil des corpus juris canonici (die Clementinen) herausgab. In der Vorrede sagt er, was wir bereits oben mitgetheilt, daß ein Theil der hier gesammelten Constitutionen von Clemens V. in concilio Viennensi erlassen worden seien. (Vgl. das Prooemium Johann's in der Richter'schen Ausgabe des corp. jur. can. p. 1056). Dasselbe behauptete auch die 5. lateranensische Synode im J. 1513, indem sie von dem ersten Satze der Clementinen redend sagt: in canone felicis recordationis Clementis papae V. praedecessoris nostri, in generali Viennensi concilio edito (Harduin, T. VII. p. 1719). In Uebereinstimmung hiemit ist nun bei den einzelnen Stücken dieser Sammlung jedesmal beigesetzt, ob sie auf dem Concil gefertigt worden seien, und bei manchen ist sogar sacro approbante concilio ausdrücklich beigefügt. Daraus erhellt, a) daß Clemens diese Decrete in der That noch dem Concil vorlegte, und daß b) dieses mit denselben einverstanden war; daß aber die feierliche Promulgation derselben, wie der Fortsetzer der Nangis'schen Chronik richtig sagt, nicht auf der Synode selbst, sondern erst durch Johann XXII. erfolgte. — Was nun den Inhalt dieser fraglichen Viennensischen Verordnungen anlangt, so bilden sie weitaus den größeren Theil der s. g. Clementinen, und es zerfallen diese in fünf Bücher. Am merkwürdigsten ist gleich die erste Verordnung des ersten Buches, zumal sie in neuester Zeit Gegenstand einer lebhaften Controverse zwischen den Güntherianern und ihren Gegnern geworden ist. Veranlassung zu diesem ersten Decrete gaben die dem Pater Johann Oliva, einem bereits 15 Jahre früher verstorbenen berühmten Franziscaner, dem Haupte der Spiritualen, zugeschriebenen Irrthümer. Er solle unter anderm behauptet haben: a) Christus habe noch gelebt, als er mit der Lanze in die Seite gestochen worden sei, b) die anima rationalis sei nicht die forma corporis humani, c) es sei nicht gewiß, ob den Kindern bei der Taufe Gnade und Tugenden mitgetheilt werden (vgl. Wadding, Annales Minorum, T. V. p. 385 sq. ad ann. 1297. n. 42 sqq. und T. VI. p. 197. ad ann. 1312. n. 4.). Clemens erklärte hiegegen sacro approbante concilio: a) daß der Apostel Johannes die Reihenfolge der Begebenheiten, wornach der Lanzenstich erst nach dem Tode Christi erfolgte, richtig angebe, b) daß jede Lehre, welche behauptet, die Substanz der anima rationalis oder intellectiva sei nicht vere und per se und essentialiter, die forma corporis humani, irrig, häretisch und der katholischen Lehre zuwider sei; c) daß die Ansicht derjenigen Theologen, welche behaupten, auch schon den Kindern werde bei ihrer Taufe die Gnade und Tugenden (freilich pro illo tempore noch nicht quoad usum) mitgetheilt, die probabilior sei. (Den Text dieses Decrets gibt am besten Richter in seiner neuen Ausgabe des corp. jur. can. p. 1057 sq.; durch Fehler entstellt erscheint er in der Böhmer'schen Ausgabe.). Der zweite unter diesen drei Puncten, der sub lit. b. ist es nun, der den Güntherianern als kirchlicher Widerspruch gegen ihre Ansicht entgegengehalten wurde, und über dessen rechte Auslegung sich nun beide Theile gegenwärtig befehden. Dr. Clemens in Bonn sagt in seiner Schrift: „die speculative Theologie A. Günthers und die katholische Kirchenlehre" vom J. 1853 S. 53: „daß der Ausdruck: die Seele sei die Form oder die substanzielle Form des Leibes nichts anderes heiße, als sie sei das formgebende und belebende Princip des menschlichen Körpers, ist Jedem bekannt, der mit dem philosophischen Sprachgebrauche der damaligen Zeit vertraut ist." Daß dem wirklich so sei, hat er in seiner neuesten

Schrift: „die Abweichung der Günther'schen Speculation von der katholischen Kirchenlehre" durch Berufung auf Thomas von Aquin (Summa. Pars I. quaest. 76; Summa contra Gentiles II. c. 37. und de anima art. 9.), und auf Duns Scotus (de rerum principio q. XI. art. 3. sect. 2.), noch ausführlicher nachgewiesen. Die Güntherianer dagegen sind der Ansicht, daß der Satz: die anima rationalis sei die substantielle Form des Leibes, d. h. das belebende Princip desselben, den nöthigen Dualismus von Leib und Seele beeinträchtige, indem die Substanz des Körpers, wenn sie eine vom Geiste qualitativ verschiedene ist, selbst das Princip der körperlichen Erscheinungen und Lebensfunctionen sein müsse, wie andererseits der Geist das Princip der specifisch geistigen Functionen sei. Sie suchen deßhalb die Worte unseres Concils so zu erklären, daß sie mit der Günther'schen Lehre nicht im Widerspruche stehen, und Dr. Baltzer in Breslau insbesondere meint nach dem Vorgange von Dr. Trebisch, der Ausdruck forma corporis sei dahin zu verstehen, daß der Geist in seiner Vereinigung mit dem Leibe für diesen nicht das Lebensprincip, wohl aber die Lebensform ist, d. h. daß ohne den Geist der Leib als menschlicher Leib gar nicht lebendig gedacht werden könne. — Das Gleiche sagt der Hauptsache nach Dr. Knoodt in Bonn in seiner Schrift: „Günther und Clemens" S. 38—50., mit dem Beifügen, daß das Concil von Vienne wohl die termini technici der damaligen Schule habe brauchen, aber sicherlich nicht alle Puncte der herrschenden Disciplin habe bestätigen wollen. Thomas von Aquin allerdings spreche von der Seele als der forma corporis in einer Weise, daß dadurch der wahre und volle Unterschied zwischen Leib und Seele etwas verwischt werde; allein nirgends sage die Synode, daß sie auch dieß billige. In der That könne die Seele nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar das Formgebende oder Lebensprincip des Leibes genannt werden, und mehr als dieß könne auch das Concil von Vienne nicht haben sagen wollen, indem ja die Kirchenlehre stets daran festhalte, daß Geist und Körper des Menschen zwei von einander wesentlich verschiedene Substanzen seien. Sei aber dem so, so sei zunächst und unmittelbar nicht die Seele, sondern die Substanz des Leibes selbst das Formgebende und Lebensprincip des Körpers; die Seele aber könne in so ferne das mittelbare Lebensprincip des Leibes genannt werden, als α) nur durch ihre Verbindung mit dem Leibe dieser zur Existenz kommen, fortexistiren und wachsen kann, und β) weil der Geist vom Momente des Selbstbewußtseins an in alle psychisch-leiblichen Functionen eindringt. (S. 45. 48. 49.) — Von den übrigen in den Clementinen dem Concil von Vienne zugeschriebenen Decreten heben wir noch hervor a) das gegen die Begharden und Beguinen in Teutschland (Clement. c. 3. de haeret. V. 3.), d. h. jene schwärmerischen Tertiarier und Tertiarierinnen des Franciscanerordens, welche die Irrthümer Olivas theilten und noch mit andern vermehrten. Man nannte sie auch Fratricellen, und sie dürfen keineswegs mit den eigentlichen Beguinen und Begharden (s. d. A.) verwechselt werden, obgleich sich auch unter diesen viele solche Schwärmer fanden und daher wohl die Bezeichnung entstand. Das Decret der Synode führt ihre Irrthümer namentlich auf. b) Um die unter den Franciscanern entstandene Parteiung zu heben und den Verdacht der Eiferer (Zelatores), als ob die Ordensregel von der Majorität nicht gehörig befolgt werde, zu beseitigen, erließ Clemens am 6. Mai 1312 von Vienne aus datirt, die große Constitution Exivi im 5. Buche, Titel XI. der Clementinen. Raynaldus meint, dieselbe sei dem Concil nicht vorgelegt und von diesem also auch nicht approbirt worden (Raynald, ad ann. 1312. n. 23.); Wadding dagegen (Annales Minorum T. VI. ad ann. 1312. n. 3. p. 196. und im Supplem. ibid. p. 202.), und nach ihm Fleury (l. c. livre 91. § 59.) und Andere behaupten, diese Constitution sei zuerst am 5. Mai 1312 im päpstlichen Consistorium verlesen und Tags darauf in der dritten allgemeinen Sitzung öffentlich publicirt

worden. Ihre Ueberschrift in den Clementinen lautet in der That: Clemens V. in Concilio Viennensi; im Context dagegen finden sich die Worte Sacro approbante concilio nirgends. Wie nun aber die Sache zu erklären sei, haben wir schon oben angedeutet, als wir im Allgemeinen das Verhältniß der Decrete in den Clementinen zur Synode von Vienne besprachen. c) Weitere Decrete zur Verbesserung des Mönchthums, der Manns- wie der Frauenklöster finden sich in lib. III. tit. 10. c. 1 und 2. d) Verordnungen zur Verbesserung der Spitalverwaltungen in lib. III. tit. 11. c. 2. In der Aufschrift fehlt hier das gewöhnliche in concilio Viennensi, dagegen findet sich im Contexte selbst die Formel sacro concilio approbante. Beachtenswerth ist, daß Clemens hier verbietet, die Spitalverwaltersstellen als Pfründen an Weltgeistliche zu vergeben, indem er tüchtige Laien hiezu gewählt wissen will. e) Weitere Decrete suchten die Streitigkeiten zwischen den Klöstern, den Diöcesanbischöfen und Pfarrern zu beseitigen und die gegenseitigen Rechte und Pflichten zu fixiren (lib. V. tit. 6 und 7. lib. III. tit. 6 und 7.). Diese Decrete waren das Resultat eines langen auf der Synode geführten Kampfes zwischen den Bischöfen und den Vertretern der Klöster, indem Erstere alle Exemtionen aufgehoben und die Klöster völlig unter die Jurisdiction der Ordinarii gestellt wissen wollten. Ihnen antwortete namentlich der Cistercienserabt Jaques de Thermes von Chailly in der Diöcese Senlis in einer scharfen noch jetzt erhaltenen Denkschrift (bei Raynald, ad ann. 1312. n. 24. Fleury, l. c. § 53.). f) Die Sitten der Cleriker sollten durch die Verordnungen in lib. III. tit. 1. gebessert, g) das Alter und die Qualitäten für Empfang der hl. Weihen durch lib. I. tit. 6. bestimmt, h) in Betreff der Immunität des Clerus die bekannte Bulle Clericis laicos von Bonifaz VIII. aufgehoben sein, lib. III. tit. 17. i) In lib. V. tit. 5. wird das Zinsnehmen verboten, k) ebendaselbst tit. 9 den Richtern befohlen, den zum Tode Verurtheilten den Empfang der hl. Sacramente zu verschaffen. l) Die Jurisdiction der Cardinäle im Falle der Erledigung des päpstlichen Stuhles wird in lib. I. tit. 3. c. 2. bestimmt; m) in lib. III. tit. 16. die Verordnung Urbans IV. in Betreff des Fronleichnamsfestes erneuert und bestätigt, n) in lib. V. tit. 1. c. 1. endlich verordnet, daß am Sitze des päpstlichen Hofes und außerdem an den Universitäten Paris, Oxford, Bologna und Salamanca je zwei Professoren der hebräischen, zwei der arabischen und zwei der chaldäischen Sprache angestellt werden sollen. — Den Vorschlag hiezu hatte der berühmte Raymundus Lullus gemacht, und die Hauptrücksicht dabei war, wie das Decret selbst sagt, dadurch die Bekehrung der Araber und anderer Ungläubigen zu erleichtern (vgl. Fleury, l. c. § 60.). — Das Concil von Vienne wird als die 15. allgemeine Synode gerechnet und ist als solche fast allgemein anerkannt (vgl. Bellarmin, Disput. T. II. de Concil. lib. I. c. 5. Mansi, Collect. Concil. T. XXV. p. 415.). In neuer Zeit beanstandete es meines Wissens nur Damberger (synchron. Gesch. Bd. XIII. S. 177 f.), indem er sagt: „Manche Geschichtschreiber, besonders die französischen reden nicht anders von diesem Concil, als wäre es eines der berühmtesten, ansehnlichsten, verehrungswürdigsten gewesen, und führen dasselbe unter den großen ökumenischen als das fünfzehnte auf. Den Feinden der Kirche kam das gar gelegen. Wahr ist freilich, daß Clemens V. ein ökumenisches Concil berufen wollte und die Convocationsbulle davon redete; allein auch Bonifazius VIII. wollte das Gleiche, und Niemand wird doch deßhalb das von ihm am 30. Oct. 1302 zu Rom eröffnete mit jenem Titel beehren. Richtig ist ferner, daß nachdem die Bischöfe aller Länder aufgefordert worden waren zu kommen, der Umstand des Nichterscheinens der meisten noch keinen zureichenden Grund abgäbe, den ökumenischen Charakter des Concils zu läugnen. Allein dieser Charakter forderte jedenfalls, daß allgemeine Kirchenangelegenheiten behandelt, wirkliche Beschlüsse gefaßt und diese als Entscheidungen des Concils der gesammten Kirche zur Darnachachtung bekannt gegeben wurden.“ Damberger meint nun,

all dieß sei zu Vienne nicht geschehen; allein diese Annahme ist nach der bisherigen Darstellung sicherlich irrig, denn in der That approbirte die Synode eine Reihe von Decreten, welche größtentheils gerade die ganze Kirche, nicht bloß eine Provinz angehen sollten (z. B. die Templerangelegenheit), und es wurden diese Decrete auch ganz unstreitig publicirt. Dazu kommt, daß die fünfte Synode im Lateran, die man gewöhnlich selbst für öcumenisch erklärt, in ihrer achten Sitzung von unserem Concilium als einem generale sprach und die Erklärung desselben über die anima rationalis als forma corporis wiederholte (bei Harduin, T. IX. p. 1719). — Endlich ist noch zu bemerken, daß die vollständigen Acten der Synode von Vienne verloren gingen, oder wie Manche vermuthen (z. B. Havemann, a. a. O. S. 288) von König Philipp und seinen Anhängern unterdrückt wurden; was wir aber noch davon besitzen, findet sich theils bei Raynaldus (a. d. a. Orten), bei Harduin (T. VII.), bei Mansi (T. XXV.) und in den Clementinen des corp. juris canonici. [Hefele.]

Vierfürst, s. Tetrarch.

Vierzig Ritter, s. Martyrer, die Vierzig.

Vierzigstündiges Gebet, s. Gebet, vierzigstündiges.

Viger (Vigerus) Franz, Jesuit und berühmter Philologe, geboren zu Rouen in Frankreich im J. 1590, war lange Zeit Lehrer der Rhetorik zu Paris, woselbst er auch starb im J. 1647, in einem Alter von 57 Jahren. Seine ausgebreiteten Kenntnisse in den classischen Sprachen hat er in zwei Werken niedergelegt: in einer vortrefflichen lateinischen Uebersetzung der beiden Schriften des Kirchenhistorikers Eusebius (s. d. Art.): Praeparatio et Demonstratio evangelica, Paris 1628. Seine umfassenden und feinen Kenntnisse der griechischen Sprache beurkundet sein liber de praecipuis graecae dictionis idiotismis, Paris 1632. Dieses letztere Werk ist später besonders durch den Fleiß holländischer Philologen vielfach erweitert worden und in zahlreichen Ausgaben, zuletzt mit den bekannten Anmerkungen von Gottfried Hermann erschienen.

Vigil. Die vorzüglichsten Feste des Kirchenjahres, wie Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Christi Himmelfahrt und Pfingsten; dann die feierlich begangenen Natalitien der Martyrer; endlich die Sonntage und wenigstens an einigen Orten, besonders im Orient, die Samstage, hatten schon in frühester Zeit je eine gottesdienstliche Vorbereitung, die, weil sie die ganze Nacht, oder doch den größten Theil derselben in Anspruch nahm, Vigil genannt wurde. Man versammelte sich an dem eigens bestimmten Orte, um die Feier des festlichen Tages durch Gebete, Gesänge, Processionen und Vorlesungen einzuleiten. Sidonius Apollinaris beschreibt die Vigil vor dem Feste des hl. Justus von Lyon mit folgenden Worten: „Wir kamen bei dem Grabe des hl. Justus zusammen, dich aber hinderte eine Krankheit, damals beizuwohnen. Vor Tagesanbruch wurde die Procession, die jährlich wiederkehrende Feierlichkeit, abgehalten; eine ungemeine Volksmenge beiderlei Geschlechtes, welche der sehr geräumige Tempel und die Krypte, wiewohl sie von weiten Hallen umgeben ist, nicht fassen konnte, war zugegen. Nach Beendigung des Vigilgottesdienstes, welchen die Mönche und Cantoren mit anmuthigem Wechselgesang begleitet hatten, gingen wir auseinander, doch nicht weit, um zur dritten Stunde (d. i. um neun Uhr) gegenwärtig zu sein, und mit den Priestern das göttliche Opfer zu feiern." (Lib. V. epist. 17.) Als in der Folge bei Gelegenheit der Vigilien die abscheulichsten Mißbräuche vorkamen, und namentlich die Zwischenzeit zwischen der nächtlichen Feier und dem Hauptgottesdienste mit Trinkgelagen, Tänzen, Possenspielen, schändlichen Liedern und noch ärgern Dingen ausgefüllt wurde, sahen sich die Vorsteher der Kirche genöthigt, diese Zusammenkünfte und gemeinsamen Nachtwachen ganz einzustellen, was an einigen Orten früher, an andern später geschah, je nachdem das Unkraut überhand genommen. Unrichtig ist, wie von Einigen behauptet worden, daß

schon der hl. Ambrosius die Vigilien der dabei vorgekommenen Unfugen wegen abgeschafft habe. Weder er noch Augustinus noch irgend einer ihrer rechtgläubigen Zeitgenossen dachte an eine Verminderung, geschweige denn gänzliche Beseitigung der Vigilien, nur der berüchtigte Sectirer Vigilantius befeindete dieselben und wollte sie auf die einzige Osternacht beschränkt wissen; er erhielt eine derbe und wohlverdiente Abfertigung durch den hl. Hieronymus. (Vgl. Baronius, annot. ad Martyrolog. S. Januar. lit. a.) Doch die Vigilien im ursprünglichen Sinne des Wortes, d. h. sofern darunter das Durchwachen der Nacht unter gottesdienstlichen Uebungen verstanden wird, wurden, wenn auch lange nach Ambrosius und Augustinus, aufgehoben. Wie hätte auch eine kirchliche Institution fortbestehen sollen, nachdem sie ihrer ursprünglichen Bestimmung ganz und gar fremd geworden war? nachdem sie nicht mehr zur Erbauung, sondern fast nur noch zur Zerstörung diente? — Der Verfasser der „Gemma animae," Johann Beleth und Wilhelm Durand sind der Ansicht, daß vor den hohen Festen anstatt der ehemaligen Vigilien Fasttage, für die man den alten Namen „Vigilien" beibehalten habe, angeordnet worden seien. Durand sagt (Rationale, l. VI. c. 7.) man habe die herkömmlichen Vigilien wegen der groben Ausschweifungen und wegen vieler anderer Inconvenienzen, die dabei vorgekommen, untersagt, und an ihrer Stelle Fasten eingeführt; dieses Fasten heiße jejunium dispensationis, weil es die Vigilien ersetze. — Allein es ist nicht bloß wahrscheinlich, sondern hinlänglich erwiesen, daß die Vigilien von altersher mit Fasten verbunden gewesen (Binterim, Denkwürdigkeiten, Bd. V. Thl. II. S. 156 ff.). Damit wird aber die Annahme des Wilhelm Durand und seiner Vorgänger zu Wasser, denn bestand das jejunium bereits neben den Nachtwachen, so kann man nicht sagen, es sei als Ersatz für diese eingeführt worden. Wie wird sich denn die Sache verhalten? Wenn von den Vigilien die Rede ist, so hat man dreierlei zu unterscheiden: 1) den eigentlich gottesdienstlichen Theil, das Officium oder die Liturgie; 2) das Fasten, das damit verbunden war, und 3) das Durchwachen der Nacht, von dem das Ganze den Namen erhielt. Als nun die angeführten Uebelstände gebieterisch eine Abänderung der alten Praxis verlangten, wurden die Nachtwachen aufgehoben, das Fasten und der Gottesdienst hingegen beibehalten, nur wurde letzterer auf den Vormittag des Tages vor dem Feste verlegt. Am deutlichsten sehen wir dieß am Charsamstag, dessen Liturgie unverkennbar zeigt, daß sie ursprünglich für die Osternacht bestimmt sei und heutiges Tags durch Anticipation am Morgen des Samstags gefeiert werde. So bezeichnet man jetzt und seit Jahrhunderten die Vorbereitungstage gewisser ausgezeichneter Feste mit dem Namen „Vigilien." Sie sind meistentheils Fasttage und stehen mit den Ferialtagen der Quadragesima und mit den Quatemberferien so ziemlich auf gleicher Linie. Wie es privilegirte Feste, Sonn- und Ferialtage gibt, so auch privilegirte Vigilien. Diese haben ihren eigenen Gottesdienst. Eine Ausnahme macht die Vigil der Epiphanie. Fällt ein Fest erster oder zweiter Classe mit ihr zusammen, so wird das Officium vom Feste genommen, die Vigil aber in den Laudes und der Messe commemorirt. Die nicht privilegirten Vigilien können durch jedes Fest mit neun Lectionen verdrängt werden, und es findet dann bloß die Commemoration der Vigil Statt. Wenn die Vigil einem Feste weichen muß, soll da, wo zwei Priester functioniren, der eine die Festmesse nach der Terz, der andere die Vigilmesse nach der Non lesen. Eine Menge weiterer Bestimmungen über die Verlegung oder Anticipation der Vigilien und über ihre gottesdienstliche Begehung findet der geneigte Leser bei den Rubricisten. Es bleibt uns noch übrig, den Sinn und Zweck der Vigilien in Kürze anzugeben. Wenn der hl. Bernard das ganze gegenwärtige Leben in seinem Verhältnisse zur Ewigkeit mit der Vigil eines Festes vergleicht, so konnte er den Sinn und Zweck der letztern nicht trefflicher andeuten. Die Feste vergegenwärtigen alljährlich jene großen und wunderbaren Begebenheiten, in denen

sich Gottes höchste Erbarmung und Gnade kund gegeben, in denen der Himmel mit der Erde, die Ewigkeit mit der Zeit sich verbunden; sie enthüllen die Thatsachen der Erlösungsgeschichte oder die Triumphe treuer Bekenner vor unsern Augen, um uns zu trösten in den Bedrängnissen der Gegenwart, zu ermuthigen in den Gefahren, über den Wechsel der Vergänglichkeit zur Ruhe und Freude des unvergänglichen Daseins zu erheben. Nun genügt es aber keineswegs, die Begebenheiten der Feste bloß in das Gedächtniß zurückzurufen, es müssen vielmehr die in den Begebenheiten enthaltenen Geheimnisse in unser inneres Leben aufgenommen werden, die Geschichte muß sich geistiger Weise in uns wiederholen, wofern der Zweck der festlichen Feier vollkommen erreicht werden soll. Damit aber die Gläubigen desto fähiger werden, sich im Geiste zum Geheimnisse des Festes zu erheben und die Gnaden desselben in sich aufzunehmen, hat die Kirche die Vigilien mit ihren ascetischen und gottesdienstlichen Uebungen angeordnet. [Kössing.]

Vigilantius, der Häretiker, hat es, wie seine Zeit- und Gesinnungsgenossen Jovinian und Helvidius, hauptsächlich der Züchtigung, die ihm der hl. Hieronymus zu Theil werden ließ, zu danken, daß sein Name auf die Nachwelt gekommen ist; denn an sich war er ein, selbst in seinen Irrlehren durch und durch unbedeutender und erbärmlicher Mensch, etwa von dem Schlage des Johannes Ronge, der mit ihm auch schon mehrfach verglichen ist. Er war gebürtig aus Calagurris in Aquitanien (Calaroga, der Vaterstadt des hl. Dominicus) und später Priester zu Barcellona. Er hatte 396 eine Reise nach Aegypten und Palästina gemacht und dort im origenistischen Streit auf der Seite des hl. Hieronymus gestanden; nach Gennadius (c. 35) soll er auch einige gutgemeinte Schriften verfaßt haben; um das J. 400 trat er aber in Wort und Schrift mit Ansichten und Behauptungen auf, die ihn als einen Menschen charakterisiren, dem alle gründliche theologische Bildung und namentlich aller sittliche Ernst und die Fähigkeit abging, sich über eine flach rationalistische und niedrige Auffassung in intellectueller und moralischer Hinsicht zu erheben; dabei hatte er sich das bei solchen Menschen gewöhnliche dummdreiste Absprechen über Dinge, die über seinen geistigen und sittlichen Horizont hinausgingen, in hohem Grade angeeignet; ein Grundgedanke, aus welchem, wie bei eigentlichen Häresiarchen, die andern Irrthümer hervorgingen, ist in seinen Raisonnements nicht zu entdecken. Er spottete über einige Ceremonien und Gebräuche, wie über das Anzünden von Kerzen bei der hl. Messe, über das Singen des Alleluja außer der österlichen Zeit und über die Sitte, Almosen nach Jerusalem zu schicken, bestritt die Verehrung der Martyrer und ihrer Reliquien, die Verdienstlichkeit der freiwilligen Armuth und des Mönchthums und war namentlich ein eifriger Gegner des Cölibats. Einige geistesverwandte Leute seiner Gegend spendeten ihm Beifall und leider scheint der Bischof der Diöcese nicht mit der gehörigen Entschiedenheit gegen den Unfug eingeschritten zu sein. Zwei in der Nähe wohnende Priester, Ripuarius und Desiderius, berichteten darüber an den hl. Hieronymus und übersandten ihm die Schriften des Vigilantius, worauf dieser die Raisonnements desselben mit gewohnter Meisterhaftigkeit und zermalmendem Hohne abfertigte, zuerst im J. 404 in einem Briefe an Ripuarius (Ep. 109), dann 406 in dem liber contra Vigilantium, welchen er an Einem Abende dictirte. [Reusch.]

Vigilius, Bischof von Tapsus in der byzacenischen Provinz in Africa, blühte zur Zeit des Kaisers Zeno und Anastasius. Er war im J. 484 auf der Conferenz anwesend, welche der Vandalenkönig Hunerich zu Carthago abhalten ließ und unterschrieb hier mit den andern katholischen Bischöfen das dem König überreichte Glaubensbekenntniß. Flüchtig vor Hunerichs Wuth oder verbannt begab er sich nach Constantinopel und Neapel. In welchem Jahre er starb, ist nicht bekannt, jedoch kaum glaublich, daß er bis zur Zeit König Justins sen. gelebt habe. Seine Schriften blieben lange unter den Werken anderer Väter

verborgen, weil er selbe meistens unter dem Namen Anderer herausgab, um dem Hasse und Neide der vandalischen Arianer zu entgehen und durch Vorsetzung der Namen eines Athanasius und Augustin bei den rohen und unwissenden Vandalen und andern Arianern mehr Eingang zu finden, wobei man nicht gerade an einen eigentlichen Betrug zu denken braucht, da sich Vigilius auch deshalb dazu berechtiget glauben konnte, weil er in seinen Schriften vorzugsweise den Athanasius und Augustin reproducirte. Um die Sammlung und Herausgabe der Schriften des Vigilius hat sich der Jesuit Chifflet sehr verdient gemacht, und dieselben, mit Bemerkungen und Dissertationen illustrirt, Dijon 1664 herausgegeben. Die Schriften des Vigilius sind folgende: Libri XII de Trinitate (ad Theophilum sub nomine s. Athanasii). — Dialogorum libri II sive altercatio sub nomine s. Athanasii in Concilio Nicaeno inter Athanasium et Arium sub Probo judice. — Dialogorum sive altercationum libri III sub nomine s. Athanasii adversus Arium, Sabellium et Photinum coram Probo judice. — De unitate Trinitatis ad Optatum contra Felicianum Arianum in forma dialogi inter s. Augustinum et Felicianum Arianum. — Altercatio cum Pascentio Ariano coram judice Laurentio (in appendicem opp. s. Augustini a Maurinis rejecta). — Libri V adversus Nestorium et Eutychetem pro defensione s. Leonis M. et synodi Chalcedonensis (s. d. A. Vigilius von Trient). Chifflet schreibt dem Vigilius von Tapsus auch die Libri III contra Marivadum seu Varimadum, arianae sectae diaconum zu, aber Ruinart (hist. persecut. Vand. II. c. 4. n. 7.) zieht die Meinung Jener vor, welche den spanischen Bischof und Chronisten Idatius, Bischof von Aquä Flaviä für den Verfasser halten. Uebrigens legt Chifflet u. A. dem Vigilius von Tapsus auch das sogenannte athanasianische Symbolum bei. Wichtig sind die Schriften des Vigilius von Tapsus besonders auch deßhalb, weil man daraus, sowie aus den Schriften des hl. Fulgentius von Ruspe, den Arianismus der Vandalen, gegen welchen diese zwei Bischöfe in die Schranken traten, am besten kennen lernt. Vgl. die Art. Fulgentius, Vandalen; s. Migne, patrol. t. 62. [Schrödl.]

Vigilius, der hl., Bischof von Trient. Eines der ältesten und kostbarsten Documente für die Geschichte des Bisthums Trient sind die zwei Briefe, welche Vigilius, Bischof von Trient in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts, hinterließ. Der eine dieser Briefe ist an den Bischof Simplicianus von Mailand, den Nachfolger des hl. Ambrosius (s. d. A. Mailand), der andere an den hl. Johannes Chrysostomus (s. d. A.) gerichtet, und beide erzählen das Martyrthum der drei Cleriker Sisinnius (Diacon), Martyrius (Lector) und Alexander (Ostiarius), welche Vigilius zur Bekehrung der Heiden nach Anaguis bei Trient abgesendet hatte, wo sie auch mit Erfolg wirkten, aber zuletzt (um 397) getödtet wurden. Die Acten dieser Märtyrer und die zwei Sendschreiben des Vigilius hat Papebroch in actis Bolland. zum 19. Mai herausgegeben, und Ruinart in seinen ächten ausgewählten Acten der ersten Märtyrer die Sendschreiben des Vigilius eingerückt (s. auch Surius und Migne t. 13). Von den Sendschreiben des Vigilius scheint Gennadius (de vir. illustr. c. 37) zu sprechen, wenn er bemerkt: „Vigilius episcopus scripsit ad quendam Simplicianum in laudem martyrum libellum et epistolam, continentem gesta sui temporis apud barbaros martyrum." Zugleich mit dem Briefe sendete Vigilius auch einige Reliquien der drei hl. Blutzeugen an Johannes Chrysostomus; wahrscheinlich war es auch Vigilius, der Reliquien dieser Martyrer nach Mailand und an den Bischof Gaudentius von Brescia (s. d. A.) schickte. Irrthümlich hat man dem Vigilius von Trient zuweilen auch die von Vigilius von Tapsus (s. d. A.) geschriebenen Bücher gegen Nestorius und Eutyches zugeschrieben. Die Bollandisten geben zum 26. Juni die Acten des hl. Vigilius („Acta licet non omnino primigenia, iis tamen proxima"), woraus hier Folgendes. Er machte seine Studien zu Athen und Rom. Noch sehr jung, wurde er Bischof von Trient und vom Bischof von Aquileja

geweiht. Er nahm sich immer ganz besonders um die Bekehrung der Heiden in seiner Diöcese und den angränzenden an. Nach der Ermordung seiner oben erwähnten drei Cleriker, begab er sich selbst an den Ort, wo sie verbrannt worden waren und sammelte „busta eorum in sindonibus mundis rediensque Tridentinae urbi, honorifice condidit in ecclesia ipsorum nomini ab ipso domino consecrata." Einige Zeit darauf begab er sich, nach dem Martyrthum dürstend (wie er selbst im Briefe an den hl. Chrysostomus sagt), in das von verstockten und wilden Heiden bewohnte Thal Randena und wurde hier, nachdem er eine Statue des Saturnus zerschlagen hatte, zu todt gesteiniget (um 400). Begraben wurde er zu Trient in der von ihm selbst erbauten Basilica. [Schrödl.]

Vigilius, der Diacon, blühte um 420. Er verfaßte, nach der Ueberlieferung der Väter, eine Mönchsregel, welche in gedrängter und einfacher Sprache alle Vorschriften für das Leben eines Mönchs in sich faßt und in den Klöstern im Convente zum Zwecke des geistigen Fortschrittes der Brüder vorgelesen wurde (Gennad. de v. ill. 51). Holstenius hat in seiner Sammlung der Mönchsregeln (Rom. 1661. Par. 1663) diese Schrift unter dem Titel: „Morgenländische Regel aus den Regeln der morgenländischen Väter gesammelt von dem Diacon Vigilius" herausgegeben. In der neuen Ausgabe der Mönchsregeln von Marianus Brockie und seinen Nachfolgern (Augsb. 1759) in 6 Folianten, steht die Regel des Vigilius im I. Bd. S. 60—64; und daraus bei Migne, patrol. t. 50. p. 373 bis 380. Die Regel besteht aus 47 kurzen Capiteln, die meistens aus der Regel des Pachomius entnommen sind. Vigilius scheint in einem gallischen Kloster gelebt zu haben.

Vigilius, Papst. Wie Vigilius (zu Rom geboren, unter den Päpsten Agapitus und Silverius päpstlicher Apokrisiar zu Constantinopel) durch die Nach- und Ränkesucht der Kaiserin Theodora, durch seinen eigenen Ehrgeiz und durch den Verdacht eines verrätherischen Einverständnisses seines hl. Vorgängers Silverius mit den Gothen sich noch bei Lebzeiten des Silverius im J. 537 auf den päpstlichen Stuhl geschwungen habe, ist in dem Artikel Silverius auseinandergesetzt; dazu sei noch bemerkt, daß Vigilius schon von Papst Bonifaz II. (530 bis 532) in einer römischen Synode zu seinem Nachfolger bestimmt, aber dieser Act kurz darauf von demselben Papst in einer andern römischen Synode wieder aufgehoben ward (s. d. A. Bonifaz, Päpste). Erst nach dem Tode des Silverius, der 540 auf Befehl Antoninens, der Gemahlin des Belisarius, ermordet wurde (Procop. hist. arc. c. 1.), konnte Vigilius als rechtmäßiger Papst angesehen werden; seitdem änderte er aber auch seine Gesinnung; denn hatte er 538, gemäß dem der Kaiserin zum Behufe seiner Erhebung zum Pontificat gemachten Versprechen, an die Häupter der Monophysiten einen geheimen Brief geschrieben, worin er sich zu ihrer Lehre bekannte und die dogmatischen Ausdrücke des Papstes Leo I. in dem berühmten tomus verdammte, so verweigerte er jetzt, nachdem er rechtmäßiger Papst geworden, der Kaiserin das Decret, welches sie für die Severianer begehrte, und schrieb an Kaiser Justinian und den Patriarchen Mennas von Constantinopel, daß er den Entscheidungen der vier öcumenischen Synoden und der Lehre seiner Vorgänger Agapit und Leo stets zugethan bleibe, Severus und Anthimus aber als excommunicirt betrachte (s. d. A. Monophysiten, und Döllinger, Lehrb. der Kirchengesch. Bd. I. § 34). Ueber den sogenannten Dreicapitelstreit und das Verhältniß des Papstes Vigilius zu demselben ist in dem Art. Dreicapilstreit abgehandelt; vgl. Döllinger, l. c. In dieser Angelegenheit hatte Kaiser Justinian den Papst Vigilius im J. 546 nach Constantinopel gerufen; Vigilius reiste dahin ab, und mußte von 547—554 im Oriente verweilen, zum Theil als Gefangener in der Hauptstadt, zum Theil im Exil — Justinian ließ sogar seinen Namen aus den Diptychen streichen! — und starb 555 auf der Heimreise zu Syracus. Was das schwankende Benehmen des

Vigilius im Dreicapitelstreite betrifft, so bezog sich dasselbe keineswegs auf das Dogma selbst, sondern auf eine Frage der kirchlichen Oeconomie, ob es nämlich rathsam sei, Schriften, deren die Synode zu Chalcedon geschont hatte, und einen in der kirchlichen Gemeinschaft gestorbenen Mann zu verdammen, und dadurch die Gefahr der Herabwürdigung der chalcedonischen Synode oder einer Trennung des Orients vom Occidente oder einer Auflehnung der Occidentalen (wie der Erfolg zeigte, keine leeren Einbildungen) herbeizuführen. S. Döllinger, l. c. Pagi, Brev. R. P. Sandini, vitae P. R. Migne, t. 62. Schließlich noch die Bemerkung, daß die Berichte des africanischen Diacon Liberatus (brev.) und des africanischen Bischofs Victor von Tununum (chron.) über Papst Vigilius, gegen den sie wegen Verdammung der drei Capitel sehr eingenommen waren, nicht durchweg über allen Zweifel erhaben sind. [Schrödl.]

Villanova, s. Thomas von Villanova.

Vincentius von Beauvais, mit dem ehrenden Beinamen Speculator, der Freund Ludwigs IX. des Heiligen, pädagogischer und theologischer Schriftsteller und Bearbeiter der noch für die Gegenwart mehrfach wichtigen besten und umfassendsten Encyclopädie der Wissenschaften seiner Zeit, lebte in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts und war neben Albertus d. Gr., Thomas von Aquin u. A. eine Zierde des jugendlich kräftig aufblühenden Dominicanerordens. Weder Ort und Jahr seiner Geburt und seines Todes, noch Herkunft, Erziehung und Schicksale sind genau zu ermitteln, selbst über seine Berufsthätigkeit ist kein genügendes Licht verbreitet, allein wir dürfen annehmen, daß er das glückliche Stillleben eines christlichen Gelehrten lebte, und wissen, daß er auch nach der Lebensanschauung des classischen Alterthums nicht umsonst gelebt hat. Daß er in Burgund geboren wurde, wie nach dem Vorgange des Antonius von Florenz Viele berichten, ist ganz unbegründet, sehr wahrscheinlich dagegen du Boulay's Bericht, wornach Vincenz in Burgund studirte, in den Predigerorden eintrat und dann in das nördlich von Paris; in einer reizenden Gegend am Einflusse des Avelon in den Therain gelegene Beauvais, der heutigen Hauptstadt des Departements der Oise geschickt wurde, wo 1228 oder 1229 ein neues Haus seines Ordens entstanden war. Der Behauptung, daß er Bischof von Beauvais geworden, widerspricht das chronologische Verzeichniß der Bischöfe dieser Diöcese, denn vom J. 1175 bis 1312 kommt hier kein einziger Vincenz vor, dagegen erwarb er als Prediger und sicher auch als Lehrer den unterscheidenden Beinamen Bellovacensis und solchen Ruf, daß ihn Ludwig IX. nach seinem Lieblingssitze, dem Schlosse Royaumont, berief, in dessen Nähe er 1228 ein Cistercienserkloster gestiftet hatte. Bald wurde Vincenz Hausgenosse und Freund der königlichen Familie unter dem Titel eines lector qualiscunque, wie er an 3 Stellen seiner pädagogischen Schriften selbst erzählt, und scheint eher die Aufsicht über die Erziehung der königlichen Kinder geführt zu haben, als eigentlicher Lehrer derselben gewesen zu sein. Zu Royaumont vorzüglich erwarb er jene allumfassende Belesenheit, die aus seinen sämmtlichen Werken uns entgegentritt und ihm geschichtliche Berühmtheit verschafft, indem er von mehr als 450 heidnischen, arabischen und christlichen Schriftstellern und aus mehr als 2000 theilweise verloren gegangenen Werken der Nachwelt Berichte und Auszüge überliefert. Die gewöhnliche Annahme, daß er 1264 gestorben sei, bleibt jedenfalls richtiger als jene Bellarmins, der ihn schon 1256 sterben läßt, während er doch noch 1260 den König wegen des plötzlich erfolgten Todes des Kronprinzen tröstete. Sein wahrscheinlich gleich andern Schriften vom Könige veranlaßtes Hauptwerk, dessen Umfang nach jetziger Druckweise mindestens 50 Octavbände füllen würde, nannte Vincenz speculum majus —, speculum, weil dasselbe das gesammte wissenschaftliche Bewußtsein seiner Zeit in vorherrschend objectiver Darstellung dem geistigen Auge des Lesers gleichsam wie in einem Spiegel vorführen soll, majus aber im

Gegensatze zu einem minder umfassenden ältern speculum mundi. Aus diesem Werke blitzt der fruchtbare Gedanke, daß alles Wissen als ein in sich zusammenhängendes, sich wechselseitig bedingendes und ergänzendes Ganze begriffen werden müsse, kurz die Idee des Organismus der Wissenschaft und bleibt auch die Ausführung natur- und zeitgemäß weit hinter dem Ideal des mittelalterlichen Mönchs zurück, so bleibt es doch ein Zeugniß für die Großartigkeit dessen, was die ebenso häufig ungekannte und wohlfeil bespöttelte als benützte und mit vornehmem Stillschweigen übergangene Scholastik in ihrer Blüthezeit leistete und noch mehr anstrebte. Das Speculum übertrifft hinsichtlich der Anordnung des Stoffes, der Vielseitigkeit und des Umfanges alle frühere Werke seiner Art; es ist das Summarium aller Ergebnisse der Wissenschaft, steht auf den Schultern der Vergangenheit und blickt in eine ferne Zukunft hinaus. Für eine Zeit, welche eine neue Richtung einschlug, auf die alte Philosophie und besonders auf Aristoteles, auf Naturwissenschaften und das Studium der hl. Schrift sich zu werfen begann, mußte das Werk ungemeine Bedeutung und großen Einfluß gewinnen, und hat in der That seine Wichtigkeit auch für uns nicht verloren, insofern es zu einem Urtheile über die Cultur und Bildung jener Zeit vorzüglich befähiget, sein literarisch-historisches Interesse niemals verliert und nicht nur für die Textverbesserung älterer Schriftsteller sondern auch dadurch unentbehrlich ist, weil es vielfach für Geschichtschreiber einzige Quelle jener Zeit bleibt, wie z. B. für die Gesandtschaft des Papstes Innocenz IV. in die Tatarei. Vincenz selbst theilte sein Hauptwerk in drei Theile, nämlich in das speculum naturale, doctrinale und historiale. I. Das speculum naturale behandelt die Naturwissenschaften in dem Umfange, welchen er für allgemeine Bildung als zweckmäßig betrachtete. Begreiflicherweise darf man den Maßstab unsers Jahrhunderts, in welchem die Naturwissenschaften allen andern mit Siebenmeilenstiefeln voraneilen und eine Entdeckung der andern die Hand bietet, nicht an ein speculum naturale des 13. Jahrhunderts legen; an Mährchen, Fabeln und Wunderlichkeiten mangelt es in letzterm nicht, doch entsprachen dieselben dem Geschmacke ihrer Zeit und bergen manchmal einen tiefen Sinn in sich, zuweilen verdanken sie ihre Einflechtung der Unbesonnenheit der Mitarbeiter, über welche Vincenz klagt, und häufig bezwecken sie Erheiterung des Lesers. Uebrigens fühlte er selbst sehr lebhaft, wie wenig seine Zeit noch in die offenkundigen und lauten Geheimnisse der Schöpfung eingedrungen sei, muntert selbst zum Studium der Natur auf und gibt zugleich einen Wink über die einzig richtige Methode und den höchsten Zweck desselben, indem er in der Einleitung sagt: „Ipsam rerum naturam, quam diligentius, ut potui, descripsi; operam nemo, ut aestimo, superfluam aut inutilem reputabit, qui in ipso creaturarum libro nobis ad legendum proposito, creatoris, gubernatoris et conservatoris omnium Dei potentiam, sapientiam et bonitatem, ipsa veritate rationem illuminante, legere consueverit." Das speculum naturale zählt in 32 Büchern 3698 Capitel, von denen nicht ganz ein Drittel theologische Gegenstände behandelt und deren Stoff nach den 6 Schöpfungstagen geordnet ist. Nachdem von der Schöpfung im Allgemeinen, von Atomen, Chaos, Licht, Feuer, Farbe, Spiegeln gesprochen worden, folgen Geographie, Geologie und Agricultur, Pflanzenkunde (lib. 9—14), ein Abriß der Astronomie und Chronologie (lib. 15); der 5. Schöpfungstag ist den Vögeln, der 6. den Landthieren und dem Menschen gewidmet, welch letzteren er (lib. 23—28) in psychologischer, physiologischer und anatomischer Hinsicht betrachtet. Der 7. Tag (lib. 29) ergeht sich über Ordnung, Schönheit und Zweckmäßigkeit der Schöpfung, Ursache der Ursünde, Fall der Engel u. s. w., die 3 letzten Bücher reden vom Wesen der Dinge und des Menschen, von Adam, dem Paradies, den 3 Erdtheilen und schließen mit einem Ueberblick der Weltgeschichte. II. Das speculum doctrinale begreift namentlich die dem Studirenden und besonders dem Theologen unentbehrlichen Fächer in

sich und Manches, was bereits im naturale abgehandelt wurde, wird hier abermals und theilweise nach Vincenzens eigener Auffassung besprochen. Das erste der 17 Bücher, welche 2374 Capitel umfassen, thut dar, daß die „restitutio“ des Menschen durch Unterricht in Wissenschaften und Künsten befördert werde, entwickelt Begriff und Eintheilung der Philosophie; die folgenden behandeln Grammatik, Logik und Dialektik, Rhetorik und Poetik, endlich allgemeine und besondere Ethik. Charakterisirend für die Weltanschauung des Mittelalters überhaupt und für den Liebling des hl. Ludwig insbesondere erscheint uns folgende Stelle: „Moralis autem scientia dividitur in Monasticam, Economicam et Politicam, quae divisio est penes habitus diversos, quibus mediantibus homo regit se ipsum (monastica), vel propriam familiam (economica), vel civitatem totam (politica). Dicitur autem monastica a monos, quod est unus et icos, quod est scientia, quasi scientia regendi se ipsum etc.“ (lib. IV. c. 2.). — Der Ethik folgen Abhandlungen de arte mechanica et speciebus ejus, über Handwerke, Bau- und Kriegskunst, Schifffahrt, Handel, Chemie und nicht minder über die durch die Araber in Spanien sich in Europa verbreitende Alchemie. Das 12. Buch liefert die Heilkunde, das 15. sollte Naturphilosophie vortragen, bringt jedoch Vieles, was der Physik und Naturgeschichte im engern Sinne angehört. In den letzten Büchern ist die Mathematik mit ihren Zweigen, die Metaphysik nach Aristoteles und zuletzt die Theologie enthalten. Als Philosoph gehörte Vincenz den Realisten an und hat das Verdienst, über die Realität des Allgemeinen wohl am schärfsten unter seinen Zeitgenossen nachgedacht zu haben, behauptete ein Sein der Universalien in der Natur der Dinge, weil jene durch die Individuen verkörpert werden, und unterschied zwischen dem metaphysisch Allgemeinen als dem allgemeinen und deßhalb einzig realen Wesen einerseits, dem logisch Allgemeinen oder dem Allgemeinen des leeren abstracten Begriffes anderseits. Das III. Speculum historiale behandelt in 31 Büchern und 3739 Capiteln die Weltgeschichte von Adam bis 1254 der christlichen Zeitrechnung und wurde später von einem Andern bis 1494 fortgesetzt. Von den ältern Chronisten unterscheidet er sich, indem er den Stoff vielseitiger und umfassender behandelt, Zeitabschnitte annimmt oder Thatsachen um hervorragende Persönlichkeiten gruppirt, die Lichtseite vorherrschen läßt, endlich Gewährsmänner und Quellen genau angibt. Dem unbefriedigenden Pragmatismus der altclassischen und vieler neuern Historiker steht er dagegen als christlicher Geschichtschreiber gegenüber, welcher Gott als Lenker menschlicher Schicksale im Großen und Kleinen festhält. Die ersten 55 Capitel des 1. Buches wiederholen kurz den Hauptinhalt der 2 vorhergehenden Theile, die ersten 6 Bücher aber enthalten die Geschichte vor Christus, dessen Wirken und Schicksalen 3 Bücher gewidmet sind. Die Christenverfolgungen bis Constantin d. Gr. und der Kampf gegen die Häresien bis Gregor I. werden bis zum 21. Buche erzählt, worauf die politische Geschichte bis zur Zeit der Carolinger folgt. Die letzten 8 Bücher schildern die Begebenheiten unter den teutschen und griechischen Kaisern nicht nur bis 1244, wie Bellarmin behauptete, sondern theilweise bis 1254. — In alten Druckausgaben ist den 3 Spiegeln noch ein vierter als speculum morale angehängt, der jedoch schon von Bellarmin als unächt erkannt wurde. Einerseits ist dieser s. g. vierte Theil eine vielfach wörtliche Abschrift aus der Summa des Thomas von Aquin, während Vincenz schon deßhalb nicht gut ein Plagiator desselben sein konnte, weil er 10 Jahre vor demselben starb, andererseits sind die Untersuchungen des speculum morale in die Form gewisser Thesen und schlußmäßiger Argumente für und wider eingekleidet, welcher Methode sich Vincenz in den 3 vorhergehenden Spiegeln keineswegs bedient. Aber man berief sich auf Handschriften und den Umstand, daß im Prolog gedruckter Ausgaben von einem 4. Theil die Rede sei, der Streit währte über 200 Jahre, bis Echard nachwies, daß Solches nur im Prolog jüngerer Handschriften geschehe und ein Einschiebsel sei;

zuletzt fand man auch die Quellen, aus denen der Schreiber des speculum morale die der Summe des Thomas von Aquin nicht entnommenen Stellen abgeschrieben und erinnerte sich, daß in diesem Machwerke Dinge berichtet seien, welche Vincenz nicht erwähnen konnte, weil sie erst nach seinem Ableben sich ereigneten. Vor und während der Redaction des speculum majus schrieb Vincenz einen tractatus de gratia Dei in 4 Büchern, worin vom Menschwerden, Leben, Leiden und Auferstehen Jesu Christi, sowie von der Sendung des hl. Geistes und der Blindheit der Juden die Rede ist; ferner ein liber de laudibus Virginis gloriosae und ein solches de S. Joanne Evangelista. Ungleich berühmter jedoch wurde die Schrift de institutione filiorum regiorum seu nobilium, welche der berühmte Geschichtforscher C. F. Schlosser ins Teutsche übertrug und unter dem Titel herausgab: „Vincenz von Beauvais' Hand- und Lehrbuch für königliche Prinzen und ihre Lehrer als vollständiger Beleg zu 3 Abhandlungen über Gang und Zustand der sittlichen und gelehrten Bildung in Frankreich bis zum 13. Jahrhundert und im Laufe desselben. 2 Thle. Frankf. a. M. 1819.“ Unter 50 Puncten, über welche die sehr gediegene pädagogische Schrift handelt, erwähnen wir: über die Wahl der Lehrer und deren Eigenschaften, von der Stufenordnung im Lernen und der Unterwerfung des Schülers unter den Lehrer, von der Beziehung alles Wissens auf die Kenntniß Gottes, über die Lectüre heidnischer Schriften, über Zucht und Strafe und 7 Arten des Gehorsams, von der Leitung und Zucht im Jünglingsalter, über freiwillige Ehelosigkeit, wie man Geist und Herz der Töchter bilden, zunächst auf ihre Keuschheit Bedacht nehmen und Putzsucht verhüten soll, über tadellosen Wandel in der Ehe, vom Wittwenstande und vom Vorzuge der Virginität. — Der Tractatus valde consolatorius pro morte amici führt richtiger den Titel: epistola consolatoria Fr. Vicentii Belovac. ad regem Francorum Ludovicum super mortem Ludovici primogeniti sui (1260). Endlich haben nach Echard und Daunou noch folgende 5, nur in Handschriften vorhandene Schriften Vincenz von Beauvais zum Verfasser: über die hl. Dreieinigkeit, die Auslegung des Vaterunsers und englischen Grußes, ein tractatus de morali principis institutione und ein solcher de poenitentia. — Hinsichtlich der schriftstellerischen Bedeutung des mittelalterlichen Encyclopädisten aber mag das Urtheil maßgebend sein, welches Schlosser in seiner Uebersetzung und Erläuterung (I. S. 193—194) längst ausgesprochen hat: „Unter den Schöpfern neuer Systeme oder unter den eigentlich großen Schriftstellern kann Vincenz von Beauvais keine Stelle verdienen, weil in allen seinen Werken nur Ordnung und Stellung ihm angehört, die Materie selbst und sogar der Vortrag derselben aus Andern entlehnt ist; er verdient aber als einer der größten Gelehrten, Sammler und Bearbeiter fremden Stoffes einen sehr ausgezeichneten Platz in der Gelehrtengeschichte . . . . . man wird nicht ohne Erstaunen bemerken, wie vielseitig die Gelehrsamkeit des Vincentius ist . . . . . wie bescheiden er dabei seine eigene Arbeit anschlägt und durch die hinzugefügten Namen der Schriftsteller, aus denen er das Seinige entlehnt, jedem seinen Namen läßt und manchen der Vergessenheit entrissen hat, den wir ohne ihn nicht einmal dem Namen nach kennen würden. Nur allein aus Vincentius und durchaus aus keinem andern Schriftsteller (?) kann man sich einen Begriff von dem Umfang der Studien machen, die in manchem Kloster des 13. Jahrhunderts in der Stille betrieben wurden und es ist daher sehr zu verwundern, daß die Encyclopädien dieses Mönchs in den letzten Jahrhunderten so ganz vernachläßiget wurden.“ — Das speculum majus wurde vom 13. Jahrhundert an in zahlreichen Abschriften weithin verbreitet und vielfach benutzt und gehörte unter die ersten Werke, welche nach Erfindung der Buchdruckerkunst zu Straßburg (1473—76 durch Mentelin), Nürnberg, Basel und Venedig gedruckt wurden, bald erschien es auch in französischen und holländischen Uebersetzungen. Die neueste Ausgabe aller 4 specula ist die von den Benedictinern Collegii Vedastini in alma Academia

Duacensi besorgte (Duaci, ex officin. B. Belleri 1624, 4 Fol.). Die 5 Schriften: tractatus de gratia Dei, liber de laud. Virg. glor. und de S. Joanne Ev., de eruditione pueror. nobil. und epistola consolatoria wurden zusammen herausgegeben zu Basel von Joh. von Amerbach 1481, Fol. — Vgl. den Aufsatz von A. Vogel in der Freiburger Zeitschrift für Theologie, Bd. X. S. 277—368; Daunou, hist. lit. de la France. XVIII. 449. Xyvrey, essays d'appreciation hist. Paris 1839. I. 36. Gallia christiana; tom. X. p. 239 sqq. Acta sanctor. Bolland. vita Ludov. IX. tom. V. Augusti; Bellarmin, de scriptorr. eccl. Colon. 1684. p. 201; endlich du Boulay, Geschichte der Universität Paris, Trithem. de scriptorr. eccles., Hambergers Nachrichten, Gräße's Literargeschichte, die großen Lexika von Adami, Iselin, Moreri u. A. m. [Hägele.]

Vincentius Ferrerius, s. Ferrer.

Vincentius von Lerinum (oder Lirinum), von Geburt ein Gallier, war Priester in dem um 410 vom hl. Honoratus, späterem Bischof von Arles, an der Südküste Galliens auf der Insel Lerin (jetzt St. Honorat, in der Nähe von St. Marguerite) gegründeten gleichnamigen Kloster (s. d. A. Lerinum), welches der Kirche im Laufe des fünften und 6. Jahrhunderts eine Reihe bedeutender Männer schenkte und noch im achten Jahrhundert fünfhundert Mönche zählte. In die klösterliche Stille und Beschaulichkeit hatte sich Vincentius seiner eigenen Angabe nach aus den Stürmen und Wechselfällen des weltlichen Lebens zurückgezogen, um dort durch Entäußerung der Eitelkeit und des Stolzes Gott durch das Opfer der christlichen Demuth zu versöhnen und dadurch nicht allein den Gefahren dieses, sondern auch den Strafen des künftigen Lebens zu entgehen. Unter dem Namen Peregrinus verfaßte er um 434, etwa drei Jahre nach der Synode von Ephesus, wie er selbst bemerkt (L. I, c. 42), ein Gedenk- und Ermahnungsbuch gegen Häresien (Commonitorium adversus haereses), um sich und Andere an dasjenige zu erinnern, was sie von den Vätern überkommen hatten, und so durch treues Festhalten am Gelernten und Ueberlieferten vor Abwegen zu bewahren. Er starb um das J. 450 unter der Regierung der Kaiser Theodosius und Valentinian, und die Klostergesellschaft zu Lerin feierte das Gedächtniß ihres eifrigen, frommen und würdigen Mitbruders jährlich am 24. Mai, der in der Folge als Gedächtnißtag des Heiligen von der Kirche festgehalten wurde (vgl. über seine Lebensverhältnisse die kurze Andeutung in der Vorrede zum Commonitorium und die wenigen Angaben des Gennadius Massiliensis de scriptoribus ecclesiasticis, c. 64 u. 80; bei Migne, patrol. curs. complet., tom. 58). — Seine Schrift zerfällt in zwei Theile; im ersten, vollständig erhaltenen, stellt er in vierzig Capiteln ein Kriterium oder eine Regel auf, nach welcher die katholische Wahrheit vom häretischen Irrthum unterschieden werden und nach der man sich also bei entstehenden Streitigkeiten bestimmen könne. Im zweiten Theile sucht er diese Regel durch ein practisches Beispiel zu erläutern, nämlich durch die Verfahrungsweise der Väter auf dem Concil zu Ephesus, 431, gegen den Nestorius. Dieser zweite Theil ist aber bis auf die drei letzten Capitel, die eine Recapitulation des Früheren, enthalten, verloren gegangen (c. 41—43). Als Richtschnur in der Bestimmung des kirchlichen Glaubens dient das Ansehen der hl. Schrift und die Tradition der katholischen Kirche (c. 1). Erstere kann deshalb nicht als alleinige Richtschnur genügen, weil sie nicht von Allen im selben Sinne verstanden wird (c. 2). Deshalb müssen wir „dasjenige festhalten, was überall, was immer, was von Allen geglaubt worden ist." Dieß ist, wie schon der Name beurkundet, das wahrhaft Katholische oder Allgemeine (c. 3 u. 4). Nach dieser Regel habe man auch den Donatisten (c. 5), und Arianern gegenüber (c. 6) gehandelt. Man vertheidigte nicht den Glauben eines Theiles, sondern der Gesammtheit (c. 8). Je religiöser Jemand war, um so eher trat er Neuerungen entgegen, wie z. B. das Verhalten des Papstes Stephanus I.

(253—257) beweiset, welcher sich einer Wiederholung der Taufe bei den von Häretikern giltig Getauften und zur Kirche Zurückkehrenden widersetzte (c. 9). Auch der hl. Apostel Paulus warnet vor solchen, die das Evangelium Christi zu verkehren suchen (Gal. 1, 6. 1 Tim. 1, 19. 5, 12. 13. 6, 4. 5. 2 Tim. 2, 16. 17. 3, 6—8. 4, 3. 4. Tit. 1, 10. 11. Röm. 16, 17. 18. Commonitor. c. 12 ff. vgl. mit c. 27 u. 33). — Gott läßt Häresien, wie die eines Nestorius, Photinus, Apollinaris (c. 16 ff.), und Irrthümer anderer, sonst kirchlich bedeutender Männer, wie Origenes und Tertullian (c. 23 u. 24) zu, um die Rechtgläubigen zu prüfen (c. 15). „So gibt es denn in der Kirche Christi keinen Fortschritt?“ (c. 28.) Allerdings, erwidert der Verfasser, aber keine Veränderung oder Verwandelung des Einen in ein Anderes. Es verhalte sich mit der Religion wie mit der Entwicklung des menschlichen Körpers (c. 29) und des ausgestreueten Samenkorns (c. 30). — Falle ein Theil des Dogma hinweg, dann allmälig das Ganze (c. 31). Die Kirche habe die Aufgabe, den überlieferten Glauben zu schützen und zu bewahren, zu entwickeln und „einen nicht neuen Sinn des Glaubens mit einem neuen, eigenthümlichen Ausdrucke zu bezeichnen“ (c. 32). Die Häretiker machen einen ausgedehnten Gebrauch von der hl. Schrift, damit der, welcher die menschlichen Irrthümer leicht verabscheuet, nicht so leicht die göttlichen Aussprüche verwerfe (c. 35 ff.). Sie sind die falschen Propheten, von denen der Heiland (Matth. 7, 15) und der hl. Paulus (2 Cor. 11, 13) reden. Schließlich folgt noch eine Bemerkung über die Anwendung der gegebenen Regel, die nicht gegen alle Häresien, sondern nur gegen die neu auftauchenden zu gebrauchen sei. Rücksichtlich der Benutzung von Citaten kirchlicher Schriftsteller zu diesem Zwecke, bemerkt Vincentius, unter Bezugnahme auf die Worte des Apostels 1 Cor. 12, 28 ff. (c. 40), nur solche seien anzuführen, „welche im Glauben und in der katholischen Gemeinschaft heilig, weise und standhaft gelebt, gelehrt und ausgeharret haben und gewürdigt seien, in Christo treu zu sterben oder für Christus selig ihr Leben hinzugeben. Doch muß man ihnen nur unter dieser Bedingung Glauben schenken, daß man nur das, was entweder Alle oder die Meisten einstimmig, öffentlich, öfters, anhaltend, wie wenn eine ganze Versammlung von Lehrern mit einander übereinstimmte, angenommen, beobachtet, fortgepflanzt und bestätigt haben, für ungezweifelt, gewiß und ausgemacht halte. Was dagegen Jemand, wenn er auch ein heiliger und gelehrter Mann, wenn er auch ein Bischof, Bekenner oder Martyrer gewesen, mit Ausnahme Aller oder wohl gar gegen die Meinung Aller gelehrt hat, das muß man unter die eigenen, dunkelen und Privatmeinungen zählen, die von dem Ansehen einer allgemeinen, öffentlichen und herrschenden Meinung ausgeschlossen sind“ (c. 39). — Im Hinblick auf den Schluß des 37. Capitels glaubten Corn. Jansenius, Norisius, Natalis Alex. und A., Vincentius habe ungeachtet seiner im Commonitorium aufgestellten Grundsätze zu den Semipelagianern oder Massilianern (s. d. A.) gehört, und unter dem Namen Peregrinus verborgen, die Lehre des hl. Augustinus von der Gnade als eine neue, der Lehre der Kirchenväter entgegengesetzte, verdächtigen wollen. Vergl. darüber Franz Xaver Elpelt: Des heil. Vincentius von Lerin Ermahnungsbuch, sein Leben und seine Lehre. Breslau, Ratibor und Pleß. 1840. S. 26—32. Dagegen Bolland. acta SS. mens. Maji. Tom. V. p. 284 sq. und hist. littéraire de la France T. II. p. 309. — Ausgaben: S. Vincentii Lirinensis commonitorium cum commentario Costeri, Antverpiae 1560, 12. Ihr reihete sich an die Leydener Ausgabe, 1572, 12. — und die Cölner, 1600, 12. — Alle übertraf die Ausgabe des Stephanus Baluzius, Augsburg 1757. — Dieser folgte Johannes Salinas, regulirter Chorherr von St. Johann am Lateran, Rom 1731 und 1765. — Engelbert Klüpfel, Professor zu Freiburg i. B., Wien 1809. 8. — Spätere Ausgaben: zu Ingolstadt 1834; Breslau 1839 (von Eduard Herzog); Augsburg 1843.

In Frankreich: von Gregoire und Collombet, Lyon 1834. In England von Pusey: Vinc. Lerin. Commonitorium. Oxon. 1838. — Uebersetzungen: von Feder, Bamberg 1795; vom Chorherrn Geiger, Luzern 1822; Elpelt, Curatus in Breslau (s. oben); vergl. noch über Vincenz: Gengler in der Tübinger Quartalschrift 1833, 4. Hft. S. 579—600); die Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, 20. Hft. S. 203—205; und den Katholik, 1837, S. 113—132. [Laufköther.]

Vincentius von Paul, Priester des Oratoriums, Stifter der Priester der Mission, gewöhnlich Lazaristen genannt, ein auserlesenes Rüstzeug der göttlichen Vorsehung zur Wiedererweckung des fast erloschenen Glaubens in einer stürmisch bewegten heillosen Zeit, ward am 24. April 1576 in dem kleinen Dorfe Poy, Diöcese Acqs in Gascogne, als dritter Sohn seiner Eltern geboren. Diese waren Wilhelm von Paul, und Bertranda von Moras; sie besaßen ein kleines Gut, welches sie im Schweiße ihres Angesichts bebauten, um sich und ihre Familie, 4 Söhne und 2 Töchter zählend, redlich zu ernähren. Ihre Kinder, die sie in wahrer Gottesfurcht erzogen, unterwiesen sie in den Arbeiten des Landbaues. Da Vincenz besondere Anlagen verrieth, sowie einen tiefen Fond von Frömmigkeit und Liebe zum Gebete, so richtete sein Vater sein Augenmerk vorzugsweise auf diesen seinen dritten Sohn, und glaubte in dessen ungewöhnlichen Tugenden seine Bestimmung zum geistlichen Stande zu erkennen. Als Knabe mußte übrigens Vincenz die Heerde seines Vaters hüten. Nicht selten entzog er sich selbst einen Theil der Nahrung, um sie den Armen zu reichen, in denen er Jesus selber verehrte. Aus einem Sacke Mehls, den er einst von der Mühle nach Hause trug, langte er jedem Dürftigen, der ihm auf dem Wege begegnete, eine Portion heraus, sagte es aber zu Hause dem Vater, der damit sich zufrieden erklärte. Das waren die Vorzeichen jener unerschöpflichen Nächstenliebe, die Vincentius in späteren Jahren auf eine unbeschreiblich sinnreiche Art in allen Lebensverhältnissen an den Tag gelegt hat. Sein Vater Wilhelm von Paul, der sich immer stärker von der Bestimmung seines so geist- und gemüthvollen Kindes zum geistlichen Stande überzeugt fühlte, führte den jungen Vincenz nach Acqs zu den dortigen Franciscanern, welche sich der Erziehung der Jugend widmeten. Nach einem vierjährigen Aufenthalte im Kloster hatte Vincentius solche Fortschritte gemacht, daß er selbst Unterricht ertheilen konnte. Die vortheilhafte Empfehlung des Guardian bestimmte Herrn von Commet, einen angesehenen Anwalt von Acqs, den jungen Vincenz als Hauslehrer zu wählen, was Vincenz in den Stand setzte, ohne Belästigung seiner Eltern seine Studien fortzusetzen. Zu Toulouse vollendete Vincenz den theologischen Cursus, und ward Baccalaureus der Gottesgelehrtheit. Sein Vater hatte, um seinem Sohne die nöthigen Subsistenzmittel für die Universitätsstudien zu gewähren, ein Paar Ochsen verkauft. Das Subdiaconat und Diaconat empfing Vincenz im J. 1598, und 2 Jahre darauf die Priesterweihe. Der junge Priester Vincenz war mit den schönsten clericalischen Tugenden geziert, geschmückt auch mit reicher theologischer Wissenschaft, und bewaffnet mit den Grundsätzen des Evangeliums durch fortgesetztes Lesen der hl. Schrift, der Leben der Heiligen und ascetischer Schriften. Noch fehlte ihm die Kreuzesschule, aus welcher allein die wahre Demuth, Liebe und Geduld als der Kampfpreis schwerer Prüfungen und Arbeiten für den Namen des Herrn emporrankt. Auch in das Geheimniß des Kreuzes wollte Christus seinen treuen Diener Vincenz einweihen, und ihm die verborgenen Wege Gottes eröffnen durch eine Verkettung von vielerlei Drangsalen und scheinbaren Zufällen, in welche der Diener Gottes Liebe und Muth erproben sollte. Sein Vater starb; im Testamente hatte er verordnet, daß Vincenz für seine übrigen Studienjahre vom elterlichen Vermögen unterstützt werden solle. Doch Vincenz verzichtete auf diese Unterstützung zu Gunsten seiner Mutter und Geschwister, obgleich er von Mitteln zum Verbleiben in Toulouse entblößt war.

Gelegen kam ihm daher der Antrag, in dem bei Toulouse gelegenen Städtchen Büzet der dortigen Jugend Unterricht zu ertheilen. Dabei erwarb er sich das Vertrauen der Eltern, selbst vieler Adeliger, in hohem Grade; Vincenz zog jedoch wieder nach Toulouse zurück, wohin ihm seine Schüler folgten. Im J. 1605 machte er eine Reise nach Marseille, um daselbst eine von einem Freunde ihm legirte Erbschaft von 700 Gulden zu erheben. Den Rückweg wollte Vincenz zu Land machen; ließ sich aber von einem Edelmann bestimmen, als Reisegefährte sich mit ihm zu Schiff zu begeben. Das Schiff ward von Seeräubern angefallen, und fiel nach tapferer Gegenwehr in ihre Hände. Was nicht niedergemacht wurde, ward gefangen genommen und in Ketten gelegt. Unter den Gefangenen war Vincentius, der noch dazu von einem Pfeile verletzt worden war. In Tunis, wohin sich die Seeräuber zurückbegeben hatten, wurden die Gefangenen als Sklaven ausgestellt, und dann auf die Galeere zurückgebracht, wo sie von Kauflustigen besichtigt und wie unvernünftiges Zugvieh nach ihrer Arbeitstüchtigkeit taxirt wurden. Vincenz ward an einen Fischer verkauft, der ihn wieder an einen alten Arzt verkaufte, welcher sich stark mit Chemie abgab. Dieser gewann Vincenz lieb und versprach ihm, wofern er seine Religion ändern wollte, seine Reichthümer einst zu vermachen. In dieser Noth wandte sich der Heilige mit heißen Gebeten an die allerseligste Jungfrau, deren Fürbitte er es auch zuschrieb, daß er der Gefahr des Abfalles vom Glauben glücklich entrann. Im J. 1606 wurde der Herr des Vincentius, der Alchemist, gewaltsam nach Constantinopel abgeführt, damit er daselbst für den Großherrn arbeite, starb aber auf der Reise aus Gram. Sein Neffe, der Erbe seines Vermögens, ward der dritte Herr des Vincentius, der sein Loos mit größter Seelenruhe ertrug und durch seine Gefangenschaft seinem göttlichen Herrn und Meister möglichst ähnlich zu werden trachtete. Es dauerte nicht lange, so ward Vincentius von dem Neffen des Arztes an einen Renegaten aus Nizza in Savoyen verkauft, welcher ihn auf sein Landgut, in einer hohen öden Gegend gelegen, schickte. Eine der Frauen des Renegaten, eine Türkin, ging öfter aus Neugier auf das Feld, wo Vincenz arbeitete, und stellte an den Fremdling mehrfache Fragen über das Gesetz und die Gebräuche der Christen, und hieß ihn bisweilen auch Loblieder auf den Gott, den er anbetete, absingen. Der Heilige that dieses mit außerordentlicher Salbung und weinenden Augen; häufig wählte er dazu den Psalm Super flumina Babylonis, das Salve und andere Kirchenlieder. Die Muhammedanerin hörte gerne ihren Sklaven über die Wahrheiten des Christenthums sprechen, und erbaute sich an seinem gottseligen Wandel. Sie machte dann ihrem Manne Vorwürfe, daß er eine Religion verlassen habe, von welcher der Franke ihr so außerordentliche Dinge erzählte. Der Renegat ward beschämt, und von Reue über sein Verbrechen ergriffen, pflog er wegen der Zukunft Rath mit Vincentius, sie beschlossen, aus dem Lande der Sklaverei sich zu retten. Auf einem kleinen Nachen, unbekümmert um die Treulosigkeit des Wassers, durchschifften sie das mittelländische Meer, und landeten am 28. Juni 1607 zu Aigues-Mortes, von wo sie sich nach Avignon begaben. Vincenz stellte seinen ehemaligen Gebieter dem dortigen Erzbischof vor, der denselben, nachdem er voll Reue seine Irrthümer abgeschworen, in die Gemeinschaft der Gläubigen wieder aufnahm. Wenige Tage darauf ward Zulma, die Türkin, getauft, und ihr Ehebündniß erhielt die christliche Weihe. Im folgenden Jahre begleitete der reumüthige Büßer den Heiligen nach Rom, wo er, um vollkommen seinen Fehler zu sühnen, in eine Klostergemeinschaft nach der Regel des hl. Johannes von Gott eintrat, die mit der Krankenpflege sich befaßte. Der Anblick der ewigen Stadt, wo das Blut von Tausenden von Märtyrern geflossen, wo die Apostelfürsten selbst ihr blutiges Zeugniß für Christus abgelegt hatten, erfüllte Vincentius mit einem unaussprechlichen Troste und Liebesmuth. Neu belebt kehrte er nach Frankreich zurück. In Paris ließ sich Vincentius in der Nähe des Hospitals

der barmherzigen Brüder nieder, und besuchte häufig darin die Kranken. Vincentius konnte seine Tugenden nicht lange verbergen. Die fromme Königin Margaretha (von Valois) lernte ihn kennen und gab ihm den Titel ihres ordentlichen Geheimschreibers. Das Schicksal eines frommen Arztes am Hofe dieser Fürstin ward dem heiligen Diener Gottes der Anlaß zu außerordentlicher Tugendübung. Dieser gottesfürchtige Arzt litt durch heftige Versuchungen wider den Glauben quälende Peinen, die ihn an den Rand der Verzweiflung brachten. Vincenz, von Mitleid gerührt, bot sich dem Herrn als Opfer für den Leidenden an; der Arzt erhielt den Herzensfrieden wieder, aber Vincenz ward jetzt von der nämlichen Versuchung befallen. Der Heilige hielt dem höllischen Versucher vielerlei Arten von verdoppelten Abtödtungen, ohnehin das glaubenfesteste Gebet, entgegen. Trotzdem dauerten die grimmigsten Anfälle fort. Da faßte eines Tages Vincentius nach vierjährigem Kampfe den Entschluß, sich dem Dienste der Armen — nach dem Vorgange Jesu — zu weihen. Alsbald ergoßen sich überreiche Tröstungen über seine Seele, diese hatte auf einmal ihren Frieden wieder. Eine andere Prüfung hatte der Heilige an seinem guten Namen zu erdulden. In demselben Hause mit ihm wohnte der Richter des Dorfes Sore. Dieser war einmal ausgegangen, ohne seinen Schreibtisch zu verschließen. Bei seiner Rückkehr vermißte er die Summe von 400 kleinen Thalern: und sieh! Vincenz mußte der Dieb sein! Vincenz begnügte sich damit, die That einfach in Abrede zu stellen, und sagte ruhig: „Gott weiß die Wahrheit.“ Die Verläumdung dauerte sechs Jahre. Endlich gab der wahre Dieb, der durch ein neues Verbrechen sich den Kerker zugezogen hatte, von Gewissensunruhe gefoltert, sich selber an. Die Bekanntschaft mit dem nachmaligen Cardinal v. Berulle, der damals mit der Einführung der Congregation der Oratorianer in Frankreich beschäftigt war, hatte zur Folge, daß dieser, angezogen von den hohen Tugenden des Vincentius, den Heiligen bewog, die Seelsorge der Pfarrei Clichi unfern von Paris zu übernehmen, nachdem Vincentius selbst sich dem neugegründeten Orden hatte einverleiben lassen. Im vollsten Maße erfüllte Vincentius das schwere Amt eines eifrigen Seelenhirten durch gründliche Unterweisung seiner Heerde, durch fleißiges Besuchen und Trösten der Kranken und Betrübten, durch Versöhnung der Entzweiten u. s. w. Doch nicht lange konnte er auf der Pfarrei Clichi, welche durch ihn zu einem neuen christlichen Leben wiedergeboren worden war, verbleiben; er mußte die Erziehung der Kinder des Generals der Galeeren Frankreichs, des Grafen Philipp Emmanuel von Gondi übernehmen. Die gottesfürchtige Gemahlin des Generals, Francisca Margaretha von Silly, faßte unbedingtes Vertrauen zu dem tugendvollen Vincentius, und wählte ihn zu ihrem Beichtvater. Auch der Graf von Gondi war ein gottesfürchtiger Mann, ließ sich aber dennoch dem verführerischen Beispiele seiner Zeit nachgebend, einmal in einen Zweikampf ein. Vincenz, davon benachrichtigt, fiel nach der hl. Messe vor dem Graf auf die Kniee nieder, und bat ihn in aller Demuth, von diesem Vorhaben abzustehen, da sonst Gottes Gerichte über ihn und seine ganze Nachkommenschaft kommen würden. Gondi stand wirklich ab von seinem Beginne. Die Gräfin begleitete Vincentius in das Schloß Folleville in der Diöcese Amiens. Eines Tags begehrte man den Heiligen in ein benachbartes Dorf zu einem kranken Landmanne, der sein volles Vertrauen auf Vincentius setzte, und ihm beichten wollte. Vincentius fand, daß der Landmann noch niemals mit der nöthigen Disposition gebeichtet habe, und rieth deßhalb eine Generalbeicht an. Als diese abgelegt war, verspürte der Kranke in sich eine unbeschreibliche Freude, und pries Gott, der ihm Vincentius als seinen Retter gesandt habe. Die Gräfin fürchtete, ein großer Theil ihrer Untergebenen möge sich gleichfalls in derselben Lage, wie jener Landmann, befinden. Das Seelenheil ihrer Untergebenen durch jede gute Gelegenheit zu fördern, betrachtete die tugendhafte Frau als eine Pflicht der Liebe

und der Gerechtigkeit; sie bat daher den Vincentius, am Feste Pauli Bekehrung in der Kirche von Folleville über die Kennzeichen einer wahren Buße zu predigen und das Volk über die Stimmung wahrhaft bußfertiger Herzen zu belehren. Die Predigt hatte die herrlichste Wirkung, eine große Menge von Büßenden fand sich zur Beruhigung ihres Gewissens gedrungen, Generalbeichten abzulegen. Nach einiger Zeit fühlte jedoch Vincentius in sich den Drang, das Gondische Haus zu verlassen, um in weitern Kreisen Gottes Ehre und des Nächsten Heil zu fördern. Er war der Meinung, seine herangereiften Zöglinge forderten jetzt einen andern Lehrer, wohl auch mochte es seiner Demuth vor der allzu großen Verehrung bangen, die man ihm im Gondischen Hause erwies, wo man ihn als einen sichtbaren Schutzengel über Alles hochachtete. Ueber seinen künftigen Wirkungskreis benahm sich Vincentius mit Herrn von Berulle. Vincentius ging nach Bresse, wo in den ersten Religionswahrheiten die gröbste Unwissenheit herrschte. In Verbindung mit dem frommen Priester Ludwig Girard nahm Vincenz die schweren apostolischen Arbeiten eines Glaubensboten auf sich. Gottes Segen ruhte darauf; viele Verirrte kamen zu sich selber, mehrere Irrgläubige kehrten in den Schooß der Kirche zurück, unter welchen auch der calvinistische Hausherr des Vincentius, Namens Beynier, war. Die Gräfin von Joigni, welche die immer schöneren Erfolge des hl. Glaubenspredigers mit inniger Herzensfreude beobachtete, trug sich bald mit dem Gedanken, zur Heiligung Anderer dadurch mitzuwirken, daß (zunächst für den Unterricht ihrer Gutsangehörigen) eine Gesellschaft von Missionären durch ihr Verwenden gestiftet würde. Ihr Gemahl war damit einverstanden: man legte den Plan dem Bruder des Grafen, Johann Franz von Gondi, Erzbischof von Paris, vor. Dieser genehmigte dieses Institut als ein für die Kirche höchst ersprießliches, und wies der neuen Genossenschaft das Colleg der guten Kinder (Bons-Enfans) zur Wohnung an. Im Monate April 1625 bezog Vincentius dieses Haus; die Einrichtung bestritten der Graf und Gräfin von Joigni. So stand also Vincentius dem mehrgedachten gräflichen Hause wieder nahe, und blieb der Gewissensrath der frommen Gräfin bis zu ihrem gottseligen Ende. Nach seiner Rückkehr in das Gondische Haus unternahm Vincentius einen Besuch der Galeerensklaven in den verschiedenen Gefängnissen zu Paris. Tief betrübt über ihre körperliche und geistige Vernachlässigung faßte er den Gedanken, durch Mithülfe mildthätiger Personen diese Unglücklichen sämmtlich in Einem Hause zu vereinigen, und dieselben seiner und seiner Priester Unterweisungen theilhaftig zu machen. Gedacht, gethan. Der christliche Unterricht im Verbande mit besserer leiblicher Pflege gewann die Herzen der Sträflinge. Herr von Gondi, erfreut über die Wirkung der neuen Ordnung, wünschte diese in den übrigen Galeeren des Reichs eingeführt; Ludwig XIII. billigte den Vorschlag und erklärte durch eine Entschließung vom 8. Februar 1619 unsern Heiligen zum allgemeinen Almosenier oder Oberaufseher der gesammten Galeeren Frankreichs. Eine 3 Jahre später von Vincentius unternommene Reise nach Marseille hatte den Zweck, bei den dortigen Sträflingen wo möglich die nämliche Ordnung einzuführen. Er besuchte mehrere Tage hindurch unerkannt die verschiedenen Galeeren. Wie schmerzlich war für Vincenzens Herz die Wahrnehmung, daß die Sträflinge mehr über die Strafe zürnten, als reuig über ihre Verbrechen schienen! Unter ihnen fand sich ein Mann von edlen Gesichtszügen, der hartnäckig die Arbeit verweigerte, und vom schwärzesten Groll gegen sein Schicksal und die Vorsehung erfüllt war. Vincentius verschaffte ihm zuerst eine Milderung der scharfen Züchtigungen, denen er zu erliegen schien, nahte sich ihm mit sanften Erkundigungen über seinen Eigensinn, und erhielt von dem Verzweifelnden das Geständniß, daß er die Absicht habe zu sterben. Dieses Geständniß aber hatte die Riegel der Verzweiflung gebrochen: der Galeerensklave erzählte dem hl. Vincentius die Ursache seiner Verurtheilung unter einem Strome von Thränen. Der Unglückliche war ein geschickter

Arbeiter bei einem Goldschmied, und nährte von seinem Verdienste ganz anständig seine Familie. Er hatte die Unvorsichtigkeit, daß er seinem Arbeitsherrn gestattete, in seinem Zimmer einen falschen Stempel zu verbergen, womit der Meister seinen Kunstwerken das obrigkeitliche Zeichen aufprägte, und so die Regierung um die deßfallsigen Gebühren betrog. Die Sache kam auf; der schuldige Meister wußte sich durch falsche Quittungen aus der Verlegenheit zu ziehen, der Arbeiter aber ward verurtheilt. Dieses harte Schicksal rührte den Heiligen: er wußte den Aufseher zu bereden, daß er ihm die Erlaubniß gab, die Fesseln des Unglücklichen sich anzulegen, und diesen der Freiheit und seiner Familie zurückgeben zu dürfen. Er entkam auch glücklich in Vincenzens Mönchskutte gehüllt durch Frankreich nach Brüssel, wo ihm des Heiligen Empfehlung ein hinlängliches Auskommen erwirkte. Frau von Gondi begriff nichts von dem Verschwinden des Großalmoseniers, ließ aber, als ihr sein Ausbleiben bedenklich ward, überall seine Spur verfolgen. Doch lange vergebens: endlich begibt sich der von ihr beauftragte Freund ihres Bruders, der zu Marseille wohnte, auf die Galeeren, und findet da zu seinem Erstaunen den ihm wohlbekannten Vincenz unter den Ruderknechten. Dieser Act wahrhaft heldenmüthiger Nächstenliebe erregte großes Aufsehen; der Befehlshaber von Marseille eilte herbei, dem neuen christlichen Glaubenshelden die Fesseln abzulösen. Den Rudersklaven suchte Vincenz ihr hartes Loos auf jede mögliche Weise zu mildern; besonders ging ihm das schauderhafte Elend der Erkrankten unter ihnen zu Herzen, die aller leiblichen und geistlichen Hülfe entblößt hinschmachteten. Vincentius faßte den Plan zu einem Hospital für die Galeeren von Marseille. Die Ausführung dieses Planes gelang jedoch dem Heiligen erst einige Jahre später, als Ludwig XIV. im J. 1648 dieses Hospital dotirte und ihm 12,000 Livres jährlichen Einkommens anwies. Nun ward für eine in jeder Beziehung bequeme und zweckmäßige Einrichtung dieser die Menschheit wahrhaft ehrenden Stiftung gesorgt. Aber der Liebeseifer des Heiligen hatte noch viele andere und weiter ausgreifende Plane sich vorgesetzt, und in Allem was er unternahm, hat seine Liebe auf eine wundersame Weise sich erfinderisch und Segen verbreitend erwiesen. Der hl. Vincenz schaute den Uebeln seiner Zeit klar ins Auge. Die Hauptübel aber waren: Verarmung in den niederen, Gleichgültigkeit gegen Religion und Sitte in den niedern und höheren Ständen, endlich tiefe Versunkenheit im geistlichen Stande. Diesen Grundübeln seiner Zeit gegenüber traf Vincentius seine heilvollen Anstalten mit einer Zuversicht, wie sie nur der Geist Gottes eingeben kann. Durch die Gesellschaft von wohlthätigen Frauen ward für die Armen und Leidenden jeder Art gesorgt. Man hat berechnet, daß durch Vincenzens Hände allein über 1,200,000 Louisd'or zu Almosen eingegangen sind. Durch den Orden der Missionspriester wußte Vincentius der Geistlichkeit und der Religion wieder aufzuhelfen. Nebst diesen zwei Hauptanstalten ward er Stifter, Erneuerer oder geistliches Oberhaupt mehrerer Klöster von dem Orden Mariä Heimsuchung, welchen sein heiliger liebenswürdiger Freund Franz von Sales gegründet hatte. In Betreff der Missionspriester hielt es Vincentius auf folgende Art. Nach dem Tode der Frau von Gondi (st. 1625 am 23. Juni) nahm Vincenz die Wohnung bei seinen Priestern. Die von Ludwig XIII. 1627 bestätigte Genossenschaft erhob Papst Urban VIII. durch eine Bulle vom 12. Januar 1632 zu einer Congregation. Die Satzungen gab Vincentius seinen Jüngern erst im J. 1658 und nannte sie Priester der Mission. Lazaristen (s. d. A.) hießen sie von dem Priorate St. Lazarus, welches ihnen von den regulirten Chorherren von St. Victor 1633 war eingeräumt worden. Diese Missionspriester beschränkten ihre Thätigkeit nicht bloß auf Frankreich; Vincenz sandte dieselben nach Algier und Tunis, nach Irland und Schottland, und wo man sonst ihrer bedurfte. Zum Erstaunen sind die Werke der Barmherzigkeit, welche die Priester der Sendung während des 30jährigen Kriegs besonders dem schwer heim=

gesuchten Lothringen erwiesen haben. Alle Gräuel des Kriegs: Raub, Mord, Brand, Unzucht, Pest, Hungersnoth lagen als Geißel Gottes auf dem Lande; der Hunger erzeugte daselbst so schauderhafte Scenen, wie solche wohl seit der Belagerung Jerusalems die Geschichte nicht mehr kannte. Diesem Jammer suchte Vincenz durch seine Ordensgenossenschaft nach Kräften zu steuern. Sie entzog sich Vieles von ihrer ohnehin mäßigen Mahlzeit, um das Entbehrte den Hungernden zu spenden. In Toul kleideten und nährten die Missionspriester die Armen, bedienten die Kranken, gaben Verlassenen Zufluchtsstätten. In Metz und Verdun schmachteten gegen 5000 Menschen auf den Straßen, oder lagerten obdachlos vor der Stadt; selbst die Nonnen in Metz waren dem Hungertode nahe. Da traten die Missionsprediger als Engel der Liebe dazwischen, spendeten Nahrung, und retteten so Tausende aus Noth und Verzweiflung, Knaben und Mädchen, die allen Gefahren der Verführung preisgegeben waren, brachten diese Boten des Friedens in Paris unter u. s. w. Eine der Obliegenheiten der Missionspriester, das Geben von Geistesübungen für Geistliche und Laien, war ganz und gar ein Bedürfniß der Zeit, nicht minder der religiöse Unterricht in Christenlehren und Predigten; das bewies am besten die rasche Vermehrung der Congregationshäuser in Frankreich, Piemont, Polen und andern Ländern. Aber auch das andere Geschlecht war nach des Heiligen fester Ueberzeugung dazu bestimmt, den Tribut christlicher Nächstenliebe dem Herrn im Großen abzustatten; Vincenz stiftete daher die Schwesterschaft der Mädchen der christlichen Liebe, oder das Institut der barmherzigen Schwestern, bestimmt zum Dienste der armen Kranken in jeder Pfarrei. Von Bresse ausgehend hat sich diese weibliche Genossenschaft über alle Gegenden verbreitet, wo der Heilige Missionen hielt; gegenwärtig ist sie in allen christlichen Ländern, selbst in den fernsten Welttheilen das großartige Werkzeug der Vorsehung zur Ausübung der Werke leiblicher und geistlicher Barmherzigkeit. Jener Verein, den man schlechtweg die Schwesterschaft der Frauen nannte, widmete sich dem Dienste der Kranken in den großen Spitälern, wie im Hôtel-Dieu zu Paris. Die Schwesterschaft der Frauen des Kreuzes (Dames de la Croix) übernahm die Erziehung der Kinder. Die leidende Menschheit verdankt dem Heiligen die Gründung und Leitung der Spitäler von Pitié, Bicêtre, Salpetrière. Nebstdem stiftete Vincenz mehrere Spitäler in der Vorstadt St. Laurent zu Paris, das zum Namen Jesu (Nom de Jesus) versorgte vierzig arme Greise; jenes zu Sainte-Reine (zur hl. Regina) in der Diöcese Autun für die armen Wallfahrer und Kranken, welche aus Andacht das Grab dieser hl. Martyrin besuchen, eine Anstalt, worin viele Tausende von Reisenden aus allen Nationen Aufnahme finden. Alle diese Anstalten versah Vincenz mit weisen Regeln, und wies zu ihrem Unterhalt bestimmte Einkünfte an. Mit der Oberaufsicht über die verschiedenen Gesellschaften der milden Frauen (barmherzigen Schwestern) betraute Vincenz die gottselige Frau Legras. Diese segenverbreitenden Vereine, ursprünglich nur für das Land bestimmt, verbreiteten sich schon 1629 auch über die Hauptstadt und verschiedene Provincialstädte. Das Institut forderte aber, nachdem die eifrigsten Frauen gestorben waren, andere aber von ihren Ehemännern wegen der mit dem Armen- und Krankenbesuche verbundenen Gefahren Hindernisse erfuhren, bald eine Erfrischung und ein Mittel zur Erzeugung eines stätigen Nachwuchses. Vincenz wählte eine Anzahl von Mädchen aus, die unter der Leitung der Frau Legras zur Krankenbedienung und zu den Uebungen des geistlichen Lebens herangebildet wurden. Die neue Pflanzung gedieh unter Gottes Segen so herrlich, daß sie die Erwartungen des hl. Vincenz weit übertraf; die Tugenden der Zöglinge erregten die allgemeine Bewunderung. Das war der Anfang der Gesellschaft der Mädchen christlicher Liebe (Filles de la Charité, auch graue Schwestern genannt), die in Paris bald zahlreiche Häuser erwarben. Sie hatten die Bestimmung, theils für den Unterricht verwahrloster Mädchen und die

Erziehung der Findlinge zu sorgen, theils die Krankendienste in den Spitälern und selbst auf den Galeeren zu versehen. Zwar ertheilte Vincenz den Mädchen der Liebe als einer einzigen Gesellschaft allgemeine Regeln; da sie aber wegen ihrer verschiedenen Geschäfte zugleich besondere Verzweigungen der Gesammtkörperschaft darstellten, so schrieb er für diese Verzweigungen wieder besondere Regeln vor. Vincenz stiftete auch das Magdalenen-Kloster für gefallene Weibspersonen, eine Gesellschaft der Vermehrung des Glaubens, eine Genossenschaft der Jungfrauen der hl. Genovefa für weiblichen Unterricht und Krankenpflege, eine Anstalt für Wahnsinnige, dann eine ähnliche für ungerathene Jünglinge; endlich ein allgemeines Spital in Paris für alle Armen und Kranken. Vincenz, der Stifter des großen Seminars, hatte einen Theil seiner Priester für die Seminarien bestimmt, in welchen sie den Candidaten des geistlichen Standes Geistesübungen zu geben hatten. Zu diesen Uebungen schrieb ihnen Vincenz die Regeln vor, sowie die Regeln für diejenigen, welche eine allgemeine Beicht ablegen oder eine Standeswahl treffen wollten. Auch richtete er die geistlichen Conferenzen ein, wo die Pflichten der Priester zum Gegenstand der Besprechung gemacht wurden. — Unter den Werken der Nächstenliebe, welche Vincenzens Namen über Alles erheben, ragt jene Stiftung heraus, welche er für die verlassensten, hülflosesten und bejammernswerthesten Menschengeschöpfe errichtet hat; für Geschöpfe, welche selbst die Stimme der Natur verleugnet hat, welche größtentheils dem Elende und dem Laster ihr trauriges Dasein verdanken, — für die Findelkinder. Vincenz ward einst vom Kloster St. Lazarus aus in der Nacht zu einem Kranken gerufen, von einem Laienbruder begleitet, der ein Windlicht trug. Unterwegs vernahm Vincenz an einer Straßenecke ein starkes Geschrei, er hörte, wie eine Weibsperson in eine andere drang, ihr ihr Kind zurückzugeben, und sein unschuldiges Blut nicht zu gottlosen Zaubereien zu verspritzen. Vincenz tritt näher, um Aufklärung zu erhalten. Die trostlose Mutter, die an Vincenzens Kleidung seinen heiligen Beruf erkannte, gesteht ihm, daß Schaam und Hülfelosigkeit sie bestimmt habe, ihr Kind auszusetzen. Nun habe sie eben erst gehört, daß jene Frau Landry, welche die Findlinge aufnehme, dieselben zum Behufe gottloser Zauberstückchen verkaufe. Ich wollte nun, fuhr die Mutter fort, mein Kind wieder haben; kam aber zu spät! Diese Frau trug es eben davon. Vincenz ließ sich von der jammernden Mutter zu der Frau Landry begleiten, wo er durch strenges Befragen die Wahrheit obiger Aussage bestätigt fand. Er gab das Kind der Mutter zurück, und legte bei dem Anblicke der zahlreichen Kleinen, welche im hülflosesten Zustande um ihre harte Pflegerin versammelt waren, bei sich ein Gelübde ab, für Milderung ihres Schicksales zu sorgen. Vincenz zeigte die Vorgänge der Obrigkeit an. Die Wittwe Landry ward mit ihren lasterhaften Gehülfinnen strenge bestraft. Nun aber war es Vincenzens Herzensangelegenheit, die übrigen bei der Wittwe aufbewahrten Kinder unterzubringen, und für diejenigen zu sorgen, die in jeder Nacht aufs Neue ausgesetzt wurden. Er rief den Verein wohlthätiger Frauen zusammen, und trug ihnen sein Anliegen so nachdrucksam vor, daß die Frauen alsbald ihren Schmuck ablegten, und alles, was sie Kostbares an sich trugen, zur ersten Einrichtung eines Findelhauses hergaben. Die barmherzigen Schwestern wurden die Pflegerinnen der Findelkinder. Die Drangsale des Kriegs erschütterten damals die Vermögensumstände jedes Einzelnen, das Elend und die Findelkinder vermehrten sich in Schrecken erregendem Verhältnisse; man glaubte nicht fortsetzen zu können, was man in edler Begeisterung ins Leben gerufen hatte. Das Geständniß mehrerer wohlthätigen Frauen, daß ihre Kräfte erschöpft seien, durchdrang das Herz des hl. Vincenz; er berief eine Versammlung, unter welcher die berühmtesten Namen jener Zeit glänzten, hielt eine Ansprache an dieselbe, worin er Eingangs sagte: allerdings habe die Gesellschaft keine Verbindlichkeit auf sich genommen, sie konne

sich auflösen, wenn es ihr gefiele: aber großer Seelenschade wäre allerdings dabei: bereits habe die Gesellschaft Gott und dem Staate Kinder erhalten, die da anfingen, Gott anzubeten, und für das Heil ihrer Wohlthäter zu flehen. Dann brach Vincenz vom Geiste der lebendigsten Menschenliebe getrieben in die Worte aus: „Gewiß, edle Frauen, Mitleid und Barmherzigkeit haben euch vermocht, diese armen Geschöpfe als eure Kinder anzunehmen, ihr seid ihre Mütter nach der Gnadenwahl gewesen, weil ihre natürlichen Mütter sie verstießen; wollt ihr sie nun auch verstoßen? Hört auf, ihre Mütter zu sein und werdet ihre Richter; ihr Leben, ihr Tod liegt in euren Händen, — ich will die Stimmen sammeln. Es ist Zeit, ihr Urtheil zu sprechen, zu erfahren, ob ihr aufhören wollet, für sie barmherzig zu sein. Sie werden leben, wenn ihr eure Milde fortsetzet, ihr Tod ist beschlossen, wenn ihr sie verlasset. Die Erfahrung hat uns davon überzeugt." Dieser rührenden Rede konnte kein Herz widerstehen. Vincenz öffnete die Thüre, welche in eine anstoßende Capelle führte: hier erblickte man alle die kleinen Unglücklichen, denen die Wärterinnen ihre Händchen gefaltet hielten, um Mitleid zu erflehen! Von diesem ergreifenden Moment an war die Existenz des Findelhauses gesichert. — Betrachten wir kurz das persönliche Erscheinen, das Leiden und Verhalten Vincenzens; Alles daran ist eines Heiligen würdig. Im Gondi'schen Hause befiel unsern Heiligen ein Leiden an den Füßen, das ihn niemals im Leben mehr verließ und sehr schmerzlich war; später zehrte auch ein Wechselfieber an seinem Leben. Doch alles körperliche Leiden hinderte ihn nicht an der Ausführung der Heldenthaten seiner Nächstenliebe. Bei einem Augenleiden, das ihn ergriff, verordnete der Arzt, das Blut einer frischgeschlachteten Taube dem Auge mitzutheilen. Allein der Heilige gestattete es nicht, das unschuldige Thier seinetwegen umzubringen, da ja das Täubchen die Unschuld Christi des Herrn vorstelle. In den zwei letzten Jahren mußte er von Morgen bis Abend dasitzen, ohne sich bewegen und aufrichten zu können. Er ertrug das alles mit beispielloser Geduld, nur seufzete er öfter auf: „O mein Jesus! mein gütigster Jesus!" Nur in Jesus dem Gekreuzigten suchte er Trost, Gnade und Geduld für sein Leiden; daher hatte er stets ein Crucifixbild vor seinem Auge. Dabei begegnete er einem Jeden, der zu ihm kam, mit lächelndem Munde und heiterem Auge, holdselig und liebreich. Wenn man sich nach seinem Zustande erkundigte, sprach er davon als von etwas Gleichgültigem, und wendete gerne die Rede rasch auf Fragen nach den Leiden des ihn Befragenden, ihn bemitleidend, und mit Trost segnend. Vincenz sah mit heiterem Antlitze auf die letzte Stunde hin, deren Nahen er fühlte; und auf die er sich mit allem Ernste und lange vorher vorbereitete. Einst sagte Vincenz einem Freunde: „Es sind bereits achtzehn Jahre, daß ich mich niemals zu Bette gelegt habe, ohne mich so zu richten, als wenn ich diese Nacht sterben müßte." In seiner tiefen Demuth sagte er zu den Seinen von sich: „der elende Körper dieses alten Sünders wird doch einmal unter die Erde müssen, und ihr werdet dessen Asche mit Füßen treten. Es sind schon so viele Jahre, daß ich die göttlichen Gnaden mißbrauche; wehe mir, daß mein Aufenthalt hienieden verlängert wird." Eine anhaltende Schläfrigkeit, welche ihn überfiel, kündigte die steigende Abnahme seiner Kräfte an, und war der Vorbote des nahenden Todes; scherzweise nannte Vincenz diesen Schlaf den Bruder, den Tod die Schwester, und sagte daher: „der Bruder wartet auf die Schwester." Tags darauf ließ er sich in die Capelle tragen, wo er die hl. Messe anhörte und die hl. Communion empfing. In sein Zimmer zurückgebracht entschlief er wieder, ward aber bei den andächtigen Seufzern und Gebeten der Umstehenden wach, und antwortete auf die Worte des Psalmisten: „O Gott! merk auf meine Hilfe!" rasch mit dem Ausrufe: „Herr, eile mir zu helfen." Ein Priester aus dem Hause St. Lazarus nahte sich ihm und flehte für sich und seine Brüder um den letzten Segen, auf daß der Heilige der Gesellschaft seinen Geist als Erbtheil hinterlassen möge.

Da antwortete Vincenz mit gewohnter Demuth: „Der das gute Werk angefangen hat, wird es zu Ende bringen.“ Nach diesen Worten entschlief Vincenz am 27. Sept. 1660 im 85sten Lebensjahre sanft im Herrn — Morgens um 4 Uhr, zu welcher Zeit seine geistlichen Söhne in der Kirche die Betrachtungen begannen, und wo er selbst seit vierzig Jahren gewohnt war, den hl. Geist über sich und die Seinigen anzurufen. Sein Leichnam ward in der Kirche zu St. Lazarus beigesetzt; eine ungeheure Volksmenge wohnte seinem Begräbnisse bei. Im J. 1712 ward auf Geheiß des hl. Stuhls eine Besichtigung seines Leibes vorgenommen; derselbe ward zur allgemeinen Freude ganz unversehrt gefunden, und der Sarg wieder geschlossen. Jetzt wurden Vincenzens Leben, heroische Tugenden und Wunder zu Rom nach herkömmlicher Weise untersucht, und der Diener Gottes ward 1729 von Papst Benedict XIII. heilig gesprochen. Heiligkeit zu stiften in sich und in Andern war die Lebensaufgabe des Heiligen gewesen; viele Sünder, wie Herr von Queriolet, sind durch ihn heilig geworden; heilige und fromme Seelen suchten mit dem großen Diener Gottes in Verbindung zu treten. Franz v. Sales erkannte bald, daß Vincenz alle Eigenschaften besitze, die Seelen zur Vollkommenheit zu leiten; daher ernannte er ihn auch zum ersten Vorsteher der Nonnen von der Heimsuchung, die er zu Paris gestiftet hatte, eine Wahl, welche die segenreichsten Folgen hatte. Eine andere fromme Seele, Frau von Pollalion, Schülerin des Heiligen, hatte den Plan gefaßt, jungen Personen ihres Geschlechts, welche Armuth und Verlassenheit nur zu oft der Gefahr aussetzen, ihre Ehre und ihre Seele zu verlieren, einen Schutzort zu eröffnen, und zu diesem Ende hatte die edle Matrone die geistliche Genossenschaft der Töchter der Vorsehung gegründet. Vincenz war es wieder, der die ersten Grundlagen dem Gebäude geben half, und nach dem Tode der Frau von Pollalion sich als Beschützer der frommen Töchter erklärte. Ueberhaupt — um es mit Einem Worte zu sagen — es gab kaum ein bedeutendes Werk im Gebiete der christlichen Barmherzigkeit, woran Vincenz nicht unmittelbar oder mittelbar betheiligt war. Fürwahr! In der Nähe eines Heiligen grünt und gedeiht die Heiligkeit, wie Fruchtbäume an Wasserbächen. — Quellen: Abelly, Bischof von Rodez, schrieb ein Leben des hl. Vincenz in drei Quartanten, wovon im J. 1823 zu Paris eine neue Ausgabe unter dem Titel erschien: Vie de saint Vincent de Paul, par Abelly, augmentée de l'Histoire de la canonisation du Saint, et de plusieurs morceaux de nos meilleurs écrivains sur Vincent de Paul, 5 Vol. in 12. — Collet's Leben des Heiligen erschien zu Nancy 1748 in 2 Quartbänden. Vgl. Alban Butlers Leben der Väter und Märtyrer, von Räß und Weis, Mainz 1824, 9. Bd. — F. Leopold Stolberg, Leben des hl. Vincentius von Paulus. Münster 1818. — Galura, Vincenz von Paul; Leben und Thaten der Heiligen. Luzern, in 2 Quartbänden. Von Wichtigkeit ist auch die Bulle seiner Heiligsprechung, erlassen von Clemens XII. im J. 1737, und veröffentlicht von Benedict XIV. de Canoniz. T. IV. App. [Dür.]

Vincentius von Saragossa, hl. Martyrer. Unter den vielen Blutzeugen, welche in Spanien in den Jahren 303—305 für Christus das Leben opferten, ragt der hl. Vincentius von Saragossa hervor, dessen Leidensgeschichte gleich nach dem Ende der diocletianischen Verfolgung abgefaßt, in genauer Uebereinstimmung hiemit von Prudentius schön und würdig besungen, von Augustin und andern Vätern vielfältig gefeiert und auf dem ganzen christlichen Erdenrunde berühmt geworden ist. Diese Leidensacten haben Ruinart (in den ächten MM. Acten) und die Bollandisten zum 22. Jänner herausgegeben. Der Hauptinhalt dieser kostbaren Acten ist folgender. Von früher Jugend an emsig den Wissenschaften ergeben, machte Vincentius unter der Leitung des Bischofes Valerius von Saragossa in der geistlichen und weltlichen Wissenschaft große Fortschritte und wurde von ihm zum Diacon ordinirt. Da Valerius etwas undeutlich und schwer redete,

übertrug er dem Vincentius, als er Archidiacon geworden, das Lehramt. Beim Ausbruch der diocletianischen Verfolgung wurden beide, mit schweren Eisen und Ketten belastet, nach Valenzia geschleppt. Hier suchte sie der Statthalter Publius Dacianus vergebens zum Gehorsam gegen die kaiserlichen Befehle zu überreden; Vincentius entgegnete:

„Wie leer ist euer eitler Wahn,
Wie viehisch Cäsars Machtgebot —
Ihr zwingt uns Götter anzuflehen,
So roh wie euer eigner Sinn!" (Prud.)

Valerius wurde nun verbannt, Vincentius aber schrecklich gefoltert, mit eisernen Krallen bis auf die Eingeweide zerfleischt, dann auf eine Feuerfolter gelegt und zugleich gebraten, gefoltert, gegeißelt, zuletzt mit einem Holzblock an den Füßen in ein finsteres Loch auf scharfe Scherben geworfen. Unter allen diesen entsetzlichen Leiden blieb Vincentius standhaft und heiter, bekannte den Einen Gott Vater, Sohn und hl. Geist, und forderte den Tyrannen auf, von seiner Grausamkeit nicht abzulassen, damit er an ihm den unüberwindlichen Bekenner und die Wahrheit erkenne, denn

„Im Innern lebt ein andrer Mensch,
Den keine Hand verletzen kann,
Der ruhig, frei und unversehrt
Der Schmerzen Stachel nimmer kennt." (Prud.)

In den finstern Kerker geworfen, wurde er von Gott außerordentlich begnadiget: der Kerker ward mit himmlischem Licht erfüllt, die Blöcke lösten sich von des Heiligen Füßen, die Scherben, sein Schmerzensbett, waren mit zarten Blumen übersäet, Engel umschwebten ihn und verhießen ihm die Krone des ewigen Lebens:

„Wirf diese schwache Hülle ab,
Gewoben aus der Erde Stoff,
Die schon zerbrochen auf sich löst,
Und fleug zum Himmel frei empor." (Prud.)

Dieses wunderbare Ereigniß bewirkte die Bekehrung seiner Wächter; der Statthalter Dacian aber wurde nur noch grimmiger und ließ ihn auf ein Bett bringen, um nachher von neuem seine Wuth an ihm auslassen zu können. Allein jetzt hauchte Vincentius seine Seele in Gott aus. Die Christen küßten des Verblichenen Wunden und tauchten Leintücher in sein Blut, um es den Nachkommen zu heiliger Verehrung aufzubewahren. Vergebens bemühte sich Dacian, den heiligen Leichnam den Christen zu entziehen, um ihn der Ehre der Martyrer zu berauben; wunderbar wurde die heilige Leiche vor dem Fraße der Vögel und wilden Thiere geschützt und vergebens ins Meer geworfen, denn sie schwamm an das Ufer und wurde von den Christen zuerst heimlich in einer kleinen Capelle und dann, nach dem Ende der Verfolgungen, in einer Kirche bei Valenzia beigesetzt. [Schrödl.]

Vindonissa, s. Constanz.

Vinea, Peter de, s. Friedrich II.

Vineam Domini, Bulle, s. Jansenismus.

Violation der Kirchen, der Gräber, des Altars, s. Sacrilegium und Entweihung.

Viret, Reformator in Genf, neben Farel (s. d. A.) und Froment und vor Calvin. Peter Viret, geb. 1511 zu Orbe, reformirte seit 1534 mit Farel zuerst in Genf, wo durch Senatsbeschluß im J. 1535 der Katholicismus unterdrückt wurde (Baum, Leben Beza's, I. Bd. S. 109). Neben Farel, der oft in Todesgefahr ein Kirchenwesen stürzte, das ihm ein Götzendienst war, erschien Virets männliche Beredtsamkeit als milde Ueberzeugung (Hase, Kirchen-Gesch. 6. A. S. 396). Als die Stadt Lausanne im J. 1536 die Reform einführte, wurde Viret dahin berufen. Zur Zeit der Abwesenheit Calvin's von Genf wirkte Viret als sein Stellvertreter daselbst, 1541. Nach Calvin's Rückkehr kehrte Viret zurück nach Lausanne. Von hier verscheuchte ihn eine Anklage wegen Disciplinar-

sachen wieder nach Genf, 1557 (Guericke, Kirchen-Gesch., 7. Aufl. III. S. 570); und von Genf wanderte er nach Frankreich aus. Zunächst hielt er sich in Nismes auf, von wo er im Jan. 1562 ein Sendschreiben an die zu einer Besprechung in Montpellier versammelten Prädicanten erließ. Von Nismes ging er seiner Gesundheit wegen nach Montpellier, wo eine Anzahl von Professoren der Medicin und deren Adjuncten, und von Aerzten von der Kirche abgefallen waren. Von Montpellier kam er nach Lyon, mußte sich aber im J. 1563 von da nach Orange entfernen, und brachte den Rest seiner Tage im Gebiete des Königs von Navarra zu. Hier starb er im J. 1571 als Professor der Theologie zu Orthez. Der Apostat Leti und Andere wissen, daß ein Canoniker von Genf im J. 1535 einen Vergiftungsversuch an Viret machte, woran dieser zum Glücke nicht, oder erst 36 Jahre später starb. Viret schleuderte eine Menge von Pamphleten gegen die Kirche, wobei er sich an die Mönche, die Klöster, die Heiligenverehrung u. s. w. hält, und die Kirche lächerlich zu machen sucht. — Vgl. Bayle, dictionnaire histor. et critique. — Melchior Adam, vitae theol. ext.; Leti, historia Genevrina; Viret's Biographie von Jaquemont. Straßburg 1836. [Gams.]

Virgilius, Abt des Benedictinerstiftes St. Peter und Bischof zu Salzburg, war ein irländischer Priester, und auf frommer Pilgerfahrt nach Neustrien gekommen, wo er bei Pipin, dem fränkischen Majordomus, freundliche Aufnahme fand, und seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit wegen hoch in Ehren gehalten wurde. Wahrscheinlich verdankte der bayerische Herzog Odilo, welcher sich dazumal als Gefangener am fränkischen Hofe befand, der Verwendung Virgils milde Behandlung, und selbst die Wiedererlangung seines Herzogthums. Darum beeilte er sich auch, nach Pipins Wunsch seinen Gönner Virgil auf den eben erledigten bischöflichen Sitz von Salzburg zu erheben (745). Virgils Einsicht und Klugheit und unermüdeter Eifer hatte bald Veranlassung, sich zu erproben. Die erste Gelegenheit bot ein wiederholter Conflict mit dem hl. Bonifacius. Aus Unkunde der lat. Sprache hatte nämlich ein bayerischer Geistlicher eine verstümmelte Taufformel (baptizo te in nomine patria et filia et spiritua sancta) gebraucht, welche Bonifacius als ungültig erklärte und verwarf. Virgil selbst aber lehrte, daß auch die entgegengesetzte Halbkugel bewohnt sei, und es also Gegenfüßler gebe, was ihn Bonifacius zu widerrufen zwingen wollte. Beide Angelegenheiten wurden indeß ausgeglichen und beigelegt, ohne der Würde und dem apostol. Eifer dieser hl. Männer oder der Kirchenzucht Eintrag zu thun. Mit gleicher Klugheit wußte Virgil die Rechte seiner Kirche zu wahren, als ein Priester, Namens Ursus, aus Unkenntniß früherer Verhältnisse vom Herzoge Odilo die schon zu des Bischofs Vital Zeiten von den Slaven zerstörte Maximilianszelle und das dazu gewidmete Gut (Villa albina) zum Geschenke erhalten hatte. Virgil erlangte die Rückgabe der Schenkung, und überdieß noch Vermehrung der Widmung zu jener Zelle durch Herzog Odilo, und später auch durch dessen Gemahlin Hiltrude und Sohn Tassilo. — Bisher hatte Virgil, zufrieden mit der Würde eines Abtes die bischöflichen Kirchengeschäfte durch seinen Weihbischof Dabdon versehen lassen. Auf Andringen des Volkes aber empfing er selbst die hl. Weihe, beförderte den Dabdon zum Besitze der Kirche am Chiemsee, und begann seine eigene bischöfliche Amtsübung mit der Einweihung der Kirche zu Oetting (nächst Weging) welche Günther, ein Graf von Chiemgau, zu Ehren des hl. Stephan erbaut, und sammt einem Mönchskloster dem Bisthume Salzburg geschenkt hatte. Seine nächste Sorge galt dem Baue einer eigenen Cathedrale (767—773), welche er zu Ehren der hl. Petrus und Rupertus weihte, daher dieselbe fortan das Rupert-Münster genannt wurde. An diesem stellte er, um die Mönche zu St. Peter ihrem Berufe in Ausbreitung des Christenthums nicht zu entziehen, zur Besorgung des Gottesdienstes daselbst zwölf Weltpriester an; er selbst aber theilte mit den Mönchen die Sorgen und Mühen der Glaubensverkünder. Und dazu bot sich selbst in die

Ferne hin eine reiche Saat. Chetomar, Herzog von Carantanien, am bojoar. Hofe erzogen und im Christenthume unterrichtet, verlangte auch für sein Volk, bei welchem die Priester Lupus und Majoran bereits vorgearbeitet hatten, taugliche Männer, die Saat ferner zu pflegen. Virgil sandte den ehemaligen Begleiter des hl. Bonifaz, den Landbischof Modestus, und nach dessen Tod den Priester Latinus, von welchem nebst anderen, die Kirche zu Maria Saal auf dem Saalfelde bei Klagenfurt gegründet wurde. — Die Glaubensverkünder, welche von da aus bis in das untere Pannonien vordrangen, begegneten dort jenen Sendboten, welche seit Jahrhunderten schon von Aquileja aus nach der Donau herauf zu wandern pflegten; und so boten sich beide an der Drau und Save christlichen Gruß und Beistand. — Virgil selbst drang indeß den nördlichen Abhang der Alpen entlang bis an die Grenzen des Hungarlandes; bewog den Herzog Tassilo zur Gründung des Benedictinerstiftes Kremsmünster (777) als Stütze für die dort besonders an dem Segen des heutigen Salzkammergutes erblühenden Gemeinden, sorgte auf der von genanntem Herzoge berufenen geistlichen Kreisversammlung zu Dingolfing für Ordnung geistlicher und weltlicher Angelegenheiten, und erwarb sich um Bojoarien das Verdienst, des Herzogs Gelüste nach Befreiung von fränkischer Oberherrlichkeit nach Kräften darniedergehalten, und den Ausbruch offener Empörung möglichst verhindert zu haben. — In Virgils Zeit fällt die Wiederherstellung der Maximilianszelle und wahrscheinlich auch die Entdeckung der heilkräftigen warmen Quellen der Gastein, welche bei Gelegenheit der Erforschung der Seitenthäler des Gebirges aufgefunden wurden, sowie die Wiederaufnahme der alten Erzgruben, so daß unter Virgils Hirtenamt nicht nur dem Seelenheile der Bewohner seines Sprengels kräftigst fürgesorgt, sondern auch die materielle Wohlfahrt des Landes begründet wurde. Nach dreißigjähriger unermüdeter Arbeit im Weinberge des Herrn starb Virgilius eines seligen Todes (27. Nov. 784) und wurde in dem von ihm erbauten Münster begraben. Seine Heiligsprechung erfolgte 1233 durch Papst Gregorius IX. [J. Grieß.]

Virginität, s. Keuschheit.

Visa nennt man die von einem dritten Berechtigten durch Namensunterschrift erklärte Bescheinigung der von einem Documente genommenen Einsicht und Genehmhaltung, wodurch der Inhalt des Documentes erst seine wirksame Kraft erhält. In canonischer Bedeutung versteht man gewöhnlich darunter die bischöfliche Anerkennung eines durch den päpstlichen Stuhl auf ein Kirchenamt seiner Diöcese promovirten, oder zur Uebernahme zweier incompatibler Beneficien dispensirten Geistlichen. Der Papst kann nicht immer von der Tüchtigkeit und Würdigkeit dessen, dem er vermöge seines freien Provisionsrechtes eine Pfründe verleiht, die vollste Gewißheit haben. Ebenso ist der Bischof nicht immer versichert, ob die einem Doppeltbepfründeten ertheilte päpstliche Dispens auch ächt und unverfälscht ist. Um daher Untüchtigen oder unberechtigten Eindringlingen (s. d. A. Intrusion, Bd. V. S. 681) zu begegnen, haben die Kirchengesetze den Diöcesanbischof ermächtiget, sich vor der Einweisung eines solchen Providirten in Amt und Pfründe durch vorläufige Prüfung desselben über seine Tüchtigkeit und Würdigkeit zu versichern (Conc. Trid. Sess. XIV. c. 3 De ref.), d. i. die Verleihungsurkunde durch sein Vidit pro executione zu legalisiren. Ebenso ist der Bischof befugt, sich von dem Doppelpfründner die angebliche päpstliche Dispensationsurkunde vorlegen zu lassen, und durch sein Visa nach Befinden zu justificiren (Sext. c. 3 De offic. Archidiac. I. 16; Conc. Trid. Sess. VII. c. 5 De ref.).

Vision, prophetische, s. Prophet und Bath-Kol.

Visitantinnen, s. Salesianerinnen.

Visitatio Liminum Apostolorum. Schon in den ältesten Zeiten der Kirche bestand die gesetzliche Vorschrift, daß die Bischöfe Italiens und der umliegenden Inseln nach bestimmten Zwischenräumen in Rom sich einzufinden und

dem Papste sich zu präsentiren hatten; aber dieß war noch keineswegs eine visitatio liminum in neuerem Sinne des Wortes, vielmehr erstreckte sich die Pflicht, nach Rom zu reisen, bloß auf diejenigen Bischöfe, die vom Papste die Consecration erhalten hatten und demselben als ihrem Metropoliten unterworfen waren, wie denn auch der Hauptzweck einer solchen Reise bloß in dem Besuche des römischen Provincialconcils lag — ganz in derselben Weise, wie alle andern Bischöfe dem Concil ihres betreffenden Metropoliten anzuwohnen hatten; der Besuch der Gräber der Apostelfürsten und die Ehrfurchtsbezeugung gegen den Papst standen erst in zweiter Linie. Wo daher einer solchen visitatio liminum Erwähnung geschieht, da steht immer die Rücksicht auf das römische Provincialconcil voran: Leo d. Gr., schreibt an die seiner Metropolitangewalt unterworfenen Bischöfe Siciliens, es sei eine althergebrachte Einrichtung, daß jährlich zwei Provincialconcilien gehalten werden und er erwarte von ihnen, daß jedesmal gegen das Ende des Septembers wenigstens drei aus ihrer Mitte nach Rom kommen und in Gemeinschaft mit ihm und den andern Bischöfen die kirchlichen Angelegenheiten berathen. Zur Zeit Gregors d. Gr. war es Gewohnheit geworden, daß die Bischöfe Siciliens alle drei Jahre beim Concil erschienen, eine Frist, welche dieser Papst in Berücksichtigung der mit der Reise verbundenen Beschwerden auf fünf Jahre erweiterte. Ganz in derselben Weise verordnete Zacharias auf der römischen Synode v. J. 743 (c. 4. Dist. 93), daß die vom Papste ordinirten Bischofe, falls sie nicht weit von Rom entfernt seien, alljährlich im Mai sich daselbst einfinden sollen, während die weiter entlegenen ihrer dießfallsigen Pflicht nachzukommen haben „juxta chirographum suum“, d. h. in Gemäßheit des schriftlichen Versprechens, das sie bei ihrer Ordination in Betreff der von ihnen einzuhaltenden Zwischenräume gegeben haben (vgl. über diese Verhältnisse Thomassin. P. II. L. III. c. 40). Wenn sich diese gesetzlichen Bestimmungen zunächst nur auf die genannten Bischöfe Italiens und der benachbarten Inseln bezogen, so darf daraus doch keineswegs der Schluß gezogen werden, als ob sich die Bischöfe anderer Länder nie in Rom eingefunden hätten. Dieß war vielmehr in allen Jahrhunderten sehr häufig der Fall; die Einen reisten nach Rom in Folge eines Gelübdes, um am Grabe des Apostelfürsten zu beten und seinem Nachfolger ihre Ehrfurcht zu bezeugen, die Andern wandten sich dorthin, um in schwierigen Verhältnissen den Rath und die Unterstützung des kirchlichen Oberhauptes sich zu erbitten, wieder Andere waren vom Papste speciell berufen, um an der römischen Synode theilzunehmen oder auch ohne diese über die Verhältnisse ihrer Diöcesen und Länder in Fällen, wo dieß besonders nothwendig erschien, Bericht zu erstatten. Aber so häufig auch dergleichen Reisen vorkamen, so bestand darüber doch kein Gesetz, vielmehr war die visitatio liminum lediglich dem freien Entschlusse der Bischöfe anheimgegeben und von regelmäßig wiederkehrenden Intervallen, innerhalb welcher sie vorgenommen werden sollte, war noch keine Rede (Thomassin. l. c. c. 41). Je weiter sich aber die Kirche verbreitete, je mehr sie gegen die unberechtigten Uebergriffe der Staatsgewalt in die Verweltlichung des eigenen Clerus zu kämpfen hatte, je mehr Häresie und Schisma ihre Einheit zu bedrohen anfingen, desto nothwendiger war das Zusammenwirken zwischen Papst und Bischöfen, welches am besten durch persönliche Bekanntschaft und mündliche Berathung bewerkstelligt werden konnte. Daher legten die Päpste in diesen Zeiten großes Gewicht auf die visitatio liminum und verlangten diese ganz besonders von den Erzbischöfen, welche, wie später die Bischöfe, in dem bei ihrer Consecration abzulegenden Eide diese Verpflichtung speciell übernommen haben. Der erste Beweis hiefür findet sich in einem Schreiben Paschalis II. an den Erzbischof von Colocz in Ungarn; dieser hatte bei der Uebernahme des Palliums Anstand genommen, den vorgeschriebenen Eid zu leisten, der unter Anderm auch zur visitatio liminum verpflichtete; der Papst schrieb ihm;

numquid non et ultra vos Daci consistunt? et tamen eorum Metropolitani et idem juramentum asserunt et Apostolorum limina per legatos suos non tantum per triennium, sed singulis annis visitant.“ Innocenz III. verlangte vom Erzbischof von Bulgarien die eidliche Zusage, daß er, falls nicht päpstliche Dispens eintrete, alle vier Jahre entweder in eigener Person oder durch einen Bevollmächtigten sich der visitatio liminum unterziehen wolle; unter demselben Papste mußte der Patriarch der Armenier beim Empfange des Palliums schwören, singulis quinque annis per nuntios suos secundum capitularia apostolica sanctam Romanam ecclesiam visitare tanquam matrem et magistram omnium ecclesiarum.“ Daß aber in dieser Zeit bereits auch den Bischöfen die Pflicht der visitatio liminum oblag, beweist eine Bulle Alexanders IV. vom J. 1257, in welcher er alle jene Privilegien zurücknahm, die eine Anzahl von Bischöfen durch ungestümmes Andringen erlangt hatten und wodurch sie von der Reise nach Rom befreit worden waren. Auf das Bestehen derselben Verpflichtung weist aber ein anderer Umstand noch viel bestimmter hin; die Eidesformel, welche in die Decretalensammlung Gregors IX. (1234) aufgenommen worden war, und welche alle Bischöfe bei ihrer Consecration zu schwören hatten, enthält auch die Stelle: limina Apostolorum singulis annis aut per me, aut per certum nuntium visitabo, nisi eorum absolvar licentia“ (c. 4 X. de jure jurand. 2. 24). So bildete sich allmählig aus einer Gewohnheit, deren Beobachtung früher dem Ermessen des Einzelnen anheimgegeben war, im Laufe der Zeit und durch die Entwicklung der Verhältnisse eine allgemeine, durch die Gesetzgebung gebotene Pflicht (Thomassin. l. c. c. 42); aber sowenig diese einem Zweifel unterlag, sowenig bestanden über die Art und Weise, wie die Bischöfe ihr Genüge zu leisten haben, specielle Vorschriften. Hierüber ertheilte erst Sixtus V. in der Constitution Romanus Pontifex vom 20. December 1585 und nach ihm Benedict XIV. in der Bulle Quod sancta vom 23. Nov. 1740 die nähern Bestimmungen, welche wir, da sie das gegenwärtig geltende Recht bilden, im Folgenden näher darlegen. — 1) Zur visitatio liminum gehören drei verschiedene Acte: der persönliche Besuch der Gräber der Apostelfürsten Petrus und Paulus, die Bezeugung der Ehrfurcht und des Gehorsams gegen den Papst und die sog. relatio status, d. h. der mündliche und schriftliche Bericht über den Zustand der Diöcese und die Rechenschaftsablegung über deren Verwaltung. Daß diese drei Puncte wirklich die visitatio ausmachen, geht aus dem Schreiben hervor, mit welchem die Congregation den Bischöfen bei ihrer Abreise von Rom bezeugt, ihrer dießfallsigen Pflicht in allweg nachgekommen zu sein. Dasselbe lautet, wie Fagnani bemerkt: „Nos S. R. E. Presbyter cardinalis — fidem facimus et attestamur, Reverendissimum in Christo Patrem episcopum — constitutioni fel. rec. Sixti V. cumulate satisfecisse: nam et sacras beatorum Petri et Pauli basilicas humiliter et devote praesens veneratus est; et sanctissimi D. N. pedibus provolutus Sanctitati suae et sacrae Congregationi ore scriptoque retulit de statu ecclesiae suae.“ — 2) Zu erscheinen haben alle Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe, auch wenn sie Cardinäle sind. Die Verpflichtung dazu übernehmen sie bei ihrer Consecration oder beim Empfange des Palliums, indem sie, falls sie in Rom anwesend sind, in die Hände des ältesten Cardinaldiacons, im andern Falle aber dem vom Papste speciell dazu Bevollmächtigten das eidliche Versprechen abzulegen haben, in den gesetzlich vorgeschriebenen Zeiträumen persönlich in Rom zu erscheinen. Ob auch die suburbicarischen Cardinäle zur visitatio verpflichtet seien, war in der Constitution Sixtus V. nicht deutlich ausgesprochen. Die Congregatio Concilii äußerte sich hierüber; Agendum esse cum Sanctissimo Domino, ne illos obstringat, sed potius benigne declaret, non teneri ejusmodi onus subire, cum sint quotidie in conspectu Sanctitatis suae“; aber Paul V. ging auf diesen Antrag nicht ein, sondern erklärte, er wolle sie zur Erfüllung dieser Pflicht nicht gerade positiv anhalten, indessen scheine es ihm zweckdienlich zu sein, wenn auch

sie die Constitution Sixtus V. beobachten, und nachher bestimmte Clemens XII. ausdrücklich, daß sie zur relatio status verpflichtet seien, wie jeder andere Bischof. Ebenso geschieht der episcopi titulares in der sixtinischen Constitution keine Erwähnung und einzelne Canonisten sprachen sie daher von der in Rede stehenden Verpflichtung frei, zumal da sie über den Zustand ihrer Diöcesen, die in den Ländern der Ungläubigen liegen, nichts zu berichten im Stande seien; allein da einerseits die Weihbischöfe wirkliche Bischöfe sind und die Constitution sie von der visitatio nicht ausnimmt, und da sie andererseits jedenfalls die Apostelgräber besuchen und dem Papste ihre Verehrung bezeugen, bisweilen sogar über den Zustand ihrer Diöcesen einzelne Notizen beibringen können, so haben sich angesehene Rechtsgelehrte wie Fagnani und Benedict XIV. für die Verpflichtung zur visitatio liminum entschieden. — Wenn der Bischof einen Coadjutor hat, so kann nach einer Bestimmung Clemens VIII. entweder er selbst oder in seinem Namen der Coadjutor sich in Rom einfinden und über den Zustand der Diöcese Bericht erstatten; hat dagegen ein Prinz, der noch nicht das vorgeschriebene Alter erreichte, einen Bischofsstuhl inne und wurde ihm ein Administrator bestellt, so hat nach einer Erklärung der Congreg. Concilii der Letztere die Verpflichtung der visitatio liminum. Endlich waren diejenigen Aebte und niedern Prälaten, welche ein eigenes, von der bischöflichen Jurisdiction exemtes Territorium haben und über dasselbe eine jurisdictio quasiepiscopalis ausüben, in der sixtinischen Constitution gar nicht berührt und mithin zur Reise nach Rom nicht verpflichtet; da in Folge hievon über dergleichen Territorien zu ihrem großen Nachtheile nie Bericht erstattet wurde, so verordnete Benedict XIV. in der bereits erwähnten Bulle Quod sancta, daß diese Prälaten bei ihrem Amtsantritte in die Hände des ältesten Cardinaldiacons oder eines päpstlichen Legaten oder eines nach eigenem Ermessen auszuwählenden Erzbischofs oder Bischofs das eidliche Versprechen ablegen, in regelmäßig wiederkehrenden Zwischenräumen sich zum Zwecke der visitatio liminum in Rom einzufinden. — 3) Die Bischöfe Italiens und der umliegenden Inseln, sowie Dalmatiens und Griechenlands haben alle drei Jahre, die Bischöfe Teutschlands, Frankreichs, Spaniens, Englands, Böhmens und Ungarns alle vier, die africanischen Bischöfe alle fünf und die asiatischen alle zehn Jahre zu erscheinen. In Betreff der Aebte und Prälaten bestimmt die Bulle Quod sancta, daß die italienischen alle drei, die übrigen alle fünf Jahre sich der visitatio zu unterziehen haben. Den irischen Bischöfen, die eigentlich alle vier Jahre die Reise unternehmen sollten, wurde auf ihr Ansuchen und in Berücksichtigung ihrer Armuth von der Congreg. Concilii mit Genehmigung des Papstes ein zehnjähriger Termin gestattet. — Die festgesetzten Intervalle müssen genau eingehalten werden; sie haben mit dem 20. December 1585, der Publication der sixtinischen Constitution, zu laufen begonnen, so daß z. B. mit dem 20. December 1855 für die Italiener das 90 Triennium, mit demselben Tage 1853 für die Teutschen das 67 Quadriennium *ec.* sein Ende erreicht. Die visitatio ist immer im letzten Jahre des laufenden Trienniums, Quadrienniums *ec.* vorzunehmen und nur aus hinreichenden Gründen wird erlaubt, dieser Verpflichtung schon im vorletzten Jahre Genüge zu leisten. Der nachfolgende Bischof tritt immer in die Verpflichtungen seines Vorgängers ein: ist also z. B. ein italienischer Bischof etwa Anfangs Juni des letzten Jahres im laufenden Triennium confirmirt worden und hatte sein Vorgänger für diesen Termin die visitatio bereits vorgenommen, so ist er erst am Ende des folgenden Trienniums in Rom zu erscheinen verpflichtet; hatte dagegen der verstorbene Bischof seine Reise nach Rom noch nicht unternommen, so hat sich ihr der Nachfolger noch in demselbem Jahre zu unterziehen, in welchem Falle jedoch wegen der Kürze der Zeit von der Congregation leicht Dispens zu erlangen ist. — 4) Diejenigen Bischöfe, welche gesetzlich gehindert sind, persönlich zu erscheinen, haben ein Mitglied ihres Capitels oder doch einen Dignitär der Diöcese und

im Nothfalle einen Säcular- oder Regularpriester von erprobter Rechtschaffenheit nach Rom zu senden; die Prälaten und Aebte dagegen sind gehalten, ihre Stellvertreter aus den Dignitären ihrer Klöster zu wählen. Jeder Bevollmächtigte — der Bischöfe wie der Aebte — muß mit einem mandatum speciale versehen sein; derselbe hat an der Stelle seines Mandanten den vorgeschriebenen Bericht zu erstatten und zugleich den Grund anzugeben, der den Erstern am persönlichen Erscheinen hinderte. Welches diese Gründe seien, läßt sich bei der großen Verschiedenheit der Personen, Zeiten und Verhältnisse im Speciellen nicht angeben, es muß vielmehr die jedesmalige Entscheidung, ob im concreten Falle ein Hinderniß obgewaltet oder nicht, dem Ermessen des Richters, d. h. der Congreg. Concilii überlassen bleiben. Wenn dieß als oberster Grundsatz festzuhalten ist, so machen die Canonisten doch auch einzelne Fälle namhaft, die als solche Hindernisse gelten. Hieher rechnen sie: Krankheit, hohes Alter, Verhinderung durch weltliche Geschäfte, die mit dem bischöflichen Amte verbunden sind, wie z. B. bei den teutschen Churfürsten die Wahl des Kaisers, die Anwesenheit auf Reichstagen ꝛc., ferner Unsicherheit der Reise sei es wegen feindlicher Kriegsvölker oder wegen Straßenräuber, endlich ansteckende Krankheiten. In den beiden letztern Fällen ist nicht nur der Bischof vom persönlichen Erscheinen entbunden, sondern er braucht auch keinen Bevollmächtigten zu senden. — 5) Die italienischen Bischöfe dürfen vier, die übrigen sieben Monate von ihren Kirchen zum Zwecke der visitatio liminum abwesend sein. Durch eine Erklärung der Congreg. vom 17. Juli 1657 ist ausdrücklich verboten, mit der am Ende des einen Trienniums ꝛc. vorgenommenen visitatio zugleich die für das folgende zu verbinden und so 8 oder 14 Monate abwesend zu sein, denn dieß ließe sich einerseits mit der Residenzpflicht nicht vereinigen und würde andererseits dem Zwecke des Gesetzes widersprechen, welches alle drei oder vier ꝛc. Jahre den Bericht über den Zustand der Diöcesen verlangt. — Wenn der Papst in Rom nicht anwesend ist, so gilt der Grundsatz: Limina Apostolorum ibi sunt, ubi Papa. — Während früher der älteste Cardinaldiacon die Berichte der Bischöfe entgegenzunehmen hatte, verordnete Sixtus V. in der Bulle Immensa vom J. 1587, daß dieses Geschäft in Zukunft der Congregatio Concilii obliegen solle; da aber dieselbe schon durch ihre anderweitige Thätigkeit zu sehr in Anspruch genommen war, als daß sie der in Rede stehenden Verpflichtung in allweg hätte nachkommen können, so ordnete ihr Benedict XIV. in der Bulle Decet Romanum vom J. 1740 eine besondere Congregation bei, die sich ausschließlich mit der Prüfung und Beantwortung der relationes status zu befassen hat; sie steht unter dem Cardinalpräfecten und Secretär der Congreg. Concilii, von welcher sie eigentlich nur eine Unterabtheilung bildet. — Ueber die Form der Berichte und die Gegenstände, die darin berührt werden sollen, bestand früher keine specielle Vorschrift, woraus sich der Uebelstand bildete, daß die Relationen nicht immer zweckmäßig abgefaßt wurden, indem sie bald Ueberflüssiges weitläufig besprachen, bald Nothwendiges ganz übergingen. Daher befahl Benedict XIII. auf der Synode zu Rom im J. 1725, daß von der Congregatio Concilii eine eigene Instruction verfaßt werde; die Arbeit wurde dem damaligen Secretär derselben, Prosper Lambertini, übertragen und das von ihm entworfene, sehr ausführliche Formular erhielt alsbald die päpstliche Bestätigung und damit öffentliche Authorität. Vgl. über den Inhalt desselben d. A. Berichte. — 6) Diejenigen Bischöfe und Prälaten, welche sich, ohne gehörig entschuldigt zu sein, der visitatio liminum in der vorgeschriebenen Zeit nicht unterziehen, sind von dem Eintritte in die Kirche, von der Verwaltung der Spiritualien und Temporalien, sowie vom Bezuge ihres Einkommens ipso jure solange suspendirt, bis sie ihrer Verpflichtung nachgekommen sind. Die inzwischen fließenden Einkünfte sollen an die Kirchenfabrik fallen oder zum Ankaufe von Ornamenten ꝛc. verwendet werden. — Wenn wir im Voranstehenden die strengen

Bestimmungen des Gesetzes, die in Betreff der visitatio liminum bestehen, aufgeführt haben, so müssen wir die Bemerkung beifügen, daß heutzutage in Handhabung derselben große Nachsicht eingetreten ist: das persönliche Erscheinen in Rom oder die Absendung eines Bevollmächtigten wird nicht mehr gefordert, es genügt, wenn in den festgesetzten Zwischenräumen eine nach obigem Formular verfaßte relatio status der betreffenden Congregation von den Verpflichteten vorgelegt wird. — Vgl. über die visitatio liminum: Fagnani, Comment. ad c. 4 X. de jurejurand. 2. 24; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Limina; Benedict. XIV. de synodo dioeces. L. XIII. c. 6; Phillips, K.R. II. S. 199 ff. [Kober.]

Visitation und Visitatoren, s. Kirchenvisitation.

Visitationsartikel, s. Krypto-Calvinismus.

Vita canonica communis, s. Canonici, Chrodegang, Convict und Clerici vitae communis.

Vitalian, Papst, wurde nach Eugen I. und einer Sedisvacanz von einem Monat 28 Tagen gewählt, und am 30. Juli 657 geweiht. Er regierte 14 Jahre 6 Monate. Trotz dieser langen Regierung sind nur 11 Briefe Vitalians auf uns gekommen. Nach seinem Amtsantritte schrieb er an den Kaiser Constans II. in der herkömmlichen Weise über seine Wahl und zugleich an den Patriarchen Petrus von Constantinopel, den er zum Festhalten am wahren Glauben ermahnte, worauf dieser, ein Monothelet, erwiderte, daß er an dem Glauben der Väter festhalte. Ueber die schmähliche Beraubung Roms durch Constans II. s. d. Art. Es ist gewöhnliche Annahme, daß Constans II. von seinen Gewissensbissen und dem Hasse des Morgenlandes getrieben, sich im Occidente habe bergen wollen. Sechs Jahre weilte er noch in Sicilien bis zu seiner Ermordung (663—668); wie er dort gewüthet, erzählt u. A. Anastasius Bibl. in dem Leben der Päpste (Migne, P. t. 128. Sanct. Vitalianus). Vitalian hielt die Strenge der kirchlichen Zucht aufrecht. Er bestätigte an verschiedenen Orten 97 Bischöfe. Er starb im Januar 672. — Unter ihm war die Kirche von Ravenna in offener Auflehnung gegen Rom (s. d. A. „Exarchat" und „Ravenna"). Uebrigens fällt es allgemein auf, daß über Vitalians Pontificat so wenig bekannt ist. Seine Briefe sind: 1) an Paul, Bischof von Creta; 2) an Vaanus, des Kaisers Kammerherrn; 3) an Paul von Creta; 4) an Georg, Bischof von Syracus; 5) an Oswi, König von Northumbrien; 6) an die Mönche von Sicilien; 7) an die Mönche von Fleury; 8) an Chlodwig III. den Frankenkönig; 9) an alle Bischöfe; 10) an Theodor von Canterbury; 11) an den Bischof von Benevent. Ueber Vitalian s. Anastasius, l. c. und Migne, t. 87. Müller, die römischen Päpste 1851. Bd. V. S. 469—506. Jaffé, Regesta Pontificum 1851. p. 165. [Gams.]

Vitalis Odericus, s. Orderich.

Vitelleschi Mutius, Jesuitengeneral, zu Rom am 2. December 1563 aus einem altadeligen Geschlechte geboren, zeigte schon in frühen Jahren so große Reinheit der Sitten und so glückliche Talente zu allen Wissenschaften, daß sich schon damals seine Bestimmung zu einer hohen Lebensstellung unzweideutig ankündigte. Im eilften Lebensjahre erfaßte ihn ein mächtiger Trieb zum Betreten des Weges der Vollkommenheit, das Mittel dazu erkannte er in der Einverleibung in die Gesellschaft Jesu. Lange trug er sich mit diesem Vorhaben, wollte es aber nicht offenbar werden lassen, um seine Eltern, deren Widerstreben er voraus sah, nicht zu kränken. Als Vitelleschi im römischen Colleg den philosophischen Studien oblag, und in ihm die hl. Flamme der Frömmigkeit mehr und mehr zunahm, nahm er einst am Festtage des hl. Evangelisten Johannes die hl. Eucharistie, legte in der Kirche des Profeßhauses der Societät aus freien Stücken das Gelübde der ewigen Keuschheit, und bald darauf am Feste der Beschneidung des Herrn das Gelübde ab, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. In demselben Jahre gelobte Vitelleschi auch die freiwillige Armuth, fest entschlossen, sein Patrimonium,

sobald er in dessen Besitz gelangt sei, unter die Armen zu vertheilen, auch auf jede Ehrenstelle zu verzichten. Als Vitelleschi dieses Alles seinen Eltern offenbarte, fand er heftigen Widerstand; sie suchten ihn auf jede mögliche Weise von seinen Gedanken abzubringen, denn gerade in ihrem Sohne Mutius ruhte ihre Hoffnung, daß dieser durch Beförderung zu hohen Kirchenämtern dem etwas gesunkenen Familienwohlstande dereinst wieder aufhelfen werde. Da die Zustimmung der Seinigen zu dem vorgesetzten Schritte auf keine Weise zu erlangen war, dachte Vitelleschi bei sich, man müsse bei Befolgung der Räthe Christi Gott mehr gehorchen als den Eltern, reichte zweimal ein ehrfurchtvolles Bittgesuch an Papst Gregor XIII. ein, welches von Purpurträgern und andern einflußreichen Männern unterstützt wurde; nach zehn Monate langem Bitten ward endlich sein Wunsch um Aufnahme in die Gesellschaft gewährt, der Papst selbst nahm die Aussöhnung seiner Eltern auf sich, da er wohl erkannte, daß Vitelleschi von Gott berufen sei. Noch immer gab sich sein Vater nicht zufrieden; da entfloh Mutius am Feste Mariä Himmelfahrt aus der Kirche des Profeßhauses, wohin er seine Mutter begleitet hatte, unbemerkt von Allen, in das Novizenhaus auf dem Quirinal, wo er 20 Jahre alt im J. 1583 aufgenommen ward. Das Andenken an dieses Ereigniß war ihm sein ganzes Leben hindurch so theuer, daß er aus Dankbarkeit für die Wohlthat seiner Aufnahme jedesmal am Vorabende von Mariä Himmelfahrt sich die Geißel gab, und später als Ordensgeneral jährlich an diesem Tage einen Novizen aufnahm. Während des Noviziats und der Studienzeit zeigte sich bei Vitelleschi ein auffallendes Wachsthum der göttlichen Gnadengaben; selbst das Verlangen nach dem Blutzeugenthum regte sich in Vitelleschi's Brust, er ging deßhalb seine Obern an, ihn nach England zu senden, wo damals die Katholiken so blutigen Verfolgungen ausgesetzt waren. Zu Rom lehrte Vitelleschi mit Anerkennung zuerst Philosophie, dann Theologie, im J. 1597 am 26. April band er sich durch die vier feierlichen Gelübde. Wegen wankender Gesundheit entfernte man ihn vom Lehren und verwendete ihn zum Vorsteheramte; so übernahm Vitelleschi zweimal die Oberleitung des englischen Collegiums in Rom zu großem Segen der darin studirenden Jugend; hierauf leitete er zuerst das Collegium, sodann die Provinz von Neapel, zuletzt auch die römische Provinz, bis er in der 6. Generalcongregation im J. 1608 zum Assistenten für Italien gewählt ward. In allen diesen Aemtern genoß er wegen seiner vielen Tugenden das volle Vertrauen und die Liebe seiner Untergebenen; bereits hatte ihn die allgemeine Stimme zum Nachfolger des Pater Claudius bestimmt; wirklich wurde er nach dessen Tod in der 7. Generalversammlung als sechster Vorstand des ganzen Ordens (am 15. November 1615) erwählt. Fast dreißig Jahre lang leitete er in aller Weisheit die Gesellschaft Jesu, bis die sinkende Kraft ihm rieth, nach dem Beispiele des hl. Ignatius sich bei Lebzeiten einen Stellvertreter zu nehmen, dem er die Zügel der Leitung der ganzen Gesellschaft übergab. Diesen Act überlebte Vitelleschi nicht lange; wenige Monate später ergriff ihn ein heftiges Fieber, Vitelleschi empfing die hl. Sacramente der Kranken und gab unter den Gebeten und Thränen der Seinigen am 9. Februar 1645 seine ergebene Seele ihrem Schöpfer zurück, im 82. Lebensjahre. Wie beliebt Vitelleschi auch bei den übrigen Orden gewesen, beweist die außerordentliche Theilnahme der verschiedenen Ordensleute an seinem Leichenbegängnisse; kein Wunder, denn Allen war Mutius im Leben ein Engel des Rathes gewesen und eine Zuflucht für die Bedrängten. Vitelleschi besaß eine außerordentliche Klugheit, viel Geistesschärfe, ein bewunderungswürdiges Gedächtniß, eine ungemeine Anmuth der Sitten, so daß fürstliche Personen ihn gerne um sich sahen, und die Hausgenossen mit ungetheilter Achtung ihm entgegen kamen. Während seines Generalats wurden Ignatius und Xaverius heilig, Aloysius von Gonzaga, Franz Borgias und drei Japanesische Martyrer selig gesprochen. Das Andenken an das hundertjährige Bestehen der Gesellschaft

ließ er mit Genehmigung Papst Urbans VIII. durch eine große Kirchenfeier im ganzen Orden begehen, um Gott für die während dieses Zeitraumes genossenen Wohlthaten zu danken. In der Regierung der Gesellschaft wußte Vitelleschi zwei sonst selten sich beisammen befindende Stücke glücklich zu verbinden, ernstes Festhalten an der Ordenszucht und eine trostvolle Behandlung der Untergebenen, so daß die Strenge nicht in Härte, die Liebe nicht in weichliches Wesen ausartete. Die Armuth galt ihm als ein kostbarer Edelstein seiner Gesellschaft, dessen Glanz er durch nichts getrübt sehen wollte. Sein mildes Herz theilte das empfangene Almosen mit den Armen, öfter machte er Schulden, um ihnen Spenden reichen zu können. — Auf die Bewahrung der englischen Tugend der Reinigkeit hielt er mit der zartesten Wachsamkeit. In Speise und Trank war er so genügsam, daß er auch als General, so oft seine schwache Gesundheit nicht eine Ausnahme erforderte, stets an dem gemeinsamen Tische erschien. Er war Allen zugängig, selbst im größten Gedränge der Geschäfte. Einen nicht geringen Ruf genoß Vitelleschi als ausgezeichneter Kanzelredner, wobei ihm seine klare volltönende Stimme und sein würdiges Aeußere vortrefflich zu statten kamen. Seine erhabenen Eigenschaften beschreibt Andreas Victorelli bei Leo Allatius (in Apibus Urbanis) folgender Maßen: „In hoc placidissimi ingenii Viro mores candidos, vitam laudabiliter actam, humanitatem, pietatem, doctrinam, eloquentiam, variam multarum rerum cognitionem, et in rebus agendis solertiam agnoscas. Si in templis divina mysteria perorantem, hominesque a vitiis revocantem, et ad rerum coelestium amorem inflammantem audieris, alterum quasi Cyprianum, aut Bernardum, aut Chrysostomum te audire praestantissimae Societatis jure Praepositum existimabis.“ Der gottselige Pater schrieb mehrere paränetische Briefe an seine Ordensbrüder, worin er diesen viele heilsame Lehren ertheilt, insbesondere aber vor den Auswüchsen des Probabilismus (s. d. A.) warnt, so den Brief: „Ad Patres et Fratres Societatis de Oratione etc. 2. Januarii 1617.“ „Ad Superiores Societatis, 4. Januarii 1617.“ — „Ad Provinciales et Patres Congregationum Provincialium Societatis, 7. Martii 1619.“ (Diese Schriften waren zu Rom gesondert gedruckt, nachher aber erschienen sie zusammen in Antwerpen 1635 in 8.) Ferner: „Ad Patres et Fratres Societatis de anno saeculari Societatis, Romae 15. Novembris 1639.“ Endlich: „Oratio de Passione Domini in die Parasceues habita ad Greg. XIV. anno 1590. Romae 1641 in 12.“ — Cfr. Bibliothec. Scriptorum Societatis Jesu, auct. Nathan. Sotvello. Romae 1676. [Dür.]

Vitus, der hl. (davon der teutsche Name Veit und der italienische Guido), ein berühmter Martyrer. Die Acten bei den Bollandisten berichten über ihn Folgendes: Vitus war der Sohn eines vornehmen Sicilianers und schon als Knabe ein eifriger Christ. Sein heidnischer Vater Hylas und der Richter Valerianus suchten ihn vergebens durch Ueberredung und Mißhandlung von Christus abwendig zu machen. Sein Erzieher Modestus und seine Amme Crescentia flohen darauf mit ihm nach Lucanien in Unteritalien. Von da wurde er nach Rom geholt, um den besessenen Sohn (oder Tochter) des Kaisers Diocletian zu heilen. Nachdem dieß geschehen, suchte ihn der Kaiser durch Versprechungen zum Abfall zu bewegen; da der junge Vitus standhaft blieb, wurde er ins Feuer geworfen, blieb aber unverletzt; auch ein Löwe rührte ihn nicht an; er wurde endlich mit Modestus und Crescentia zu Tode gefoltert. Der dies natalis der drei hl. Martyrer ist im römischen Martyrologium der 15. Juni. Die Bollandisten vermuthen, es sei in diesen Acten die Geschichte zweier Martyrer mit Namen Vitus vermengt. Daraus erklärt sich auch, daß man an mehrern Orten die Reliquien des hl. Vitus haben will. Unter Pipin soll der Leib des hl. Vitus durch den Abt Fulrad aus Italien nach St. Denis und von da 836 durch den Abt Warin nach Corvey an der Weser gebracht worden sein, von wo aus sich die Verehrung des Heiligen vorzüglich im Norden ausbreitete. Ein Arm dieses hl. Leibes kam unter Kaiser

Heinrich I. durch den hl. Wenceslaus nach Prag; später (1355) kam durch Kaiser Carl IV. der Leib eines hl. Vitus von Pavia in die Prager Domkirche. Auch zu Salzburg und an einigen andern Orten hat man Reliquien des hl. Vitus und steht er in besonderer Verehrung. Der hl. Vitus gehört auch zu den sogenannten vierzehn Nothhelfern. [Reusch.]

Viventiolus wurde im J. 516 Bischof von Lyon (s. d. A.). Von seinen Werken ist allein übrig ein kurzer Brief an Avitus von Vienne (opera Aviti bei Migne, P. t. 59, p. 272); sodann das Bruchstück einer von ihm auf der Synode von Epaon (Epaunum) (517) gehaltenen Rede (in Labbei Conc. IV. 1559); endlich eine epistola tractoria an die Bischöfe seiner Provinz, daß sie zu der Synode von Epaon im J. 517 sich einfinden möchten (ap. Harduinum, conc. II. 1046, bei Migne, P. t. 67. p. 994). Vgl. Histoire litteraire de la France, t. III. p. 94.

Vives, J. Ludwig, berühmter Gelehrter und Humanist des 16. Jahrhunderts, war geboren zu Valentia in Spanien im J. 1492. Nachdem er in Valentia die Grammatik absolvirt hatte, ging er an die Hochschule nach Paris, um dort die Dialectik zu studiren. Es herrschte aber damals, wie überhaupt auf vielen Anstalten, so auch zu Paris noch die schlechteste Art von Scholastik. Diese war hauptsächlich unter den Händen der Nominalisten aus Occams (s. d. A.) Schule zu einem Gerippe dialectischer Spitzfindigkeiten zusammengeschrumpft und hatte sich des tieferen speculativen Gehaltes entledigt, der die Scholastik in ihrer Blüthezeit auszeichnete. Es waren 2 Lehrer des Vives in der Dialectik, Caspar Lax und Dullandus, welche zu dieser entarteten Philosophie sich bekannten. Bitter beklagt er sich später über die Weise seiner Lehrer, dann überhaupt über die Pariser Schule, so daß er sogar die Behauptung aufstellte, ein Vater müsse sich ein Gewissen daraus machen, seinen Sohn dorthin zu senden, wo man eine solche gemeinschädliche Lehre treibe, welcher leider auch manche Theologen, besonders Mönche, folgten, zu welchem Nachtheil der Seelen und der ganzen Religion, sei nicht zu sagen. Nichts, glauben sie, sei gut gesagt, was nicht in dieser schauderhaft barbarischen Ausdrucksweise abgefaßt war. Scheint dir nicht auch, ruft er zuletzt aus, daß die Schule von Paris nach dem achthundertsten Jahre ihres Alters in ihrer außerordentlichen Altersschwäche delirirt! (in Pseudo-Dialecticos, s. opp. omn. Valentiae 1782 tom. III. p. 54 sqq.). Die oppositionelle Richtung schlug er übrigens erst zu Löwen ein, wohin er sich von Paris aus begeben um die Humaniora zu studiren. Da erst wurde ihm klar, daß er einen Irrweg gegangen und seine Zeit und Mühe umsonst aufgewendet habe. Mit dem Eifer eines Bekehrten, aber auch mit der Einseitigkeit und vielfach mit der Oberflächlichkeit eines Humanisten schrieb er jetzt gegen die scholastische Wissenschaft, die er schwerlich in ihrer bessern Gestalt kannte. Neben der bereits angeführten Schrift in Pseudo-Dialecticos sollte besonders sein Werk „de causis corruptarum artium et tradendis disciplinis“ libri XX (zuerst Antverpiae apud Mich. Hillenium 1531, und sonst öfters) diesem Zweck der Bekämpfung dienen. Auch andere Erscheinungen im öffentlichen Leben jener Zeit bekämpfte er, wahrscheinlich weil er sie im Zusammenhang glaubte mit der Barbarei seiner scholastischen Gegner. So schrieb er, wohl als Anhang des letztgenannten Buchs „de corrupto jure civili“ (vgl. Antonius, Biblioth. Hispan. tom. I. d. A. Vives.). Da die eben mächtig aufstrebende Zeitrichtung dem Humanismus und der Opposition gegen die alte Lehrweise außerordentlich günstig war, so fand Vives natürlich auch darin den größten Beifall. Daß er aber auch hier sich zu sehr von der Einseitigkeit des Humanismus einnehmen ließ, und das Gute der alten Lehrweise mit dem Schlechten zusammen in Bausch und Bogen verurtheilte, darüber spricht sich ein competenter Richter in diesen Dingen, Melchior Canus (loci theol. lib. X. ad finem) aus. Ich kann es durchaus nicht billigen, schreibt er, daß Ludwig Vives das ganze römische Recht und seine Geltung brechen will. Dieser Mann geht hie und

da zu weit, wenn er die verdorbene Lehrweise verfolgt. Nicht bloß neu eingeführte Irrthümer, die entweder eingeschlichen oder offen eingedrungen sind, erlaubt er sich zu verdammen, sondern auch die recipirten Aussprüche der Alten verwirft er, immer zwar mit dem größten Aufwand von Worten, aber oft mit außerordentlich geringer Beweiskraft. Es wäre besser gewesen, fährt Canus fort, wenn er in seiner Schrift de causis corruptarum artium nicht bloß die Ursachen dieser beklagenswerthen Erscheinung dargestellt, was ihm allerdings gelungen, sondern auch selbst einen Versuch der Wiederherstellung gemacht hätte, was er nicht gethan. So Canus. Wir haben in seinen Worten eine Charakteristik, die mehr oder weniger die ganze Zeitrichtung trifft, der Vives angehörte. Bald knüpfte Vives wissenschaftliche Verbindungen an nach mehren Seiten hin mit berühmten Gelehrten. So mit Thomas Morus, J. Vergara, Budäus, besonders aber mit Erasmus. Auf dessen Rath gab er das Werk des hl. Augustin de civitate Dei heraus (de civit. Dei libri XXII ad priscae venerandaeque vetustatis exemplaria collati, eruditissimisque insuper commentariis illustrati. Basileae ap. Froben. 1522 und später öfters). Dieses Werk verwickelte ihn in Unannehmlichkeiten mit den Doctoren von Löwen, welche wegen mancher allzufreien aber auch, soweit sie die frühern Commentatoren des Buches besprach, allzuschroffen und harten Aeußerungen die Edition censurirten. Vives hatte sie Heinrich VIII. von England gewidmet, und diese Dedication erwarb ihm in dem Fürsten einen großen Gönner. Von ihm gerufen begab sich Vives an den englischen Hof, wo ihm sogar der Unterricht von Heinrichs Tochter, Maria, der nachmaligen katholischen Königin, anvertraut wurde. Oftmals soll der König mit seiner Gemahlin selbst nach Oxford gekommen sein, um dem Vortrag des Vives anzuwohnen. Als aber der despotische Fürst seine Ehe mit Catharina von Aragonien auflösen wollte, sollte auch Vives beistimmen. Denn Heinrich legte großen Werth auf die Beistimmung von Männern, die einen berühmten Namen sich erworben hatten. Vives, der diese Beistimmung mit seinem Gewissen nicht vereinigen konnte, verließ deßhalb den Hof und ging nach Brügge in Belgien, wo er jetzt seinen dauernden Aufenthalt aufschlug. Er unterließ jedoch nicht, seinen ehemaligen Gönner und Fürsten in den dringendsten Worten von seinem Vorhaben einer Ehescheidung abzumahnen. Nicht von der Belästigung seines Gewissens, über die er allein dem höchsten Richter werde Rechenschaft geben müssen, wolle er reden, sondern ihm nur die drohenden Zerwürfnisse in seinem Reiche, die Kriege nach Außen, die Verwirrung der Christenheit, die daraus folgen werde, zu Gemüthe führen. Der Brief ist im tom. VII. seiner gesammelten Werke enthalten. Vives starb den 6. Mai 1540. Man kann die ausgebreitete Gelehrsamkeit des Vives, seine Verdienste um eine Reformation des wissenschaftlichen Lehrvortrags, seine wissenschaftliche Selbstständigkeit, die neue Bahnen suchte, nicht in Abrede ziehen. Dagegen ist seine Darstellungsweise zuweilen hart und trocken, sein Urtheil nicht immer gründlich und unparteiisch genug. Unter seinen Schriften muß noch hervorgehoben werden sein Werk: „de veritate fidei christianae libri V.“ (1. de homine et Deo. 2. de Jesu Christo, de Trinitate. 3. Dialogus inter Christianum et Judaeum. 4. dial. inter Christianum et Alfaquium (Muhammedanum). Es ist sein letztes am fleißigsten gearbeitetes Werk. Er hatte im Sinne gehabt, dasselbe dem Vorsteher der Christenheit zu weihen, dessen Urtheil sein Inhalt unterstellt werden müsse. Da ihn aber der Tod überraschte, so führte seine Wittwe des Verstorbenen Wunsch aus und widmete Paul III. die Schrift. Lucas Osiander in eccles. hist. epitome cent. XVI. lib. 2. cap. 50. stellte die Behauptung auf, Vives hätte zur protestantischen Lehre geneigt, was durch seine Schriften nicht nur nicht bestätigt, sondern widerlegt wird. War er auch ein Gegner der scholastischen Lehrweise, so wollte er doch zur katholischen Kirche halten, als deren frommen Sohn er sich auch in seinen Schriften zeigt. So haben wir z. B. von ihm:

preces et meditatt. diurnae, in Psalmos Pönitentiales meditatt. septem, Virginis Dei Matris ovatio. Die Darstellung seiner philosophischen Ansichten verläuft in durchgängiger Polemik gegen die scholastische Dialectik und wendet sich sogar gegen Aristoteles. Sie hat wohl keine tiefere Bedeutung als die nur dem Neuen bahnbrechende Polemik des Humanismus überhaupt. Er dringt hauptsächlich auf eine einfachere gemeinverständliche Darstellung des Philosophischen. Vergl. Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, Thl. V. S. 438. Antonius, Biblioth. hispan. Romae 1672. tom. I. p. 553. Seine gesammelten Werke erschienen 1782 zu Valentia unter dem Titel: „Jo. Ludov. Vives Valentini opp. omnia distributa et ordin. a Gregorio Majansio," auf Kosten des Erzbischofs Francisco Fabian et Fuero. tomi VIII in 4. [Kerker.]

Vizdom, s. Mensa capitularis.

Vocafoti, s. Fraticellen.

Vogtei, s. Kirchenvogt und Jura circa sacra.

Völkerwanderung nennt man jenen Zeitpunct der Geschichte, in welchem die langdauernden Wander- und Eroberungszüge vieler, besonders germanischer Völkerschaften seit dem Vordringen hunnischer Horden (374 n. Chr.) die allmälige Zertrümmerung des römischen Weltreiches, Ansiedelung germanischer Stämme in den Provinzen, den Sieg der christkatholischen Roma über Romanen und Germanen und endlich die Ausbildung der mittelalterlichen Staatenordnung des Abendlandes herbeiführen und veranlassen halfen. Die Völkerwanderung begann lange vor Cäsars Zeit und dauerte über ein halbes Jahrtausend, denn keltische Stämme wurden durch nachrückende Germanen vorwärts gedrängt, das Erscheinen der letztern in römischen Ländern spricht um so eher für große Wanderungen, weil sich die von Italien weit entfernten und häufig gewechselten alten Wohnsitze der Gothen, Alanen, Vandalen, Sueven, Burgunder, Longobarden, Sachsen und Franken mit ziemlicher Genauigkeit ermitteln lassen und weil Wanderungen mit Weib und Kind, Hab und Gut, womit schon die Cimbern und Teutonen erschienen, nicht wohl durch einzelne Germanenhäuptlinge veranlaßte Geleitschaften (Comitate) thatkräftiger junger Leute genannt werden können, zumal die Sehnsucht nach neuen festen Wohnsitzen vielfach als Hauptmotiv der Wanderungen frühzeitig ausgesprochen wurde. Mag man die Ursache derselben in einem Weltgesetze finden, laut welchem der Gang der Geschichte mit der Sonne von Osten nach Westen geht, die Meeresküsten Europas aber die Richtung nach Südwesten gegen das römische Weltreich bedingten und die äußere Veranlassung in dem Umstande, daß den Germanen sehr frühzeitig nicht stammverwandte und feindselige Horden aus Asien nachdrangen und jene aus dem nordöstlichen Europa gegen das baltische und teutsche Meer sowie gegen die Donau und den Rhein trieben — soviel scheint gewiß, daß sowohl die Beschaffenheit Urgermaniens vor freiwilliger Ansiedelung darin abschrecken mußte, sowie daß der Charakter und die Culturstufe der Urgermanen einem selbstgewählten räuberischen Nomadenleben stark widersprechen. Ein arger Widerspruch, auf den neuestens J. Bumüller in seiner Weltgeschichte (Theil I. S. 378) aufmerksam machte, unterliegt auch der oft gehörten Behauptung, das Römerreich sei durch einen lange dauernden Nationalkrieg der teutschen Stämme zumeist zertrümmert worden. Wir kommen am Schlusse auf diese ganz und gar unhaltbare und häufig aus irreligiösen Gründen oder übertriebener Nationalitätsschwindelei gehegte Ansicht zurück und bemerken hier nur, daß vor dem Falle der heidnischen Roma gar keine und vor Carl d. Gr. wenig Spur von einer einheitlichen teutschen Nation aufzutreiben ist, und daß gerade aus der Zersplitterung der Germanen in viele einzelne Völkerschaften die vereinzelten Unternehmungen derselben gegen Rom, aus dieser Vereinzelung aber die lange Dauer des Kampfes germanischer Stämme gegen Rom sich zumeist erklären. Christum als den lebendigen Mittelpunct der ganzen Geschichte betrachtend

und festhaltend, sehen wir mit Seiner Erscheinung die Odyssee der gottentfremdeten Menschheit nach dem Ithaka des wahren Glaubens im Beginnen, in der gleichzeitig größten Ausdehnung des Römerreiches über 3 Erdtheile und in der Centralisationssucht römischer Cäsaren das mächtigste Mittel für leichtere und rasche Verbreitung des Christenglaubens, für die innere Entwicklung und den äußern Sieg der katholischen Kirche, endlich in der Völkerwanderung den Gott der Gerechtigkeit, welcher die Unverbesserlichen den Folgen ihres Verderbnisses überließ, die Besserungsfähigen züchtigte und läuterte und nicht minder den Gott der Liebe, welcher die rohe Selbstsucht der nach neuen und schönen Wohnsitzen, nach Eroberung und Beute lüsternen, durch Ueberschwemmung, Hunger und Seuchen erschreckte, die durch Eifersucht der Führer und innere Kriege bewegten Barbaren für höhere Zwecke thätig zu sein zwang und denselben, durch die Hunnen zumeist, das nächste Ziel ihrer Bestimmung anwies, nachdem im ehemaligen Römerreich die Vorbedingung eines aus den Ruinen der alten Welt sich herausgebärenden neuen Völkerlebens — die Kirche — sich soweit entwickelt hatte, als dieß bei der unrettbaren Fäulniß der römischen Welt möglich und für die noch vorherrschend in die Aeußerlichkeit des Lebens versenkten germanischen Stämme nothwendig war. Mangel an Nachrichten läßt die frühesten Sitze, ältesten Wanderungen und Eroberungszüge der Kelten, Germanen und Skythen in ein bisher unentwirrtes Dunkel gehüllt. Lange bezeichneten die Alten mit dem Namen der Germanen und Skythen die Völker des nördlichen und östlichen Europa, später hießen Germanen alle Völkerstämme, welche nördlich vom Rheine bis zu den Karpathen und der Weichsel, vom baltischen und teutschen Meere bis zur Donau und zum Kalemberg (mons Cetius) in beständiger Unruhe sich hin und herbewegten. Hinsichtlich der einzelnen Stämme der Germanen herrscht aber eine um so größere Verwirrung, je mehr Schicksal und Wohnorte derselben wechselten, je weniger die Römer über Rhein und Donau vorzudringen vermochten und von der Gewohnheit abließen, schwachen und besiegten Völkern die Namen der Stärkern und Herrschenden beizulegen. — Von Cäsars Zeit an bildet die Geschichte der Cäsaren eine immer weniger unterbrochene und ermüdende Reihe von Kämpfen gegen die Gränzvölkerschaften und in den Germanen ahnte Tacitus die Vollstrecker des Todes der ebenso kranken als verbrecherischen Roma und das Volk der Zukunft. Noch machte Trajan Dacien mit seinen von den Persern abstammenden Einwohnern, aus denen durch Vermischung mit römischen Soldaten die noch heute auf solchen Ursprung stolzen Wlachen (Walachen) hervorgingen, zur römischen Provinz, allein es war die letzte Eroberung, mit Mark Aurel (161—180), der bereits Barbaren der Gränze in römischen Solddienst aufnahm und im Feldlager bei Wien (Vindobona) starb, war das beatissimum saeculum, das Abendroth der heidnisch-römischen Herrlichkeit vorüber und fortan begannen die Geschicke ernster zu drängen. Während die von Tacitus nicht erwähnten Sueven (Svenones, Schweifende, früher am baltischen Meere, dann an der Oder hausend und allmählig mit andern Stämmen sich vermengend und umherschweifend) und Alemannen (d. h. Waffenbund von allerlei Männern germanischer und keltischer Abkunft, namentlich der Bojer, Rhätier, Ubier und Tenkterer) die römischen Legionen beschäftigten, erstand im Morgenlande 226 n. Chr. Neupersien durch Sassans Sohn Artaxerxes, welcher von Rom alle Provinzen forderte, die zu Darius Hystaspes Zeit Persien angehörten und dessen Geschlecht bis zum Auftreten Mohammeds im Osten der gefährlichste Feind römischer Herrschaft blieb. Nachdem Caracalla und Maximin nicht unrühmlich gegen die Alemannen gekämpft, trat seit 250 an der Donau ein weit mächtigerer Feind auf, nämlich die Gothen, welche, aus Scandinavien und von beiden Ufern des baltischen Meeres kommend, zu Antonins Zeit im heutigen Preußen weilend und die Abtheilung in Ostrogothen oder Ostgothen und Visigothen oder Westgothen beibehaltend, vom Lande der Altskythen

zwischen Dniepr und Don, wohin ihnen die Gepiden (Faulen) vom baltischen Meere aus folgten, zur Donau drangen und in Dacien einfielen. Gegen sie verliert Kaiser Decius 250 n. Chr. in mörderischer Schlacht das Leben, und während Valerian gegen den bis an die kleinasiatischen Küsten dringenden Schabur (Sapor) von Persien Schlachten und 260 n. Chr. sogar die eigene Freiheit einbüßt, stürmen die Gothen verheerend und plündernd durch Griechenland bis zu den Inseln des Archipels, rufen die rebellischen, seit langem vielfach mit Barbaren vermischten Legionen ihre Feldherrn in den Provinzen (der gräcisirende Trebellius Pollio nannte dieselben die 30 Tyrannen, obwohl es historisch nur 19 waren) zu Kaisern aus, unternehmen die Franken (wahrscheinlich die Istävonen des Tacitus, die nach Armins Zeit in 2 Bündnisse sich theilten, nämlich in das der Salier, wozu die Cherusker und in das der Ripuarier, wozu die Brukterer, Chatten, Chamaven u. A. gehörten) einen Raubzug nach Spanien und Mauritanien und während Galienus am Rheine nicht unglücklich kriegt und die unter Mailands Mauern erschienenen Gothen vertreibt, gelangt das römische Reich immer mehr zu Zuständen, welche sich mit denen Teutschlands zur Zeit des 30jährigen Krieges vielfach vergleichen lassen. Claudius (268—270) muß die Gothen und Gepiden abermals aus Italien treiben, worauf sie bis zum Pontus Euxinus schweifen und auf der Rückkehr Griechenland und namentlich Athen abermals schrecklich heimsuchen. Aurelian überläßt denselben die letzte römische Eroberung, Dacien, nimmt ganze Schaaren in römischen Solddienst auf, treibt die Alemannen und Franken zurück, welche das Land zwischen Donau und Po verheerten und die Römer veranlaßten, ihre ewige Stadt mit einer Mauer zu umgürten, besiegt in Gallien den Usurpatoren Tetricus, im Morgenlande Longins amazonenartige Schülerin, Zenobia von Palmyra, und feiert einen zu rechtfertigenden Triumph als restitutor orbis. Während die Franken ihren von Zosimus überlieferten fast unglaublichen Seeräuberzug an das schwarze Meer ausführen, reinigt Probus (276—282) die Donauländer von Barbaren, unter denen neben Gothen, Gepiden u. A. die Burgundionen erscheinen, ausgezeichnet durch hohen Wuchs und Bildungsfähigkeit, von Plinius Brüder der Vandalen genannt, einst zwischen Oder und Weichsel hausend, dann von den Gepiden gedrängt zu Nachbarn der Alemannen werdend, mit denen sie um bestimmter Gebiete und Salzquellen willen beständig im Kampf lagen und vielleicht durch das Vordrängen derselben in die Nähe der Donauufer getrieben wurden. Nachdem Probus auch die Provinzen Kleinasiens von Barbaren gesäubert, beruhigte er die empörten Gallier und Alemannen, bringt letztern den Weinstock und kommt durch seine Soldaten um, weil dieselben trotz aller Gefahr des Reiches an keinen Verschanzungen arbeiten wollten. Carus kämpft gegen Gothen, Sarmaten und Perser (laut Zosimus gegen *Οὖννοι*, Hunnen) und wird 283 vom Blitze erschlagen, unter Diocletian aber wurde das Reich von allen Seiten angegriffen, zur See von Karausius mit seinen Sachsen und Franken, welche Brittanien, Batavien und alles Land bis zur Schelde 289 wegnahmen, in Gallien durch die ob der wachsenden Steuerlast und Unsicherheit verzweifelnden Bauern (bagaudes), am Oberrhein fortwährend durch die Alemannen, in den Donauländern durch die alten Feinde wie im Morgenlande durch die Perser. Vom Taurus und Kaukasus stürzten die wilden Bergvölker in die Ebenen herab, in Africa mußte Diocletian die Nasamonen vernichten und den Nubiern 7 Tagreisen Landes im Norden der Nilfälle abtreten, um die Gränzen vor den Einfällen der furchtbaren Blemmyer besser zu schützen und als er Mitregenten ernannte und die Weltstadt Rom gleichsam in die 4 neuen Residenzstädte Trier, Mailand, Sirmium und Nicomedien zersplitterte, so half diese Maßregel für den Augenblick, doch vermehrte sie die Abgaben der Bürger ins Ungeheure und es lag darin das Geständniß, daß Rom aufgehört habe, der lebendige Mittelpunct der heidnischen Welt zu sein. In

langer Ruhe hatte sich die früher von schlechten Kaisern aus Zerstörungswuth und Blutdurst, von guten aus Grundsatz oder Mißkennung verfolgte Kirche innerlich entwickelt und äußerlich erweitert, doch Eusebius klagte bereits über hereinbrechendes Sittenverderbniß der Christen, deren Glauben bereits hochgestellte Männer bekannten. Diocletians ebenso unerwartete als heftige Verfolgung züchtigte und verklärte Tausende, stärkte Zahllose für den durch Constantin herannahenden Sieg und läuterte sie für den Kampf gegen die in Nichts als im Katholikenhasse einigen Circumcellionen, Arianer, Donatisten, Gnostiker, Manichäer, Montanisten, Antitrinitarier und andern Ketzer, deren Ketzereien die neuere Wissenschaft, mehr oder minder hinter hochtrabenden Redensarten verschanzt, auftischt und auftischen wird und muß, so lange die Sünde des Menschen Erkenntniß trübt. Der letzten Verfolgung folgte die erste Anerkennung des Christenthums auf dem Fuße, indem Constantin 313 durch das Edict von Mailand den Christen Religionsfreiheit gewährte, dadurch den 318 Bischöfen des Concils von Nicäa 325 die legale Verwerfung des Arianismus, dessen Sieg der Geschichte der Christenheit und Menschheit leicht voraussichtlich eine ganz andere und schlimme Gestaltung gegeben haben würde, ermöglichte und die Lehre Jesu Christi als Staatsreligion immer mehr zur Herrschaft brachte. Durch den Bau Constantinopels sank das Babel der Römerwelt vollends zur Provincialstadt, Italien, die Furcht oder Sehnsucht der Völker, schon durch seine natürliche Lage bestimmt, die Welt zu beherrschen oder von aller Welt beherrscht und angegriffen zu werden, seit der neuen Reichseintheilung (338) von der ersten Provinz des heidnischen Weltreiches zur letzten herab, während die Erinnerungen der Völker die Wiedergeburt einer christlichen und deßhalb ewigen Roma mächtig erleichterten und Italien das Ziel der Sehnsucht der Völker blieb. — Um 340 muß Constans den Franken Holland, Belgien und das nördliche Gallien überlassen, gegen Schabur II. (310—379) erringt Constantius in 9 großen Schlachten keinen Vortheil und was Julian der Abtrünnige 357 bei Straßburg erkämpft, wiegt bei weitem das Unheil nicht auf, das er im Innern des Reiches durch den thörichten Versuch stiftet, die taub und stumm gewordenen Heidengötter zu verjüngen und die Christen durch die schärfste und eindringlichste aller Waffen, durch Spott, zu besiegen. Der Rachekrieg gegen Schabur II. bringt Julian selbst den Tod (363), den Persern bleibendes Uebergewicht im Morgenlande, dem Bettelstolz der heidnischen Römer aber eine tödtliche Wunde, indem Jovian, der Wiederhersteller des Christenthums als Staatsreligion, zum erstenmal durch rechtsgültigen Vertrag 5 römische Provinzen jenseits des Tigris den ebenso unbesiegbaren als unerbittlichen Sassaniden abtreten muß. Unter Valentinian I. verwüstet Firmus Africa, die Alemannen und Franken, zu denen sich bereits die Burgundionen gesellt, schalten nach Barbarenweise in Gallien und die römischen Brittanier werden fortwährend durch menschenfleischfressende Pikten und Skoten geängstiget. Die Gothen aber verlassen unter ihrem alten Heldenkönig Hermanarich mit unterworfenen Völkern (darunter die Quaden, ein südteutsches Volk, im heutigen Oestreich und Oberungarn von der Donau bis zum Fuße der Karpathen hausend; die Sarmaten, welche Herodot von den Skythen und Amazonen, die neueste Forschung von den Hunnen abstammen läßt und welche 81 n. Chr. ihre Stammväter vernichtet und am Don sich angesiedelt haben sollen) ihre Sitze und dringen gegen die Donau als Vorboten der Hunnen, mit deren gespensterhaften Erscheinung unter König Balamir 375 nach gewöhnlicher Annahme die eigentliche Völkerwanderung beginnt. Die Beschreibungen der scheußlichen Gestalt und des rohen Lebens der hunnischen Reiterhorden, welche 374 über die Wolga drangen und gleich einer Windsbraut alle Völker, die ihnen auf dem Wege begegneten, niederschlugen, mit sich fort rissen oder vor sich her jagten, lassen sich als allbekannte Dinge füglich voraussetzen; dagegen herrscht über Abstammung der Hunnen sowie über nähere Veranlassung ihres Zuges ein

desto größeres Dunkel, welches die neueste Forschung, deren Ergebnisse Cäsar Cantu in seiner allgemeinen Geschichte zusammenfaßt, aufzuhellen bemüht ist. Gemeiniglich hält man seit de Guignes die Hunnen für einen Nomadenstamm mongolischer Abkunft, für die Hiong=nu, Chiung=nu oder Yun=po, welche Herren Ostasiens geworden, dann Einfälle in China machten, von den Chinesen jedoch geschlagen und vom Amur gegen Westen gedrängt wurden, so daß die Yun=po um 348 n. Chr. spurlos von der chinesischen Gränze verschwunden sind. Alsdann findet man Hiongnu's, welche in zwei Heerhaufen als Enthaliten (Hajathaliten) südwestlich vom Oxus und als Hunnen nordwestlich von der Wolga hausen, doch über die Zeit ihres Aufenthaltes in diesen Gegenden ist man nicht einig, indem die Einen die Hiong=nus ihre Herrschaft in Asien 207 vor bis 93 n. Chr. einbüßen und fortziehen, die Andern dagegen sie erst kurz vor ihrem Wolgaübergang (374) aus dem Innern Asiens hervorbrechen lassen. Die Neuesten aber halten die Hunnen für Angehörige des finnischen oder uralischen Volksstammes, welcher, frühzeitig aus Asien kommend, mit andern Völkerschaften sich vermischend neue bildete und sich allmählig verschönerte, theilweise bis zur Donau und dem schwarzen Meere vordrang und noch jetzt das nordöstliche Europa und nordwestliche Asien bewohnt. Die Hunnen wären so unter der allgemeinen Bezeichnung der Skythen (Sarmaten?) den Römern lange vor 375 bekannt und furchtbar gewesen und die Stammväter der heutigen Slaven. Solche Ansicht wird durch annehmbare Gründe, namentlich durch Zeugnisse gleichzeitiger Schriftsteller und durch die Beobachtung unterstützt, daß hunnische Eigennamen sich durch das heutige Ungarische (z. B. Attila von alzel = Stahl oder von alta, das in vielen asiatischen Sprachen vorkomme und Vater, Richter, Oberhaupt, König bezeichne) erklären lassen. 375 n. Chr. schlugen die Hunnen unter Balamir am Ural und kaspischen Meere die Alanen (nach Klaproth = assi, Osseten, Nachkommen der alten Meder, zumeist jenseits des Don hausend, dann sich zerstreuend und vielfach im römischen Sold erscheinend) und stürzten sich mit diesen vereint auf die Gothen, von denen Viele bereits Christen geworden waren, wie denn schon 325 am Concil von Nicäa ein gothischer Metropolit Antheil nahm und die Acten mit: Theophilus Bosphoritanus, unterzeichnete. Glaubenszwiespalt mag ihre Widerstandskraft gegen die Hunnen geschwächt und die Theilung in Ost= und Westgothen in eine solche zwischen Heiden und Christen verwandelt haben. Hermanarich, der 110jährige Heldenkönig, welcher 12 Nationen, unter diesen die tapfern Heruler am schwarzen Meer, die Veneter im heutigen Polen und die Esthen am baltischen Meere unterworfen, vom baltischen Meere und Don bis zur Donau und Theiß geherrscht und dem Christenglauben sich niemals unterworfen hatte, stürzte sich verzweifelnd in sein Schwert, sein Nachfolger Vithimer fiel bei Erac gegen die Hunnen, die Ostgothen zerstreuten sich, die therwingischen, deren Führer Athanarich die Neuchristen seines Volkes verbrannt haben soll, flohen in die Karpathen. Die Westgothen dagegen unter ihrem bereits getauften Führer Fritiger flohen vor den Hunnen über die Donau, baten den weströmischen Kaiser durch ihren Bischof Ulphilas um Aufenthalt und gelobten um den Preis Thraciens und Mösiens die Donaugränze zu schützen. Valens nimmt so 200,000 streitbare Männer im Reiche auf und erkauft den Frieden vom Hunnenkönig um einen Jahreszins von 19 Pfund Goldes (20,000 Fr.), welchen die Nachfolger stets erhöhen. Der Geiz römischer Statthalter bringt die hungernden Gothen auf, Lebensgefahr droht Fritigern, dieser verbindet sich mit Alatheus, dem Vormund des ostgothischen Königs Viderich, beide schlagen 377 die römischen Feldherrn in Kleinscythien und 378 verliert Valens, der von Persern und Aegyptern Frieden erbettelte, gegen die Gothen bei Adrianopel Schlacht und Leben. Raubend und verwüstend dringen sie bis in den Peloponnes, doch lösen sich die Uneinigen bald in einzelne Haufen auf, nach Fritigers Tod schließt Theodosius, der Cincinatus

der altersschwachen Roma, mit dem ehrgeizigen Athanarich Frieden, nachdem er den Fürsten der Amaler für sich gewonnen, lockt sie in Colonien, so daß die Christianisirung der Westgothen in Mösien und Thracien, die der Ostgothen in Lydien und Phrygien vollendet wird und nimmt 40,000 in seinen Sold. Nachdem Theodosius seine Thronmitbewerber, unter denen der Franke Arbogast, früher Heermeister und comes in römischem Dienst, hervorragt, bezwungen hat, wird er 394 n. Chr. zum letzten Alleinherrscher des römischen Reiches, dessen Tugenden und blühendes Alter zu den schönsten Hoffnungen berechtigen, vollendet den Sieg des Christenthums, stirbt jedoch schon im 4. Monat der Alleinherrschaft (Jänner 395), und getheilt kommt Ostrom an Arkadius, welcher sich von dem heuchlerischen, ränkevollen Rufinus aus Elusa in der heutigen Gascogne leiten läßt, Westrom aber an den stets kindisch bleibenden Honorius, der am Vandalen Stilicho, einem alten talentvollen Waffengefährten des Theodosius, seine beste Stütze findet. Die Eifersucht beider Minister aber bringt unermeßliches Unglück über das gottverlassene Römerreich, für welches selbst Siege und anscheinend vortheilhafte Verträge zu ebensovielen Niederlagen werden. Alarich, ein Gothe aus dem Geschlechte der Balthen, Führer gothischer Hilfstruppen, läßt sich durch Rufin und die Sclavenseele Eutropius zum Treubruch verleiten, plündert ungestraft Thracien, Pannonien, Macedonien und Griechenland bis zum Vorgebirge Tänarum, gewinnt von Arkadius die verheerten Provinzen und 4 wichtige Waffenplätze, läßt sich von Rufinus bewegen als Westgothenkönig gegen Italien zu ziehen und dringt 403 bis zum Po vor. Der in Asti (Asta Pompeji) von Alarich eingeschlossene Honorius soll sich nach den Einen durch ein Jahrgeld gerettet haben, nach Andern aber eilte Stilicho mit einem mühsam zusammengerafften Heere herbei, schlug den Alarich bei Pollentia und Verona, ließ seinen armseligen Herrn einen Triumph feiern und gleichzeitig Rom stärker befestigen, zumal der ganze Norden in Bewegung war. Schon 406 stürmte der teutsche Herzog Radagais (Rüdiger) mit 400,000 Vandalen, berittenen Alanen, Sueven, Burgundionen, gothischen und asiatischen Abenteurern nach Italien in 3 Heerhaufen, die Römer bringen kaum 30—40,000 Mann zusammen, werden jedoch von Hunnen unterstützt, Radagais muß sich mit einer Schaar auf den wasserleeren Höhen von Fiesole (Faesulae) gefangen geben, wird enthauptet und durch seine Leute der Preis der Sclaven so wohlfeil, daß man mehrere um ein Goldstück bekommt. Doch in die von Truppen entblößten Provinzen strömen Vandalen (deren verlassene Wohnsitze in Teutschland die Veneti, Wenden, eingenommen) Sueven, Alemannen und Burgunder und während in Gallien die Reste der Schaaren des Radagais sich mit den Franken herumschlagen und Brittanien empört ist, dringt Alarich 408 vor, welchem seine 4000 Goldgulden Tribut für Vertheidigung der Gränzen Italiens nicht ausbezahlt worden, gleichzeitig macht Honorius den Stilicho zum „Wallenstein der alten Welt" und läßt ihn umbringen, wodurch er viele Bundesgenossen sich entfremdet, und 409 erkauft Rom von Alarich Schonung für 30,000 Pfund Silber, 4000 Stück Seide, 3000 Stück Purpur, und 3000 Pfund Pfeffer. Honorius will hinter den festen Mauern Ravennas von weitern Vertragsvorschlägen nichts hören, Alarich macht den Stadtpräfecten Attalus zum Gegenkaiser und wirft ihn argwöhnisch wiederum weg, dann bricht er mit seinen Horden, darunter mit 40,000 in Rom befreiten Barbaren, welche gegen ihre frühern Herren Rache dürsteten, abermals gegen die Weltstadt. Dieselbe hatte damals $6\frac{1}{2}$ Stunden im Umfang und in 46,602 Privathäusern, 1780 riesengroßen Palästen und 480 Quartieren lebten nach der mäßigsten Schätzung $3\frac{1}{2}$ Millionen Menschen, worunter einige tausend Reiche und Wohlhabende, der Rest Proletarier und Sclaven, denen vom alten Römergeiste höchstens ein lächerlich gewordenes Pathos geblieben. 410 wurde Rom, das seit 624 Jahren keinen Feind vor seinen Thoren gesehen, von Alarich und dessen Schwager Athaulf, der

ihm neue gothische und hunnische Schaaren zugeführt, mit Sturm genommen, 6 Tage mit allen Gräueln der Verwüstung erfüllt und nur der Vatican und einige Kirchen als geheiligte Asyle verschont. Dann lagern sich die Eroberer gemächlich im schönen Unteritalien und verlieren 412 bei Cosenza Alarich, ihren Häuptling. Sein Nachfolger Athaulf (Adolph) gewährt Frieden, besetzt das Land zu beiden Seiten der Pyrenäen, heirathet die Galla Placidia, Theodosius' Tochter, und nachdem er 415 gemeuchelt worden, vollendet Wallia bis 419 die Gründung des westgothischen Reiches mit der Hauptstadt Tolosa (Toulouse). Honorius, welchem Spanien, Gallien und Germanien thatsächlich ganz, rechtmäßig theilweise verloren ging, starb 423, Valentinian III. gibt Brittanien auf, wo die gegen Pikten und Skoten zu Hilfe gerufenen Angelsachsen unter Hengist und Horsa bleiben und mehrere Reiche gründen, und erkauft Frieden von den Hunnen, welche nur durch die Pest von Constantinopel zurück getrieben worden, um ein Jahrgeld von 350 Pfund Goldes (370,000 Fr.). Schon 409 hatten die Empörer Maxentius und Gerontius Vandalen, Alanen und Sueven aus Gallien nach Spanien gerufen, 428 rief der zur Empörung gedrängte und vom hl. Augustin vergeblich gewarnte Statthalter Bonifacius den Genserich (Geiserich), König der Vandalen und Alanen aus Spanien nach Africa, woraus sich dieser weder durch Güte noch durch Gewalt wiederum vertreiben läßt, sondern als bewußte Geisel der verkommenen africanischen Christen bleibt, das vandalische Reich gründet und einen Seeräuberstaat daraus macht, der bald allen Küsten des Mittelmeeres furchtbar wird. Während so Rom seine uralte Korn- und Schatzkammer verliert und aus den Mauern des neuen Carthago die Nemesis der ehemals zerstörten Nebenbuhlerin gegen sich anstürmen sieht, wird der Friede von den Hunnen jährlich um größere und schwerere Opfer erkauft, denn an ihrer Spitze steht der furchtbare Attila, der Etzel des teutschen Heldenliedes, welcher keinen andern Herrscher neben sich duldet, deßhalb seinen Mitregenten Bleda erschlägt, das vergrabene Schwert des Kriegsgottes wiederum findet und thatsächlich zu sein dürstet, was er mit barbarischer Selbstgefälligkeit sich selbst nennt, nämlich der Hammer oder die Geisel der Welt. In einem hölzernen Dorfe wahrscheinlich in der Nähe von Austerlitz hausend, seine wilden Horden in den Ebenen der Donau und Theiß um sich lagernd, muß ihm der schwache Theodosius II., welchen er seinen Sclaven nennt, ein Jahrgeld von 700 Pfund Goldes zahlen und den Barbaren ringsum, welche Attila zuerst unterworfen, freien Handel an der Donau gewähren. Ein Zug nach Persien macht die Hunnen zu Herren aller Völker vom baltischen bis zum schwarzen Meere, nach der Rückkehr reizt Genserich, der das gute Einverständniß zwischen Valentinian III. und Theodosius II. mit Grund fürchtet, den Attila zum Einfalle ins oströmische Reich. Nach 3 furchtbaren Schlachten steht er 447 vor Constantinopel, welches zugleich durch ein alle Küsten des Mittelmeeres erschütterndes und mondenlang dauerndes Erdbeben verwüstet wird. Abtretung der Donauländer im Umkreise von 15 Tagreisen, 5000 Pfund Goldes Kriegskosten, 1000 Pfund Goldes als Jahrestribut, Auslieferung aller hunnischen Kriegsgefangenen und Flüchtlinge, d. h. völlige Schutzlosigkeit des der eigenen Kraft entbehrenden Reiches, fristen Ostrom und dessen Hauptstadt den Bestand. Nur die thracische Stadt Agimuntium fühlte das Ehrlose eines solchen Vertrages so lebhaft, daß sie sich tollkühn oder heroisch dem Welteroberer widersetzte und von diesem einen besondern Vertrag erhielt, welchen er nicht verletzte, während seine Golderpresser von Zeit zu Zeit in den Straßen Constantinopels zu sehen waren. 450 stirbt Theodosius, mit Pulcheria steht zum erstenmal auch dem Geschlechte nach ein Weib auf dem Throne der Cäsaren, sie wählt den Marcian zum Gatten und Gehilfen und dieser, pochend auf die durch Aëtius und dessen 60,000 hunnische Söldner vermittelte Freundschaft mit Westrom, verweigert dem Attila seinen Tribut. Gleichzeitig rufen Genserich und früh beginnende

Zwistigkeiten und Gräuel in der Familie der Merovinger, welche an der Spitze des Frankenbundes stehen, die Hunnen nach Gallien und ihr König brütet Rache, weil ihm Valentinians III. buhlerische Schwester, Honoria, und mit ihr der erhobene Anspruch auf die Hälfte des römischen Reiches, abgeschlagen worden. Er sammelt 700,000 seiner Krieger in Pannonien, Ostgothen, Alanen, Gepiden und viele teutsche Stämme folgen ihm, 451 erfolgt der Rheinübergang der Geisel Gottes in der Gegend von Mannheim, alle Städte werden niedergebrannt, nördlich von der Loire nur Troyes und Paris durch Kraft inbrünstigen Gebetes wunderbar erhalten, 22,000 Burgunder unter Guntahar fallen durch die Hunnen, Attila belagert Orleans, das er zu einem seiner Waffenplätze machen will und zieht alsdann dem Aëtius, der zur Seele der Gegner geworden, entgegen. Die Uebermacht römischer Taktik besorgt anerkennend thürmt der Hammer der Welt bei Chalons an der Marne seine Wagenburg auf und in der catalaunischen Ebene wird die Frage, ob Europa künftig einer asiatischen Steppe gleichen oder die begonnene Entwicklung des Christenthums fortsetzen soll, 451 in schrecklicher Feldschlacht entschieden. Hier kämpfte Aëtius, der letzte Römer, fiel Theodorich, der durch Volkssagen verherrlichte Heldenkönig der Westgothen, kämpften sächsische, fränkische und burgundische Schaaren sammt den Alanen unter Sangipan gegen die Horden Asiens und deren freiwillige oder gezwungene Bundesgenossen. Der Gefallenen sollen 160,000 gewesen, ein kleiner Bach vom Blute hoch angeschwollen sein und noch Jahrhunderte hindurch sah die feurige Einbildungskraft der Umwohner die Geister der Barbaren nächtlicherweile die Mordschlacht fortsetzen. Bedeutungsvoll blieb sie ohne vollkommene Entscheidung; Attila, von dem die Sage ging, daß da kein Gras mehr wachse, wo der Huf seines Rosses hingekommen, brach nach Ungarn auf und Aëtius hinderte ihn nicht, vielleicht dem Erfolge einer neuen Schlacht mißtrauend oder hochfliegende Plane Thorismunds, Sohnes des gefallenen Dieterichs listig im Keime erstickend. 452 zieht Etzel nach Italien, belagert und zerstört Aquileja, welches allein heldenmüthigen Widerstand leistet; Altinum, Concordia, Vicenza, Verona, Bergamo, Padua fallen in Schutt und Asche, die entsetzten Landbewohner flüchten in schwer zugängliche Sümpfe des adriatischen Meeres und geben Venedig, wohl der einzigen Schöpfung, welche an den hunnischen Eroberer bleibend erinnert, den Ursprung, Aëtius kämpft verlassen, denn die Bundesgenossen sehen der Verheerung Italiens ruhig zu, Ostrom verspricht nur Hilfe und sendet keine, Valentinian III. flieht nach Rom, nach Unteritalien und sinnt nur auf Rettung seines Lebens. Der Eindruck, welchen Papst Leo der Große auf den großen Barbaren machte und weniger die ungeheuern Summen, welche den Hunnen zu Theil wurden, bewog jenen zur Umkehr, welche allein Rom und Italien rettete. 453 starb Attila, von welchem Jornandes und Salvian rühmliche Charakterzüge erzählen und der rasche Verfall seines Reiches wurde zum schwer widerlegbaren Zeugniß der persönlichen Größe des Stifters, insofern man außer der einzig ächten sittlichen Größe noch eine andere zugeben will. Die teutschen Stämme machten sich frei vom Hunnenjoche, Attilas Lieblingssohn, Ellac, soll mit 30,000 der Seinigen in einer Schlacht gefallen sein, der Name der Hunnen verschwindet, nach der neuesten Forschung sollen sie als Uturguren in Armenien eingebrochen und als Sabiren mit andern Stämmen sich mischend die Väter vieler Völkerschaften Rußlands und der Donauländer geworden sein. 454 bringt Valentinian III. den Aëtius um und hieb sich damit (laut dem Ausdrucke eines Zeitgenossen) die rechte Hand mit der linken ab, 455 ereilt den üppigen Mörder das Wiedervergeltungsrecht, landet der schwächlich aussehende, lahme, doch ebenso kampflustige als unternehmende Genserich, welcher den Städten Africas vielfach bewiesen, daß er „mit der Grausamkeit des Barbaren die Spitzfindigkeit des Theologen in sich vereinige" und viele Katholiken zur Auswanderung getrieben hatte, mit einer vandalischen Raubflotte an der

Mündung der Tiber. Abermals verdankte Rom dem Ansehen und den unwiderstehlichen Bitten Leo's d. Gr., daß es mit einer 14tägigen Plünderung davon kam. So wenig übrigens Kunstschätze von den Vandalen geachtet und geschont wurden, ebenso wenig nahm Genserich Anstand, die Tempel der Heiden und Christen gleichmäßig zu plündern, die von Titus aus Jerusalem hergeschleppten jüdischen Tempelschätze sich anzueignen, der ungeheuern Beute die Kaiserin Eudoxia und deren Töchter sammt vielen tausend Sclaven beizufügen, an welch letztern die africanischen Bischöfe Deogratias, Paulinus u. a. m. Heldenthaten der Nächstenliebe vollbrachten. Im Abendlande herrschten fortan neben Schattenkaisern Heermeister barbarischer Abkunft, zuerst der Sueve Rikimer, welcher den Majoran bewegt, mit den Gothen 300 große und 300 kleine Galeeren gegen die vandalischen Seeräuber zu rüsten. Der Feldzug hatte keine andere Folge, als daß Genserich Mauritanien abermals zur Wüste machte und die Flotte seiner Gegner bei Chartagena verbrannte. — 461 ließ Rikimer den Majoran gleich dessen Vorgängern ermorden, erhob ohne Titel 20 Monate Steuern, ergänzte die Heere und schloß Bündnisse und machte dann wieder neue Kaiser, während die Einfälle der Barbaren in die bereits von Barbaren besetzten, beherrschten und vertheidigten Provinzen fortdauerten. So fielen Alanen unter Beorgor in Oberitalien ein, sollen jedoch bei Bergamo dermaßen geschlagen worden sein, daß ihr Name fortan aus der Geschichte verschwindet. Dagegen vergaß Genserich seine jährlichen Piratenzüge niemals, gab die gefangene Tochter Valentinians III. seinem Sohne Hunnerich und bekam damit einen Vorwand, Antheil am römischen Erbe zu fordern. 468 ziehen der oströmische Kaiser Leo und der weströmische Kaiser Anthemius gegen die Vandalen, allein auch ihre große und kostspielige Flotte wird von Genserich während eines Waffenstillstandes verbrannt und Sicilien zum Vandalenreiche geschlagen. Rikimer macht den Senatoren Olybrius zum Kaiser, stürmt und plündert die von allen Wehen heimgesuchte Weltstadt, erschlägt den Anthemius und folgt diesem mit dem neuen Schattenkaiser ins Grab. Der oströmische Kaiser erkaufte Ruhe für seine Küsten und Freilassung der Töchter Valentinians III. von Genserich und ernennt den Julius Nepos zum weströmischen Kaiser, der Burgunder Gundobald aber, ein Neffe Rikimers, erhebt den Glycerius. Letzterer vertauscht das Diadem mit der Inful eines Bischofs von Salona, Julius Nepos aber wird durch Orestes, den ehemaligen Geheimschreiber Attilas, Führer barbarischer Hilfstruppen in Roms Dienst, vertrieben, und dieser hebt seinen Sohn Romulus Momyllus (Augustulus) auf den Thron. Die barbarischen Hilfstruppen verlangen mehr Sold und Geschenke, dazu einen Drittheil der Ländereien Italiens, Orestes bewegt seinen Augustulus zum Widerspruch, aber Odoaker (Ottokar), Führer der Heruler, Rugier, Skyren und Thurcelinger, tödtet den Orestes, pensionirt den Romulus Momyllus und als der römische Senat dem Kaiser Zeno 478 nach Constantinopel schrieb: „die Majestät eines einzigen Monarchen genüge für die Vertheidigung des Morgen- und Abendlandes“ — da hatte das weströmische Kaiserthum auch dem Namen nach aufgehört, an die Stelle der heidnischen Cäsaren trat ein christlicher Völkerhirte und ein neuer höherer Entwicklungsgang wuchs aus den Schrecken der Völkerwanderung hervor, während der Kampf zwischen neuem Leben und fortschreitender Verwesung im byzantinischen Kaiserthum sich bis 1453 fortsetzte. — Das vom listigen und kühnen Genserich begründete Reich der Vandalen dauerte im Ganzen nur 106 Jahre, wo Belisar, Justinians großer Feldherr, 534 demselben mit leichter Mühe ein Ende machte und den letzten König, Gelimer, der sich besonders im ererbten Hasse gegen die Katholiken hervorgethan, als Gefangenen nach Constantinopel brachte. Die heißblütigen Africaner waren zu verderbt, als daß der Katholicismus ruhigen Bestand bei ihnen hätte gewinnen können ohne fremde Beihülfe, die Vandalen aber waren Arianer und der Arianismus, welcher mit

einer gewissen innern Nothwendigkeit zum Rationalismus, Unglauben und Aberglauben führen muß, nicht geeignet, die wilden Sitten von Barbaren zu mildern und zu verbessern, welche nichts liebten als sich selbst und nichts fürchteten, als daß einmal die Himmelsdecke über ihnen einstürzen könnte. Die Glaubensstreitigkeiten dauerten fort, bis das Gesetz des Korans den Streitenden Einheit, aber mit ihr auch Unterjochung und geistigen Tod brachte. — Die Ostgothen, welche trotz ihrer Abhängigkeit von den Hunnen Selbstständigkeit und eigene Könige behielten, wurden nach Attilas Tod unliebe Nachbarn der Oströmer. Der Kaiser in Constantinopel schenkte ihnen Italien, ihr Heldenkönig Dieterich zieht mit 200,000 Gothen dahin, besiegt den Odoaker und regiert der friedliebenden Bildung gemäß, welche er einst als Geisel in Constantinopel sich angeeignet. Er gewann mächtiges Ansehen und ließ seinem Geschichtschreiber Cassiodor Gelegenheit, viel Ruhmwürdiges von ihm zu berichten, allein die Gothen waren Arianer, dieselben wurden frühzeitig als Parteigänger Ostroms feindselig betrachtet, statt der Versöhnung der Gegensätze kam um 534 arge Verwirrung ins Herrscherhaus und unter das Volk. Justinians Feldherrn Belisar und Narses besiegten in langwierigen, schrecklichen Kämpfen die Könige Vitiges und Totilas und nachdem 554 Tejas am Vesuv gefallen, zog der Rest der Gothen fort ins Hochgebirg der Alpen oder schloß sich an andere Völkerschaften an. Die Longobarden (Langbärte) dagegen, welche zu Armins Zeit von der Nordsee und den Elbufern bis zur Oberweser und langsam bis zum Rheine gezogen, rief der von Theodora, Justinians ränkevoller Gemahlin, beleidigte Narses heimlich nach Italien. Unter Alboin, dem vielbesungenen Besieger des Gepidenfürsten Runimund eroberten sie seit 568 den größten Theil Italiens und errichteten 12 Fürstenthümer, welche sich von der heutigen Lombardei bis hinab nach Benevent in Unteritalien erstreckten. Seit Autharis (584—590), dem Gemahl der bayerischen Prinzessin Theudelinde, begann die Katholisirung der arianischen Longobarden, und wie sehr dieselbe auf Milderung der Sitten und Entfaltung des bürgerlichen Lebens einwirkte, beweist schon die lex Longobardorum, welche von keinem germanischen Gesetzbuch an Milde und Vollständigkeit übertroffen wird. — Das von Athaulf und Wallia gegründete Reich der Westgothen dehnte sich nach Spanien aus, wo es früher eingewanderte Vandalen (Andalusien), Alanen (Catalonien) und Sueven zu Nachbarn bekam. König Eurich, der Gesetzgeber der Westgothen, vertrieb die Römer und unterwarf die Sueven Spaniens, nahm Arles und Marseille und erweiterte das Reich bis zur Rhone und Loire. Arvernien (Auvergne), Julius Cäsars letzte Eroberung, fiel auch zuletzt, indem das von den Westgothen stets angegriffene Bergland denselben durch Julius Nepos vertragsmäßig abgetreten wurde. Seit Reccared (586—601) werden die arianischen Westgothen Katholiken und aus ihren rechtsgültigen Ehen mit Romanen ging die unverwüstliche und unbezwingbare Nation der Spanier hervor. Die Angelsachsen, welche in Brittanien 7 kleine Reiche gegründet, lebten nach altteutscher Sitte in Haß und Feindschaft, bis König Eckbert von Westsex die Heptarchie zu Einem Reiche machte und um 600 n. Chr. durch Gregor den Großen, besonders durch Benedictiner die Bekehrung des Volkes und die Gründung des Erzbisthums Canterbury erfolgte. Die Burgunder erhielten von Honorius, nachdem sie von den Hunnen aus ihren Wohnsitzen vertrieben worden, Germania prima, das Land zu beiden Seiten des Jura bis zum Genfersee, fügten demselben allmählig das Lyonergebiet nebst der Dauphiné, Savoyen nebst einem großen Theile der Schweiz bei, und gingen einer gedeihlichen Entwicklung entgegen, nachdem König Gundekar die einzelnen Stämme vereinigt hatte, und diese aus Arianern katholische Christen wurden. — Die Franken, welche unter Honorius Trier plünderten und allmählig die ganze Provinz Germania secunda, alles Land zwischen Maas, Sambre und Loire besetzten, waren bestimmt, die Oberhand über alle teutschen Stämme zu gewinnen.

Schon Chlodwig (Hludewig, Ludwig) schien vom Bewußtsein solcher Bestimmung erfüllt, schlug 481 den Römer Syagrius, nimmt seinen Sitz zu Paris, scheut den Verwandtenmord nicht, um Plane einer weitschauenden Politik durchzusetzen. Nachdem er die Thüringer unterworfen, die Alemanen 496 bei Zülpich in schwerer Feldschlacht arg gedemüthiget, begann er, mit eigenem Beispiel mindestens rücksichtlich der äußern Bekehrung vorangehend, die Christianisirung der Franken, besiegte 507 die arianischen Westgothen, denen von ihrem schönen Reiche nur noch Languedoc übrig bleibt und in einer verhältnißmäßig sehr kurzen Zeit stehen die größten teutschen Stämme mit Ausnahme der Sachsen unter fränkischer Oberhoheit, durch die Carolinger werden auch diese unterworfen und allmählig werden die Teutschen als Träger des christlich germanischen Kaiserthums zu einer Nation. Bereits am Anfange des Artikels erwähnten wir die Behauptung, als ob die Teutschen in Folge eines Nationalkrieges das römische Weltreich gestürzt, als eine falsche, grundlose. Die Sitten- und Culturzustände der Römerwelt weisen einerseits in tausend Zügen auf den Sitz der Krankheiten hin, welche ihr den Tod brachte, anderseits gebührt auch nicht-teutschen Stämmen Europa's, den Völkern Asiens und Africas ihr Antheil am Sturze des Cäsarenreiches, endlich waren die Germanen der Römerzeit nur ein Collectivbegriff, ein Abstractum, insofern von einer einheitlichen Nation geredet werden soll. Armins Versuch mißlang, die teutschen oder doch mehrere teutsche Stämme zu einigen, nicht minder Marbods Plan, ein germanisches Reich nach römischem Vorbild zu stiften, es gab nur Stämme, die sich gegenseitig gerne befehdeten, nur Waffenbündnisse, von denen wenige lange dauerten. Rom wurde gegen Teutsche gerade durch Teutsche am kräftigsten und hartnäckigsten vertheidigt. Ohne die seit der Zeit der Antonine immer zahlreicher werdenden teutschen Söldlinge hätte sich Rom schwerlich einige Jahrhunderte auch nur gegen die nichtteutschen Feinde gehalten und Heermeister teutscher Hilfstruppen waren die thatsächlichen und zuweilen wirklichen Imperatoren lange bevor mit Romulus Momyllus (378) auch der Name dieser Würde verschwand. Gothen, Sachsen, Vandalen, Sueven, Rugier und Heruler sammt Franken und Burgundern siedelten sich lange vor dem völligen Untergange des römischen Reiches in verschiedenen Provinzen desselben an und — was vielleicht das Bedeutsamste ist — erscheint in irgend einem teutschen Heldenliede, deren Stoff zumeist aus der Zeit der Völkerwanderung genommen ist, auch nur die Spur eines Hasses gegen die Römer? — Literatur: Uebersetzung der allgemeinen Weltgeschichte, die in England u. s. w. ausgefertiget worden. Mit Anmerkungen von S. J. Baumgarten, 14 Thle. Halle 1754; Tillemont, histoire des empereurs romains in den Memoires de l'academie des Inscriptions, tom. VI. (von Gibbon in seinem berühmten Werke excerpirt, rationalisirt oder „vergeistiget" und hinsichtlich der Citate aus den Alten wörtlich abgeschrieben); die Weltgeschichte, ein Lehrbuch für Mittelschulen von Johannes Bumüller, 2. Aufl. I. Bd. Freiburg 1852. — Allgemeine Weltgeschichte von Cäsar Cantu. Bearbeitet von Brühl. Schaffhausen 1850. Bd. IV. [Hägele.]

Vollkommenheit Gottes, absolute, der Menschen, relative, s. Absolute, das, Gott, Mensch, Anschauen Gottes, Aehnlichkeit Gottes.

Vollmacht nennt man im allgemeinen die Ermächtigung eines Dritten, an der Stelle des Gewaltgebers zu handeln. Die Vollmacht lautet bald auf die Ausrichtung eines außergerichtlichen oder gerichtlichen Rechtsgeschäftes (procuratio), bald auf Uebertragung der Gerichtsbarkeit selbst entweder auf eigenen oder fremden Namen (delegatio s. mandatio); s. die Artikel Procurator, Bd. VIII. S. 811 f.; Delegirte Gerichtsbarkeit, Bd. III. S. 90; Mandirte Gerichtsbarkeit, Bd. VI. S. 794.

Voltaire, eigentlich François Marie Arouet, genannt von, Sohn des Notars,

spätern Zahlmeisters und königl. Rathes François Arouet und der Marguerite d'Aumar aus Poitou, wurde nicht zu Paris, sondern zu Chatenay, einem Dorfe bei Sceaux geboren und am 22. November 1694 getauft. Schaumünzen setzen als seinen Geburtstag bald den 20. Februar, bald den 20. November fest; er selbst erzählt, seine Taufe sei wegen seiner Schwächlichkeit mondenlang verschoben worden. Leichtmöglich steckt hinter den verschiedenen Angaben des Geburtstages und seiner Erzählung ein cynischer Witz, denn eine neunmonatliche Verschiebung der Taufe wäre an sich unerhört und zudem waren seine Eltern keine Namenkatholiken. Er besuchte 7 Jahre eine Jesuitenschule; 1710 rühmte der Vorstand, P. Tarteron, dem lyrischen Dichter J. B. Rousseau die außerordentlichen Dichtergaben des übel aussehenden Arouet, P. le Jay aber der Lehrer der Rhetorik, prophezeite dem boshaften und zügellosen Knaben frühzeitig, daß er ein Koryphäe des Deismus sein werde. Im J. 1711 trug ihm ein kurzes Gedicht auf das Geburtsfest des Dauphin 20 Louisd'or ein, und seit 1712 sandte er seine dichterischen Versuche J. B. Rousseau, als „seinem Lehrer und Vorbilde" zu. Der Abbé Chateauneuf unternahm es, als Pathe des jungen Arouet, denselben in die große Welt, zunächst bei der alten Buhlerin Ninon d'Enclos, einzuführen, und der Umstand, daß er seinem Telemach von Gunstbezeugungen erzählte, welche er bei der alten Dame genossen, mag diesen übrigens einflußreichen Mentor charakterisiren. Sein Zögling, dessen affenartiges Gesicht damals durch das geistvolle Auge einigermaßen verschönert wurde, zumal der unheimliche mephistophelische Ausdruck der spätern Zeit darin noch nicht stereotyp geworden, gewann die Alte bald durch Declamationen aus Rousseau's Mosayde, durch Epigramme, die er gegen seinen zum Jansenismus hinneigenden Bruder richtete, durch sein witziges und possirliches Gebahren. Sie vermachte ihm 2000 Thaler, der Pathe verschaffte ihm Bekanntschaften in den höchsten Regionen der Gesellschaft, das Verbessern der Verse der Herzogin von Richelieu verschaffte ihm Geld, und Alles zusammen Gelegenheit, dem Hange zur Satire wie dem zu sinnlichen Ausschweifungen zu fröhnen. Auf Bitten des besorgten Vaters nahm der Marquis Chateauneuf, der 1713 als Gesandter nach Holland ging, den bereits verschrieenen Arouet als Pagen mit sich. Im Haag verliebte er sich in eine Tochter der durch ihre „Galanten Briefe" und Abenteuer bekannten Madame du Noyer, bekam auf die Anklagen der letztern Hausarrest und als er einen Entführungsplan schmiedete, mußte er nach Paris zurück. Alle auffallenden Angriffe gegen die „grausame Mutter" bewirkten nur, daß die du Noyer das Abenteuer ihrer Tochter sammt den Briefen des Verliebten an diese bekannt und damit ein gutes Buchhändlergeschäft machte. Arouet, früher nur durch kleine Dichtungen bekannt, bewarb sich 1714 um den Preis der Academie, indem er eine Ode auf ein Gelübde Ludwigs XIV. machte, fiel jedoch durch, und als 1715 dasselbe geschah, rächte er sich durch Stachelschriften gegen die Academiker, deren beispiellose Frechheit sich besonders in der „Mistpfütze" spiegelt. Nur schwer ließ sich der Vater bewegen, den Ungerathenen nicht einsperren zu lassen, und nach kurzem Aufenthalt zu Hause finden wir ihn bei dem alten Caumartin, der ihm Bewunderung für Heinrich IV., dadurch aber den Gedanken einflößte, die „Ligue" zu dichten, aus der später die Henriade wurde, und Geheimnisse des Hofes Ludwigs XIV. erzählte, wodurch er das „Zeitalter Ludwigs XIV." veranlaßte, das mit dem „Essai sur les moeurs" endigte. 1715 starb Ludwig XIV. Seine Lobredner, mit denen sich schon früher Arouet gegen den ernsten Ton erhoben, den die alternde Maintenon angeschlagen, verwandelten sich in ungerechte Beurtheiler und Pamphletisten. Ein Pamphlet, dessen Strophen alle mit J'ai vu begannen und mit dem Refrain endigten: „J'ai vu les maux et je n'ai pas vingt ans" wurde unserm Helden zugeschrieben und brachte ihn in die Bastille, wo er seinen „Oedipus" nach dem Muster von Sophocles und Corneille ausarbeitete. Erst nachdem er der Forderung der Schauspieler nachgegeben und die Liebe zwischen

Jocaste und Philoctet hineinverwoben, wurde der Oedipus angenommen und fand solchen Beifall, daß er 45 mal nach einander gegeben wurde. 1718 befreite der Herzog Regent von Orleans den Dichter aus der Bastille, Arouets Vater wohnte einer Vorstellung bei, vergoß wahrscheinlich die ersten und jedenfalls die letzten Freudenzähren ob seinem Sprößling und gelobte, denselben nicht mehr mit der Forderung zu plagen, sich dem Advocatenstande zu widmen. Der rauschende Beifall, der besonders einigen im Oedip vorkommenden Hieben gegen die Geistlichkeit gezollt wurde, mußten den Dichter zu Fortschritten in diesem Genre anfeuern, doch führte er die durch den Stoff der Tragödie hervorgerufene Fehde mit de la Motte in jenem milden und würdigen Tone, den er nach eigenem Geständniß bei den Jesuiten gelernt hatte. Im J. 1722 jedoch war die Nachwirkung der Bastille vorüber, Arouet seitdem zum Voltere, alsdann zum Voltair, endlich zum Herrn von Voltaire aus eigener Machtvollkommenheit emporgestiegen, als seine „Artemire" ausgepfiffen wurde, brachte dasselbe Stück mit bittern Ausfällen auf hochgestellte Personen gewürzt, wiederum als „Mariamne, von Herodes vergiftet" auf die Bühne. Es trug ihm Ruhm ein, denn Mariamne wurde 40 mal nach einander gegeben, es trug ihm aber auch Prügel, deren er schon mehrere Portionen empfangen, und für eine derselben 1000 Thaler Entschädigung eingeheimst hatte, endlich ein halbes Jahr Bastille und dann Verweisung aus Frankreich ein. Er wanderte 1723 nach Holland, traf zu Brüssel seinen alten Correspondenten J. B. Rousseau und las demselben seinen „Brief an Julien" vor, der abscheuliche Lästerungen gegen Jesum Christum enthielt und noch vom Henker verbrannt wurde, nachdem er zum weit mildern „Brief an Urania" geworden. Weil das alte „Vorbild" die Gotteslästerungen des Briefes und sogar die Ausfälle gegen Papst und Geistlichkeit tadelte, wurde Voltaire sein unversöhnlicher Todfeind und verfolgte ihn fortan mit jener hinterlistigen Bosheit und unversöhnlichen Wuth, mit der er alle wirklichen oder auch nur scheinbaren Gegner seines Ruhmes bis zum letzten Athemzuge verfolgte. In dem an Freidenkern und sog. starken Geistern damals sehr reichen London schloß er einen Bund mit den Berühmtesten derselben zur Vernichtung alles Fanatismus und Aberglaubens, d. h. der katholischen Kirche und des Christenthums, und eröffnete recht eigentlich den Reigen jener Poeten, welche noch in unserm Säculum die altgebackene Weisheit wiederkäuen, woran Hellas zu Grunde gegangen, und jene zum Dämonismus fortgeschrittene Selbstsucht repräsentiren, welche das römische Weltreich zur leichten Beute barbarischer Horden machte. Zunächst schrieb Voltaire einen Versuch über die epische Poesie, worin er oberflächlich genug verfuhr, z. B. das Epos eine Erzählung heldenmäßiger Begebenheiten in Versen nannte, und setzte dieselbe sammt einer Widmung an die Königin von England seinem Meisterstücke, der Henriade, vor, die 1723 zu London in 10 Gesängen mit Kupfern erschien. Das Gedicht entschied seinen Ruhm und seinen Reichthum und um so mehr, je weniger er vor irgend einem Mittel zurückbebte, Beide zu mehren, und schon bei der ersten Ausgabe bewiesener Maßen durch seine wortbrüchige Filzigkeit zwei französische Buchhändler in schweren Schaden stürzte. Man mag die Sprache der Henriade hinreißend, die Versification meisterhaft, die Schilderungen lebendig, sehr viele Gedanken erhaben, Anlage und Durchführung des Ganzen und der einzelnen Charaktere gelungen finden — Ein Vorwurf ist und bleibt so wahr als die Thatsache, daß Voltaire's ganzes Sein und Treiben sich von 1723 an immer entschiedener zu einem Leben voll Widerspruch, Lüge und innerer Unseligkeit gestaltete. Verherrlichung der katholischen Kirche nämlich sollte Gegenstand des Gedichtes sein, und er selbst erklärte, er wolle dadurch nur Liebe für Religion und Achtung vor dem Gesetze fördern, allein mit Recht sah sein Lobredner Duvernet darin einen der sog. Philosophie geleisteten Dienst. Arglistig wird darin der Fanatismus stets mit der Religion verwechselt, wird durch Strafpredigten gegen ersteren

gemeiniglich letztere angegriffen, declamirt der hl. Ludwig in 7 Gesängen selbst gegen die Ewigkeit der Höllenstrafen, nehmen Ausfälle gegen die Hierarchie kein Ende und redet aus reizenden Versen häufig genug die Revolution heraus. Noch weit mehr ist Letzteres der Fall bei dem 1727 in England entstandenen und Bolingbroke gewidmeten Trauerspiele „Brutus", welches 1730 in Frankreich aufgeführt wurde, und um seines revolutionären Charakters willen bei den damals noch loyalen Franzosen nur mittelmäßigen Erfolg erndtete. Voltaire, der 1728 nach Frankreich zurückgekehrt war, und seine Capitalien glücklich versorgte, z. B. in der Lotterie des Oberrechnungsrathes Desfortes, tröstete sich 1730 mit dem Einlaufen des Schiffes Brutus im Hafen von Marseille, denn dasselbe trug einen großen Theil seines Geldes und war für verloren gehalten worden. Im J. 1730 kam die Apotheose der Schauspielerin Lecouvreur, welche er in seinen bereits schmutzig aussehenden Dichterhimmel emporhob, weil die Geistlichkeit Gründe hatte, derselben das Begräbniß zu verweigern. Fontenelle soll sich bemüht haben, Voltaire für das Drama zu gewinnen. Dieser brachte ein Stück einer ganz neuen Gattung, 1732 nämlich die Zaïre, interessant durch den Widerstreit der Ehre, Heimath und Religion mit der Liebe, sowie durch den Gegensatz christlicher und türkischer Sitten mit starker Hinneigung zu letztern. Die glänzende Aufnahme blähte den kleinen Mann so auf, daß er sich ob der Niederlage seines nächsten Stückes „Adelaide von Guesclin" gewaltig ärgerte. Er brachte es nach seiner Art unter anderem Namen, als „Herzog von Foix" sogleich wieder und mit Beifall, obwohl er den Kritikern zugab, daß er es verschlechtert; 1765 aber fand die ganz und gar unveränderte „Adelaide" rauschenden Beifall, wofür schwerlich ein anderer Grund beizubringen ist, als daß die Franzosen zwischen 1733 und 1765 andere Leute und Voltaire ihr Dalai Lama geworden. Daß er jedoch 1734 noch nicht als Nationalorakel galt, wurde durch die sog. philosophischen Briefe oder Briefe über die Engländer bewiesen. Dieselben, 25 Stücke, versuchen mit leichter epigrammatischer Feder und mit einem Witze, dessen Funken nicht aus dem Diamant ruhiger Erkenntniß und ehrenwerther Gesinnung, sondern aus den Glasscherben der lieben Oberflächlichkeit und frivolen Leichtsinnes sprühten, Theologie und Metaphysik, Geschichte und Literatur und vieles Andere abzuthun; die unerläßliche Begeiferung der Gebräuche und Diener der katholischen Kirche fehlte nicht, und das Kokettiren mit dem fürsichseienden Quäkerthum gab dem Ganzen ein hochpoetisches Air. Das Parlament ließ diese Briefe als gegen Religion, gute Sitten und die dem Regenten schuldige Achtung gerichtet öffentlich vom Henker verbrennen, der Verfasser läugnete mit der ihm eigenen eisernen Stirn die Autorschaft, doch man kannte anonyme Lieder seiner Laune genug; gerade damals circulirten einzelne Gesänge der „Pucelle" bereits handschriftlich, die entzückten Freunde hatten keinen reinen Mund gehalten und die Furcht mit oder ohne lettre de cachet trieben den Philosophen der Venus cloaca über den Rhein. Leider hatte er Zeit und Einfluß genug gehabt, um den ohnehin betrogenen Drucker der Briefe, Jore in Rouen, in die Bastille zu bringen und brodlos zu machen. Voltaire wohnte der Belagerung von Philippsburg bei, setzte sein Leben aber nicht der mindesten Gefahr aus, sondern zog, für alle Zukunft vorsichtig, seine Gelder aus dem Heimatlande und eilte dann in die Champagne nach Cirey, wo die Marquise Chatelet ihn mit offenen Armen empfing, um durch ihre Zuneigung für ihn und seine Wissenschaften merkwürdig zu werden. Man weiß nicht genau, ob er in Folge der Zurücknahme des lettre de cachet oder auf eigene Faust bei Nacht und Nebel nach Cirey kam, doch ist bei seinem oft bewährten Mangel an physischem Muth und bei der Menge seiner hohen Gönner, sowie hinsichtlich vieler Umstände seines 10jährigen Aufenthaltes in Cirey Ersteres das wahrscheinlichste. Mit seiner „Emilie" studirte er Naturwissenschaften und Leibnitzische Philosophie; für sie erließ er ein „Sendschreiben über die Verläumdung",

bei ihr wurde er zu Oden an sie und gegen den „Fanatismus" begeistert. 1736 trug ihm ein cynisches Scherzgedicht „der Weltmensch" Verbannung ein; er benützte die Muse zu einem Ausfluge nach Preußen, dessen Kronprinz bereits sein Vergötterer und Correspondent war und ihm die Erlaubniß baldiger Rückkehr nach Cirey auswirkte. Während der Fastenzeit desselben Jahres hatte er den „verlorenen Sohn" geschrieben und es „billig" gefunden, „bei dieser heiligen Zeit Gaukeleien aus dem Evangelium zu entlehnen", dabei aber auch seinen Namen außer Spiel zu lassen. Furchtsam schrieb er an seine Freunde nach allen 32 Gegenden der Windrose, sie möchten ihn ja nicht verrathen, denn „für seinen Freund lügen sei die erste Pflicht der Freundschaft". Sie logen richtig, aber des Fontaines errieth den übrigens leicht zu errathenden Verfasser des verlornen Sohnes bald, wie er in seiner Wochenschrift: Observations sur les écrits modernes bewies. Im J. 1736 erschien auch „Alzire", interessant durch den Gegensatz europäischer und americanischer Sitten, den er später nach seiner Manier in Erzählungen z. B. in Huronen behandelte. Voltaire schöpfte grundlos Verdacht, le Franc, der Dichter der Dido, habe ihm mit einer andern Alzire den Rang ablaufen wollen, und dieser Verdacht bot 20 volle Jahre später Anlaß zu einer der abscheulichsten Fehden. Im J. 1738 wurde die Welt mit der Frucht der philosophischen Untersuchungen, welche Voltaire mit der Marquise Chatelet pflog, nämlich mit: „Anfangsgründen der Philosophie Newtons zum Verständniß für Jedermann" erfreut. Unglücklicherweise verstand diese Anfangsgründe fast Niemand und dieß aus dem sehr einfachen Grunde, weil Voltaire trotz seinen Schreibübungen über Licht und Schwerkraft selbst nicht recht zum Verständniß Newtons gelangt war. Begreiflicherweise schob der König der Philosophen die Erbärmlichkeit seines Werkes nicht auf den, Unpartheiischen sehr einleuchtenden, Mangel an philosophischem Tiefsinn und positiven Kenntnissen, sondern auf die hungerige Voreiligkeit seiner unglücklichen Verleger, welche die Anfangsgründe unvollendet, ungefeilt und unter falschem Titel herausgegeben hätten. Dieselben rechtfertigten sich öffentlich und gründlich, doch Voltaire nahm nur soweit Notiz davon, daß er den berühmten Maupertuis bat, ihm bei seinem „Mangel an Zeit" doch beizuspringen und „das verfluchte Werk" zu verbessern. Solches geschah, der Titelzusatz „zum Verständniß für Jedermann" wurde weggelassen, und Maupertuis ahnte den schändlichen Undank nicht, womit ihn Voltaire später für seine Mühe belohnte. Im J. 1740 trug Friedrich II. dem Dichter der Henriade die Herausgabe seines Antimacchiavels auf, und dieser benützte zunächst die Gelegenheit, auf Unkosten seines hohen Freundes bei dem Verleger profitabel im Trüben zu fischen. Dann hielt er sich kurze Zeit zu Berlin auf, und ist es richtig, daß er eine vor uns liegende Liebeserklärung wirklich an eine königliche Prinzessin richtete, so erhellt daraus, daß sein Ansehen am preußischen Hofe seine anscheinend unerreichbare Unverschämtheit übertraf. 1741 wurde „Mahomet" in Lille aufgeführt; vor der Vorstellung las Voltaire ein Billet, worin ihm Friedrich II. den Sieg von Molwitz anzeigte, laut vor und meinte: Vous verrez, que cette pièce de Molwitz fera réussir la mienne. Letzteres erfüllte sich, doch erst 1742 wurde das Stück in Paris aufgeführt und wegen seiner ganzen Tendenz nach dem 3. Acte auf höhern Befehl unterbrochen. 1751 aber wußte es der Staatssecretär, Graf Argenson, mit dem Polizeilieutenant so einzufädeln, daß der Mahomet dennoch in Paris aufgeführt wurde, nachdem d'Alembert um der Formalität willen einige Verse censirt hatte. Nach einem Besuche Voltaire's in Wesel bei Friedrich II., der ihn vergeblich festzuhalten versuchte, wurde die Zuline aufgeführt, welche keine Anerkennung verdiente und keine erhielt. Dagegen würde ihm „Merope" einen Platz in der Academie verschafft haben, wenn nicht allzu Viele noch Einsicht und Muth genug besessen hätten, seinen Wünschen, den Platz des verstorbenen Cardinals Fleury zu erhalten, zu widerstreben. Im J. 1743 wurde das schon

1733 in einem Schulhause aufgeführte Trauerspiel: Cäsars Tod, eine Nachahmung des Shakspear'schen Stückes, dessen 2 letzte Acte ziemlich treu übersetzt sind, öffentlich bekannt, jedoch nicht genugsam anerkannt. Des Fontaines sollte die Buchhändler wieder zu Sündenböcken machen, statt dessen erlaubte sich derselbe Scherze über den „Tempel des Geschmacks", worin Voltaire die Schriftsteller des 17. Jahrhunderts und seiner Zeit sehr einseitig und parteisch beurtheilte. Daraus erwuchs ein Streit, den Voltaire mit derselben Unverschämtheit und schamlosen Lügnerei führte, womit er seinen gegen Religion und Sitte gerichteten Mahomet dem Papste gewidmet und ehrende Zuschriften desselben als ächte ausschrie. Auch der durch sein Verona illustrata besonders berühmte Marquis Scipio Maffei hatte das Unglück, mit dem Verfasser des Anti-Giton in Streit zu gerathen, und als Hyacinthe im „Matanasius" schimpfliche Auftritte aus dem Jugendleben Voltaire's (übrigens ohne Nennung des Namens) auffrischte, überbot derselbe seinen Anti-Giton wo möglich in den „Rathschlägen an einen Journalisten", wie denn seine Streitschriften fortan dem liederlichsten Weib der Halle in lichtern Augenblicken ein Grauen hätten erwecken müssen. — Den Naturwissenschaften entsagend kehrte Voltaire zu seinen Lieblingsfächern zurück und wandte sich, gemäß dem Entwicklungsgange vieler dichterischen Naturen, der Geschichte zu. Unstreitig hat Voltaire das große Verdienst, das Studium der Geschichte durch unterhaltende, angenehme Form in weiten Kreisen verbreitet zu haben, doch sicher bleibt (und er selbst hat in dieser Hinsicht ein merkwürdiges Geständniß gemacht), daß er historische Stoffe mit dichterischer Freiheit bearbeitete, sich um die Objectivität der Charaktere und Glaubwürdigkeit der Thatsachen wenig kümmerte und dieß wohl auch deßhalb, weil ihm die Geschichtschreibung nicht Zweck, sondern M i t t e l für Popularisirung seiner Ansichten war. Nachdem er „Carl XII." geschrieben, wirkte er in geheimer Sendung bei Friedrich II. gegen Maria Theresia als Staatsspion in Holland und wurde 1745 weniger durch das für den Dauphin gedichtete Singspiel: „die Prinzessin von Navarra" als durch den wachsenden Einfluß der Etioles (spätern Pompadour) gentilhomme ordinaire, conseiller du roi et historiographe de France. Jetzt fehlte ihm nur noch die Würde eines Academikers, und um diese zu erhalten, schrieb er am 7. Februar 1746 einen Brief voll Betheurungen seiner Religiosität und voll von Lobsprüchen des Jesuitenordens an den P. de la Tour. Wörtlich hieß es darin: „Si jamais on a inprimé sous mon nom une ligne qui puisse scandaliser seulement un sacristain de paroisse, je suis prêt à la dechirer. Je deteste tout ce qui peut porter le moindre trouble dans la société." Kurz darauf wurde er Academiker, unterließ es in seiner wenigsagenden Antrittsrede, den üblichen Dank abzustatten, stürzte aus lächerlichem Argwohn, verspottet worden zu sein, den Violinspieler Travenol sammt dessen dürftigen Angehörigen in schweres Unglück, kehrte nach Cirey und erschien mit der Chatelet oft in Luneville am Hofe Lescinsky's. Er schrieb „Nanine", von der Kritik „ein weinerliches Lustspiel" genannt, und als er argwöhnte, daß man in Versailles Crebillon ihm vorziehe, schrieb er 1748 drei Stücke, deren Stoff der genannte Dichter behandelt hatte und widmete eines derselben dem Cardinal Quirini. 1749 starb die Chatelet, Voltaire eilte an den Hof, doch sein Benehmen erinnerte an die Vergangenheit und entzog ihm allmählig die einflußreichsten Gönner und als die Pompadour ihm ihre Gunst entzog, vermochte er Ludwig XV. durch die schmeichelhafteste „Lobrede" nicht mehr zu gewinnen. Nachdem es rasch so weit gekommen, daß man auf den Straßen Lieder und Pasquinaden auf seine Person sang, ging er endlich 1750 nach Preußen zu Friedrich II., der ihm sofort den Verdienstorden, Kammerherrenschlüssel, einen Jahresgehalt von 7000 Thalern, bald auch Haus nebst Garten bei Sanssouci gab und seine Nichte Denis nicht vergaß. Man darf sich nicht wundern, daß der eitle Mann sich von seinem Lakaien gerne Monseigneur nennen hörte, denn er wurde als der Hausfreund der königlichen Familie behandelt, und war der

Vertraute des Königs, der ihn in seine engern Cirkel aufnahm. Nach Frankreich schrieb er: „Jamais on ne parla dans aucun lieu du monde avec tant de liberté de toutes les superstitions des hommes et jamais elles ne furent traités avec plus de plaisanterie et de mépris.“ Einer Freundin berichtete er jubelnd, daß er täglich „mit 2 bis 3 Gottlosen (impies)“ speise, und laut Collini faßte Voltaire bei einem dieser Soupers den Gedanken der Herausgabe eines philosophischen Wörterbuches, der sofort 1751 durch das Erscheinen des ersten Bandes der Encyclopädie (s. d. A. Encyclopädisten), welchem übrigens hinsichtlich des ganzen Planes das Journal von Trevoux das Plagiat aus Bacons Schrift de dignitate et augmentis scientiarum schlagend nachwies, seiner Verwirklichung entgegenging. Das Glück machte Voltaire so übermüthig, daß er sich thatsächlich über den König setzte und dem General Mannstein, der ihn um das Durchsehen seiner Memoiren bat, während er die Verse des Königs verbesserte, eines Tages sagte: Le roi m'a envoyé son linge à blanchir, il faut que le votre attend. Friedrich II. war zu verblendet und später zu groß, um zahlreiche Unverschämtheiten seines Lieblings zu ahnden, doch als Voltaire sich durchaus an Maupertuis Stelle setzen und Präsident der Berliner Academie werden wollte, gebot ihm die Ehre anders zu verfahren. Vielleicht gab Voltaire Anlaß, daß Professor König, mit dem er schon zu Cirey befreundet war, in einer Schrift bekannt machte, Maupertuis habe sich ein Verdienst Leibnitzens angemaßt, indem er die Ableitung der Gesetze der Ruhe und Bewegung aus einem metaphysischen Princip sich zuschreibe. König wußte seine Behauptung nicht zu begründen, doch Voltaire fuhr fort, den Verbesserer seiner „Anfangsgründe“ des Irrthums und Diebstahls zu bezüchtigen, und als sich der König selbst in einer Schrift des kranken Maupertuis lebhaft annahm, antwortete ihm Voltaire mit der boshaften und giftigen Diatribe des Doctors Akakia, Leibarzt des Papstes. Der König ließ das Machwerk öffentlich vom Henker verbrennen, doch erst neue Unklugheiten seines ehemaligen Lieblings bewogen ihn, demselben als einem verächtlichen Cabalenstifter am 16. März 1753 den Abschied zu geben. Er reiste nach Leipzig und verfaßte neue Schmähschriften, worunter die Antwort auf eine Drohung Maupertuis unstreitig die impertinenteste und witzigste zugleich ist, begann in Gotha „Jahrbücher des Kaiserreichs“, von denen selbst sein Bewunderer Grimm wenig Lobenswerthes zu sagen weiß, und die nur ein Auszug aus Voltaire's allgemeiner Geschichte sind. Als er auch eine Satire: „das Privatleben des Königs von Preußen“ drucken ließ, mit seiner Nichte Denis endlich zu Frankfurt ankam und sich durch die Flucht der Forderung des preußischen Agenten, sein Ordenskreuz, das Pensionsdecret und eine dem König gestohlene Gedichtsammlung herauszugeben, zu entziehen suchte, so wurde er festgenommen und nach 3 Wochen frei gegeben, nachdem er den Agenten durch eine schriftliche Erklärung vollkommen zufrieden gestellt hatte. Zu Colmar ließ er bei Schöflin die Jahrbücher des Kaiserreichs drucken, gleichzeitig aber auch als „Auszug aus der allgemeinen Geschichte“ in Haag, schob die Schuld solcher Betrügerei wieder einmal den Buchhändlern in die Schuhe, lieferte später einen 3. Band in Genf und aus allen zusammen entstand zuletzt der „Essai sur les moeurs.“ Er erfuhr, daß der Wind am französischen Hofe nicht günstig für ihn wehe, der Cardinal und Staatsminister Tencin überzeugte ihn davon zu Lyon sehr einleuchtend, und nachdem er einige Zeit vorsichtig zu Delices gehaust, wo die Wanderung aus einer Stube in die andere zugleich die in ein anderes Land war, lebte er abwechselnd an verschiedenen Puncten des Genfersees, wurde der Todfeind seines 20jährigen Genfer Freundes Vernet, als dieser es wagte, eine Widerlegung des in Voltaire's allg. Geschichte über Calvin und den Calvinismus Gesagten in Formey's teutsche Bibliothek einrücken zu lassen. Schon vorher hatte Voltaire als erste Frucht seiner einsamen Muse die „orpheline de la Chine“ eine Dichtung voll poetischer Schönheiten, verzerrt durch glühenden Haß gegen alle

positive Religion, geliefert, und die bündigsten Beweise seiner Verworfenheit schien er erst liefern zu wollen, nachdem er im Ländchen Gex die Herrschaft Ferney gekauft und hier eine Kirche mit der Aufschrift gebaut hatte: Deo erexit Voltaire! — Von seiner bis zum niedrigsten Geize gehenden Habsucht hatte er Proben genug gegeben und an den 130,000 Franken Renten, welche er am Ende seines Lebens besaß, hingen die Thränen einiger ruinirten Familien. In der Herrschaft Ferney brachte er den Uhrenhandel empor und lieh Geld aus, aber er besaß kein Recht, seine Wohlthätigkeit bei jeder Gelegenheit auszuposaunen, zumal er Wucher mit Lebensmitteln trieb und sich dem Verdachte stark aussetzte, Kupfer für Gold verkauft zu haben. Die Aufnahme einer armen Verwandten P. Corneille's kostete ihn wenig oder nichts, weil dieselbe Gönner genug fand; die von ihm besorgte neue Ausgabe Corneille's aber bot ihm Gelegenheit, durch strenge Kritiken seinen Ruhm über den dieses großen Dichters zu erheben, und er ließ dieselbe wahrlich nicht vorübergehen, wie die Ausgabe am besten beweist; endlich hörte Europa auch einmal Andere von einer edlen That des Dichters der Henriade reden, während bisher nur er selbst von seinen edeln Thaten geredet und geschrieben hatte. Doch auffallender jedenfalls als Gewinnsucht erscheinen die Wollust und Grausamkeit des alten Mannes. Der Abt Nonotte hat ihn in erster Hinsicht nach seinen Werken gezeichnet, und in letzter beweisen noch heute ebenfalls Voltaire's Schriften, daß er auch darin etwas Schlangenartiges in sich hatte, indem er mit den Jahren nicht milder und ruhiger, vielmehr immer giftiger und bis zur Raserei leidenschaftlich wurde. Noch immer fruchtbarer Bühnendichter, schrieb er seit 1755, wo auch die Waise aus China zum erstenmal in Paris aufgeführt wurde, ein Bühnenstück nach dem andern, errichtete in Ferney eine eigene Bühne, auf der die Clairon und Lekain zuweilen auftraten, um seine Diners von oft 100 Gedecken verherrlichen zu helfen. Allein er war alt und erschöpft, die Erfindung derselben ist kahl; als eines der bessern aus dieser Zeit mag das dreiactige Schauspiel „Joh. Hennuyer" gelten, das 1773 zu Hamburg auch in teutscher Uebersetzung erschien, und worin er die Gräuel der Bartholomäusnacht in höchst übertriebener und gemeiner Weise schilderte. Mit seinen letzten Stücken, wie z. B. „die Frau hat Recht" — sank er vollends in den Schmutz seiner Streitschriften und der berüchtigten Pucelle d'Orleans herab. Letzteres Schandwerk trat — ein Zeichen der Fortschritte der mittlern Volksclassen in der Sittenverwilderung! — 1756 an das Licht der Welt, nachdem einzelne Partien seit 30 Jahren in den Händen vornehmer Leute gewesen. Die Literatur Englands und Frankreichs ist reich an ausschweifenden Büchern, auch in teutschen Leih- und Geheimbibliotheken fehlt es nicht an Originalen geschweige an Uebersetzungen solcher, allein nakter, gemeiner und empörender ist alles Hohe und Heilige niemals in den Koth gezogen und die thierische Wollust niemals, nicht einmal von dem liederlichen Casanova in seinen bei Brockhaus erschienenen Denkwürdigkeiten, geschildert worden. Die Obrigkeit hatte Vieles gethan, um die Veröffentlichung des Schandwerkes zu verhindern, die Entrüstung Aller, welche noch einen Funken Ehre und Scham im Leibe hatten, war allgemein und Voltaire längst als Verfasser bekannt, doch gab er seinen Namen nicht dazu her, schob die Authorschaft sogar einem ehrenwerthen Geistlichen zu, gestand dieselbe nur, insofern von ihm viele briefliche Zeugnisse dafür vorliegen, läugnete sie jedoch öffentlich, während er, der lasterhafte Greis, ein ähnliches und wo möglich noch ärgeres Buch nach dem andern in die Welt hinauswarf, und noch 1772 eine neue Ausgabe der Pucelle zu Genf besorgte. Hatte Voltaire schon früh in der Satire und 1755 in einem Gedichte auf das Erdbeben zu Lissabon die Vorsehung geläugnet, so wurden in „Candide" alle Principien der christlichen Weltanschauung maßloser als je begeifert und das Heiligste und Höchste von ihm, der sich 1750 in der „Connaissance des beautés et des defauts de la poesie et de l'éloquence"

selbst zum literarischen Herrgott emporgeschraubt, in der lästerlichsten, unfläthigsten Zotensprache, deren er sich fortan fast ausschließlich gegen alle Widersacher bediente, besprochen. Im „Prediger" und noch mehr im „hohen Lied", worin er den Ausdruck „Bräutigam" stets mit „mein Kätzchen" übersetzt, fuhr er fort, die Geilheit seiner Jugendjahre zu reproduciren, und als Haupt der Encyclopädisten und dann aller Ungläubigen der civilisirten Welt mit größerer Wuth und umfassenderem Erfolge als bisher auf die Zerstörung aller positiven Religion und des Bestehenden im Allgemeinen hinzuarbeiten. Welchen Einfluß Voltaire trotz dem Verbote, nach Paris zu kommen, besaß, erwies sich zunächst an la Baumelle, dem geistreichen Verfasser der „Gedanken zu Berlin", worin er den preußischen Kammerherrn Voltaire mit den Lustigmachern und Zwergen der Höfe verglichen, und der „Nachrichten über die Frau von Maintenon", worin er einige hundert Irrthümer und Unwahrheiten im „Zeitalter Ludwigs XIV." nachgewiesen hatte. Schon deßhalb, weil Beaumelle in Berlin Maupertuis neben Voltaire stellte, verfolgte ihn letzterer und brachte es durch falsche Anschuldigungen dahin, daß er in die Bastille gesetzt wurde. Während der Gefangenschaft desselben schrieb Voltaire einen „Nachtrag zu Ludwigs XIV. Zeitalter" voll abscheulicher Schmähungen und Verläumdungen, den der Angegriffene mit „Briefen" voll Geist und Würde beantwortete. Weil Voltaire den Briefsteller trotz allen politischen Denunciationen nicht wieder in die Bastille brachte, ließ er den Streit einige Jahre ruhen, aber nur, um ihn 1759 bei Gelegenheit der „Geschichte Peters d. Gr." zu erneuern, durch einen Nachtrag zur Pucelle d'Orleans auf die Spitze zu treiben und Beaumelle durch eine Menge Lästerschriften zu Tode hetzen zu helfen, wobei er Denunciationen bei Ministern nicht für unphilosophisch hielt. Vom Lügengeiste der „Kakouaks" wie man die Encyclopädisten unter der Allegorie eines wilden und boshaften Volkes nannte, legte ihr Artikellieferant und Vorkämpfer Voltaire 1759 neues Zeugniß ab. Der ihm an Gesinnung und Charakter zunächst stehende d'Alembert hatte die Genfer Pastoren als Socinianer und heimliche Encyclopädisten geschildert, 1758 aber fuhr Voltaire bitterer als je besonders in einem Briefe an Tiriot gegen den Calvinismus los, und vertheidigte gleichzeitig Bolingbroke's gotteslästerliche Schriften. Gegen ihn erschien nun „der Krieg des Herrn von Voltaire" zu Lausanne von Grasset und als gleichzeitig das Parlament von Paris die 7 ersten Bände der Encyclopädie verdammte und zu unterdrücken suchte, läugnete Voltaire seinen Brief an Tiriot ab, brandmarkte Grasset als ehemaligen Dieb, verläumdete denselben auch bei Haller in Bern, freilich ohne günstigen Erfolg, und erklärte 1759 öffentlich, Bolingbrokes Schriften seien der Religion schädlich und deren Herausgabe ein Verbrechen, dessen er selbst sich niemals schuldig gemacht habe. Abbé Guyon aber schilderte 1759 im „Orakel der Philosophen" deren literarischen Herkules in all seinen Blößen, Fréron, der im année litteraire die Selbsterhebung desselben unermüdlich und schonungslos geiselte, bekam 1759 ebenfalls Gelegenheit, das schändliche Lustspiel „die Frau hat Recht" gebührend durchzuhecheln, und als gar Palissot mit seinem Lustspiele: les philosophes, zum Aristophanes der Encyclopädisten wurde, wußten sich dieselben vor Wuth kaum mehr zu fassen, und Voltaire, welcher 1760 einen mit christlichen Redensarten gespickten Brief an Caparelli geschrieben und Corneilles Verwandte aufgenommen hatte, beeilte sich, den Verdacht einer Spur christlicher Gesinnung zu widerlegen. Der Umstand, daß die in hohen Regionen der Gesellschaft mächtigen „Brüder in Belzebub" die Aufführung von Palissots zweitem Stück „der gefährliche Mensch" bei der Obrigkeit zu hintertreiben wußten, und die gute Aufnahme, die Voltaires „Tancred" trotz allen Fehlern gefunden, mochten ihn ermuntern, am 18. Juli 1760 an d'Alembert zu schreiben: J'avoue qu'on ne peut pas attaquer l'infame .... tous les huit jours avec des écrits raisonnés, mais on peut aller per domos semer le bon grain" und le bon grain sofort durch eine

Reihenfolge von Lästerschriften gegen seine Widersacher auszustreuen, denen an Wuth höchstens die Streitschriften Luthers gleichkommen, deren Gemeinheit und Verworfenheit aber ohne Beispiel dasteht. Oder hat jemals irgend eine literarische Stalllampe ihren Gegner behandelt, wie Voltaire den würdigen und talentvollen Fréron behandelt, indem er ihn z. B. in der „Schottländerin“ die Rolle des Wasp spielen läßt und die abscheulichsten Verse auf ihn schmiedete, welche man in den Gesammtausgaben der Werke Voltaires findet? Guyon kam ebenso schlimm weg. Wie die „Philosophen“ des 18. Jahrhunderts sich namentlich durch ihre Streitschriften bleibende Denkmäler ihrer Verworfenheit und Unwissenheit zugleich setzten, so setzten sich ihre Gegner durch die Ruhe, Würde und Gelehrsamkeit, womit sie ihren Todfeinden statt elender Persönlichkeiten gewichtige Gründe entgegensetzten und den Kampf unermüdet führten, unvergängliche Denkmale der Ehre vor Gott und den Menschen. Die Thatsache, daß Voltaires geistvollste und entschiedenste Gegner katholische Geistliche und zumeist Jesuiten waren, denen es bei der wachsenden Anhänglichkeit der Fürsten und aller liederlichen Schranzen an die Encyclopädisten allein zu danken war, daß das Christenthum nicht schon jetzt der Göttin der Vernunft wich, ließ ihn an Helvetius schreiben: „Haben wir einmal die Jesuiten vernichtet, so haben wir alsdann mit der Infamen gutes und leichtes Spiel“ und an d'Alembert: Que les philosophes veritables fassent une confrérie comme les francs-macons, qu'ils assemblent, qu'ils se soutiennent, qu'ils soient fidéles à la confrérie et alors je me fais brûler pour eux. Cette academie secrète vaudrait mieux que l'Académie d'Athènes et toutes celles de Paris.“ Der Gedanke einer solchen geheimen Academie erstarkte und gedieh, seitdem le Franc, Marquis von Pompignan, der an des verstorbenen Maupertuis Stelle Academiker wurde, die Kühnheit beging, in seiner Antrittsrede den Satz zu begründen, daß nur ein christlicher Philosoph des Namens eines Philosophen würdig sei. Voltaire mit unaufhörlichen Variationen über das Thema seines Lebens: Écrasez l'infame! beschäftigt, ließ sofort das „Gebet eines Deisten“ drucken, welches le Franc vor vielen Jahren geschrieben, brachte im Courier de Geneve täglich Späße unter den Titeln: les Quand, les Si, les Pour, les Que, le Qui, les Ah! u. s. w. verfolgte le Franc ohne Aufhören und faßte seinen diabolischen Ingrimm 1761 in der Frage an seine Freunde zusammen: Est ce que la proposition honnête et modeste d'etrangler le dernier jésuite avec des boyaux du dernier janseniste, ne pourrait amener les choses à quelque reconciliation? — 1761 gerieth Voltaire in Kampf mit Rousseau (s. d. A.), welchen er mit einer Persiflage der neuen Heloise eröffnete, doch alle Uneinigkeit der Häupter der „Philosophen“ vermochte der „Philosophie“ keinen Nachtheil mehr zu bringen, denn die beharrlichsten und gefürchtetsten Gegner derselben, die Jesuiten, begannen zu erliegen, weil jene ihre Knechte auf Thronen, in Cabineten und auf Lehrstühlen sitzen hatte, und den ungeheuern Massen der Halbgebildeten allmählig um so mehr mundete, je faßlicher und bequemer ihre Lehren waren, und je mehr sie der Selbstsucht jedes Einzelnen schmeichelten. Nachdem Pombal 1759 die Art an den Baum gelegt, der bisher die düstersten Schatten in den philosophischen Weltbrand geworfen, aus welchem eine verjüngte aufgeklärte Menschheit und eine neue freudenreiche Erde hervorgehen sollte; während Aranda, Choiseul und tausend Handlanger der Revolution alle Kräfte anstrengten, um d'Alemberts Schrift: de la destruction des Jesuites ins Practische zu übersetzen, und sogar die Benedictinercongregation von St. Maur mit ihren Extraits des Assertations sich beeilte, den Angriffen gegen die Jesuiten Angriffe auf die Päpste beizufügen, da konnte Voltaire es wohl wagen, die bisherige Taktik, mit der er die Jansenisten gegen die Jesuiten gehetzt, aufzugeben, seine vergifteten Pfeile auch in das Lager der frühern Verbündeten zu schießen und gegen alle religiösen, kirchlichen und staatlichen Einrichtungen offen anzukämpfen. Was half es, indem Abt Nonotte 1762

über 1000 historische und dogmatische Irrthümer in Voltaires Schriften und besonders in dessen allgemeiner Geschichte aufdeckte? Die Welt liebte den Irrthum und war zufrieden, als Voltaire in s. g. „historischen Erläuterungen" 32 Puncte elend und künstlich vertheidigte und Nonotte durch die Titel: Abschaum der Menschheit, Geck, Spitzbube, Gans, Verfälscher u. s. w. widerlegte. Was nützten die Warnungen vor einer falschen Zeitweisheit, welche 1763 der Bischof von Puy, le Francs Bruder, in einem Hirtenbriefe, und der Erzbischof von Paris in einem Amendement den verblendeten Zeitgenossen als Mane, Tekel, Phares der Zukunft zuriefen? — „Geben Sie sich so viele Mühe als Sie nur immer können, die jungen Leute aufzuklären!" hatte d'Alembert freudetrunken 1762 an Voltaire geschrieben, nachdem das Pariser Parlament sich gegen den Jesuitenorden erklärt hatte, Voltaire gewann in demselben Jahre die Sympathien zahlloser edlerer Naturen durch seine Einmischung in den Proceß des unglücklichen Jean Calas (s. d. A.), bei welcher Gelegenheit er über Etwas schrieb, wovon er während seines Lebens keine Ahnung besessen, nämlich über Toleranz, feuerte 1763 mehr als je seine Anhänger an: „den Abend seines Lebens durch Eifer gegen die Infame zu verschönern," schrieb mit diabolischer Wehmuth am 2. October 1764 an d'Alembert: „J'ai vu avec horreur ce que vous dites de Bayle (in der Encyclopädie): „„heureux, s'il avait pu respecter la religion et les moeurs.““ Vous devez faire pénitence toute votre vie de ces deux lignes: qu' elles soient mouillés de vos larmes! —" konnte sich jedoch über solch seltenen Schnitzer der Encyclopädisten mit Blicken in die Zukunft trösten und dem Marquis von Chauvelin berichten: „Das Licht ist dergestalt allenthalben ausgebreitet, daß man bei der ersten Gelegenheit losbrechen wird, und dann wird es einen schönen Lärm absetzen; unsere jungen Leute sind sehr glücklich, denn sie werden hübsche Sachen sehen!" In der That verstanden es die französischen „Philosophen" meisterlich, ihre Anhänger als Erzieher und Hauslehrer in Palästen und in den Häusern des wohlhabenden Mittelstandes unterzubringen, Prinzen zu umgarnen, Minister und Beamte zu bestechen, wie die Geschichte der Aufhebung des Jesuitenordens beweist, die Nachäfferei Frankreichs im übrigen Europa in Verbindung mit den „philosophischen" Ansichten Catharinas II. und Friedrichs II. verschafften den Encyclopädisten kurzsichtige Anhänger genug unter den Vornehmen Rußlands, und für die Aufklärungssüchtigen in Teutschland, denen die Oberflächlichkeit und Unwissenheit der französischen Encyclopädisten nicht recht mundete, stiftete 1762 Nicolai in Berlin die „Allgemeine teutsche Bibliothek," welche unter den Händen der besten Köpfe zu einer sehr einflußreichen Bibel des Zeitgeistes wurde und bis auf die neueste Zeit den wechselnden Bedürfnissen und Verhältnissen gemäß durch protestantische Conversationslexica u. s. w. fortgesetzt wurde. Der 70jährige Voltaire zeigte der Welt, daß er im Aufklären, Schimpfen und Lügen unerreichbar und unersättlich sei, indem er 1764 neben „Neuen vermischten Schriften" die Welt mit dem „Dictionnaire philosophique portatif, London 1764" bereicherte, eine „Philosophie" der Geschichte und eine Menge von Schmähschriften lieferte, worin Lügen, Verläumdungen und Schaamlosigkeiten von gigantischer Größe und Kraft auf jedem Blatte vorkommen. Das Handlexicon anerkennt kaum noch ein höchstes Wesen, läugnet Wunder, Vorsehung, Freiheit, Unsterblichkeit und Jenseits, der Mensch ist nichts als ein vollkommenes, durch klimatische Verhältnisse besonders bestimmtes Stück Vieh und hat lediglich dann Anspruch auf einigen Werth, wenn er sein Denken, Fühlen und Wollen nach dem Muster der Encyclopädisten einrichtet. Das Buch wurde in Genf und später in Paris vom Henker verbrannt, Voltaire läugnete die Authorschaft, allein kurz darauf verbreitete er „La Raison par Alphabet," die sich fast nur durch den Titel von jenem Schandwerke unterscheidet und schon 1773 zum 7. mal von ihm vermehrt und verbessert herausgegeben wurde; ferner griff er den gelehrten Jesuiten Nonotte, der dem

Handlexicon als Gegengift ein kritisches Dictionnaire Anti-philosophique entgegensetzte in alter Weise an und vertheidigte aus allen Kräften einige junge Leute von Abbeville, darunter namentlich den Ritter la Barre, welche durch die Lectüre des Handlexicons verrückt oder besessen geworden, sich 1765 die gräulichsten Gotteslästerungen öffentlich zu Schulden hatten kommen lassen und dem Tode der Vatermörder durch Flucht entgangen waren. Gelegentlich dieser Vertheidigung griff Voltaire den 1755 verstorbenen Montesquieu, den er schon 1744 um seines Ruhmes willen verlästert, von Neuem an, obwohl ihm alte Feinde wie das Journal von Trevoux und neue dazu zu schaffen machten. Larcher mußte die „kritischen Beiträge," wodurch er Voltaires Philosophie der Geschichte als ein Gewebe grober Unwahrheiten, auffallender Widersprüche, abgeschriebener Stellen und Albernheiten anatomisch zergliedert, büßen, indem ihm Voltaire Lästerschriften, zuerst la defense de mon oncle, widmete, bei denen die Aufschriften der Capitel: von der Blutschande, von der Bestialität und dem Hexenbock, von Abraham und Ninon L'Enclos, den Inhalt der „Philosophie der Geschichte" und den eigenen zugleich anzeigen sammt den Titeln, die dem Kritiker zu Theil wurden. Letzterer begnügte sich damit, Voltaires Unkenntniß des Griechischen und der Geschichte noch gründlicher nachzuweisen, sein Gegner fuhr fort, ihn in den Fragen über die Encyclopädie sowie in einem „philosophischen" Roman: die Princessin von Babylon, statt mit Gründen mit den Titeln Sodomiter, Blutschänder und ähnlichen zu bedienen. Er hatte den durch die „göttliche Sendung Moses" bekannten Bischof Warburton häufig als Gewährsmann seiner Ansichten mißbraucht, namentlich wo es sich um Beweise handelte, daß die Juden nichts von Unsterblichkeit der Seele wußten, aber 1764 verwahrte sich der Bischof gegen den Verdacht, als ob er die Gesinnungen Voltaires theile; ferner verdammte die Sorbonne das 15. Capitel aus Marmontels Belisar und Coger wies nach, der Inhalt desselben entspreche genau den Ansichten, welche Rousseau im „Vicar von Savoien" und Voltaire in dem lästerlichen Gedichte: la loi naturelle gepredigt — Grund genug für letztern, über den früher hochgerühmten Warburton sowie über Coger mit altgewohnter Unverschämtheit und eiserner Stirne herzufallen. 1765 erschienen die 10 letzten Bände der Encyclopädie bei Faulche in Neufchatel, wurden gleich den frühern vom Parlamente verboten, fanden jedoch nur um so reißenderen Absatz, denn die hohe und niedere Beamtenwelt fast aller europäischen Länder hatte sich längst gegen sich selbst verschworen, schien um ihrer Verkommenheit willen von Gott mit Blindheit und Taubheit geschlagen und leistete ihr Möglichstes, Altar und Thron heimlich und offen unterwühlen und stürzen zu helfen. Binnen kurzer Frist waren 4250 Abdrücke der Encyclopädie abgesetzt, in mehrern Ländern wurden Nachdrücke veranstaltet, Voltaire aber, der jubelnd die Geldmacht der Philosophie berechnete, lieferte Zusätze als „Questions sur l'Encyclopedie par des amateurs," worin neben schaamlosen Persönlichkeiten gegen Larcher u. A. die ärgsten Stellen des Handlexicons oft wörtlich abgedruckt waren. Jetzt begann der greise Dichter und Polyhistor Haller mit seinen „Briefen über Einwürfe der Freigeister wider die Offenbarung" die Religion zu vertheidigen, die alten Gegner der Encyclopädie blieben wach und rührig, namentlich lieferte Nonotte ein umfassendes philosophisches Lexicon, worin er alle Angriffe der Ungläubigen Punct für Punct widerlegte, indem er Namen, Schriften und Inhalt derselben genau angab und die Ruhe und Würde des Christen im grellsten Gegensatze zu den „Philosophen" niemals vergaß. Das Werk wurde vielfach aufgelegt, erschien in trefflicher Uebersetzung von Zabuesnig zu Wien und wurde 1804 zum drittenmal aufgelegt, noch heute eine werthvolle Fundgrube des Theologen für Vertheidigung seines Glaubens. — Voltaire begnügte sich nicht, als Schriftsteller von staunenswerther Fruchtbarkeit für Anarchie in allen Gebieten des Wissens und Lebens zu wirken, er leistete auch als Briefschreiber Ungeheures und täglich flogen Briefe als

Brandraketen in die Paläste und Gelehrtenstuben von Petersburg, Berlin, Paris und vieler anderer Orte. Mit Friedrich II. stand er seit 1758 wiederum in Correspondenz. Dieser König soll einst durch Voltaire den Parisern einen umfassenden und tiefdurchdachten Plan zugesandt haben, um die katholische Kirche und damit das Christenthum auszurotten, auch schon 1743 an Säcularisirung der geistlichen Fürstenthümer, Mehrung seines Gebietes und Verschönerung Berlins durch Kirchengüter gedacht haben. Geht man auch viel zu weit, indem man ihn deßhalb als die Seele aller Maßregeln betrachtet, welche von 1792 bis 1795 gegen Religion und Kirche ergriffen wurden, weil seine Ansichten und Plane nur Ansichten und Plane der Deisten überhaupt, der Ausdruck einer religiös und sittlich haltlos gewordenen Zeit waren und der „Philosoph von Sanssouci" sich vom Politiker und König weit unterschied, so daß er die „Philosophie" vorherrschend nur als Privatmann und zur Unterhaltung trieb, so erklärt sich dadurch dennoch die Wiederannäherung des „barbarischen Wittekind" an den „Patriarchen" von Ferney und das anmaßende Drängen des Letztern zur Vernichtung des Aberglaubens in Preußen. Ein Schreiben Friedrichs II. vom 24. März 1764 ist zu charakteristisch, um hier übergangen werden zu können. Er bemerkt darin, daß „die Infame" nicht durch Gewalt der Waffen, sondern durch den Arm der Wahrheit und die Verführung des Interesse umkommen werde. Zunächst müsse man die Mönchsklöster als Zufluchtsörter des Fanatismus vertilgen, und dazu sei der Augenblick günstig, zumal der Reichthum der Abteien und Klöster die verschuldeten Regierungen Frankreichs und Oestreichs dazu anreize. Hätten diese einmal einige Pfründen geschmeckt, so werde ihre Gier auch das Uebrige verschlingen. Mit den Klöstern verschwinde das Feuer des Fanatismus beim Volke und dann „werden die Bischöfe nichts als kleine Buben sein, mit welchen die Souveräns in der Folge der Zeit nach Gefallen werden umspringen können." Voltaire antwortete schon am 8. April: „solcher Plan sei der eines großen Feldherrn, Jedermann in Frankreich spreche von dieser Sache, aber die Andächtigen hätten noch zu viel Credit." Um den Andächtigen wiederum einen Theil des Credits zu nehmen, wurde 1768 der „Saul" auf die Bühne gebracht, worin der Dichter der Henriade die biblische Erzählung natürlich in ihr Gegentheil verkehrt, Saul den „Mann nach dem Herzen Gottes" sein läßt und in dem liederlichen, unfläthigen Roué David sich selbst abconterfeit. Eine ganz verschiedene Frucht des J. 1768 wurde aber die „Confession de foi de Mr. de V. Geneve 1769." Voltaire wurde krank und wie 1723 eine Krankheit den werdenden Atheisten zur Beichte gebracht, so floh er angstvoll 1768 in die Arme der „Infamen" um kurz nach der Genesung wieder der Alte zu sein. Die Confession besteht aus einer ganzen Sammlung kleiner Schriften, Briefe und Urkunden, welche entstanden, nachdem er an Ostern 1768 in der Pfarrkirche zu Ferney öffentlich zum hl. Abendmahl gegangen, eine Rede über Raub und Diebstahl gehalten und bald darauf seine Gäste versichert hatte, „das Stücklein Brod, das er gleich Andern am gedeckten Tisch genommen, habe ihm eben nicht geschadet." Der Bischof von Annecy erlangte Kenntniß von der Sache, Voltaire wurde kränklicher, klagte über seine Feinde und stellte vor Zeugen Urkunden über seine Katholicität aus. Kaum befand er sich jedoch besser, so schrieb er über sein Glaubensbekenntniß: „Unbekannte Lumpenkerls wollten es aus meinem Munde gehört haben .... Die Betrüger schrieben diese Erklärung in einer lächerlichen Schreibart nieder; aber sie trieben die Unverschämtheit nicht soweit, daß sie meine Unterschrift darunter setzten ..... Ich habe die Freude gehabt, wie Gusman in der Alzire zu sterben und ich befinde mich besser darauf. Die Spottvögel von Paris werden glauben, daß dieses ein Aprilmährchen sei." Daß Voltaire der alte Mephistopheles geblieben, dafür spricht das Tableau philosophique de l'esprit de Mr. de Voltaire, Geneve 1771, und daß Thoren aller Art gleichsam seine

geistigen Vasallen wurden, bezeugt ein Schreiben des Königs Gustav von Schweden vom 10. Januar 1772, worin es heißt: „daß er das Wesen aller Wesen täglich bitte, die für die Menschheit so kostbaren und zum Wachsthume der Vernunft und wahren Philosophie so nützlichen Tage Voltaires zu verlängern.“ Der bereits 1770 von Madame Necker entworfene Plan, Voltaire ein Ehrendenkmal in Paris zu setzen, kam 1772 zur Ausführung und die Schauspielerin Clairon veranstaltete ein großartiges „Fest der Einweihung von Voltaire's Statue,“ als Gegenstück gingen Carikaturen mit spöttischen Inschriften herum. Mehr Wonne, denn solche Verherrlichung machte dem alten Manne 1773 die völlige Aufhebung des Jesuitenordens, wodurch gewissermaßen das Wirken eines langen Lebens gekrönt wurde. Schon 1763 ärgerte sich d'Alembert gewaltig, weil der „König der Philosophen“ die „jesuitische Canaille“ aus Schlesien nicht vertrieb und dadurch sein Ansehen bei den „wahren Gläubigen“ beeinträchtige, Voltaire setzte mit all seinen Briefen die Vertreibung der Jesuiten niemals durch, Friedrich II. that vielmehr Schritte, um sie in Bausch und Bogen (tels qu'ils sont) in Preußen behalten zu können. Er wünschte den „feisten Schweinen Sions“ d. h. den Bischöfen den Zehnten zu nehmen und sah mit philosophischer Schadenfreude auf Kaiser Joseph II., behielt aber die Jesuiten in Folge des feierlichen Tractates von Breslau auch nach der Aufhebung des Ordens und erklärte dem verdutzten Patriarchen von Ferney noch 1777, er müsse dieß thun, weil er guter Priester und Professoren bedürfe und die Universität Breslau auf wohlfeile Art erhalten wolle. Noch weniger als diese Erklärung hatten 1776 Voltaire die an ihn gerichteten „lettres de quelques juifs portugais, allemands et polonais“ gefallen, die den 1803 als Canonicus der Abtei de l'Oroy verstorbenen Abbé Guénée zum Verfasser hatten und deren 16. Ausgabe vom J. 1805 vor uns liegt. Voltaire schrieb darüber am 8. December 1776: „le secretaire juif, nommé Guenée, n'est pas sans esprit et sans connaissances, mais il est malin comme un singe. Il mord jusqu' au sang, en faisant semblant de baiser la main.“ Dagegen stand mit Turgot die Philosophie zum erstenmal recht entschieden am Steuer des Staatsschiffes, steuerte dasselbe richtig eine gute Strecke in das wilde Meer der Leidenschaften und Revolution hinaus, die Verordnungen von 1776 gaben das Signal zu seinem Sturze, aber Voltaire tröstete den treuen Jünger mit der Epistel: à l'homme, insofern ein gestürzter Minister seiner Art getröstet zu werden vermag. Ludwig XVI. vermochte am Ende dem Sturme der sehnsüchtigen Pariser auch nicht mehr zu widerstehen und hob die Hindernisse, welche Voltaire seit vielen Jahren von der Hauptstadt entfernt gehalten, hinweg. Im J. 1778 eilte der Fürst der Freigeister nach Paris und fand einen solch gränzenlosen Enthusiasmus aller Fanatiker des Unglaubens, daß er freudetrunken rief: „mon entrée dans Paris a été plus triomphante que celle de Jésus dans Jerusalem! —“ Im Theater wurde „Irene“ eines seiner elendesten Schauspiele gegeben, besonders die gegen Religion und Kirche gerichteten Stellen wurden rasend beklatscht, das Geschrei: vive Voltaire! vive la Henriade! vive Mahomet! vive la Pucelle! wollte kein Ende finden, die Wahnwitzigsten küßten dem Dichter die Hände und sogar die Füße. Man will, daß ich vor Freuden sterbe! jubelte Voltaire, der die Bitte Benj. Franklins, seinen Enkel zu segnen, als Hoherpriester der Revolution erfüllte, indem er dem Knaben die Hände mit den Worten auflegte: God and liberty! voila la seule benediction, qui convienne aux petit-fils de Franclin! — Voltaire legte letzte Hand an den Essai sur les moeurs, entwarf neue literarische Plane namentlich hinsichtlich der Encyclopädie, strengte sich zu sehr an, bekam einen Krankheitsanfall, nahm eine zu starke Dosis Opium und fiel in einen kläglichen Zustand der Lethargie, der zuweilen mit lichtern Augenblicken abwechselte. In einem solchen schrieb er einen Glückwunsch an Lally-Tolendal, der das Gedächtniß seines hingerichteten Vaters wieder aufgefrischt hatte. Sein Ende nahte, er legte dem Abbé

Gauthier eine Generalbeichte ab und gab eine beglaubigte Erklärung von sich, daß er in der katholischen Religion sterbe, doch ein Schimmer von Hoffnung und noch mehr die Bemühungen philosophischer Freunde sollen ihn zur Zurücknahme der Erklärung und zur abermaligen Läugnung der Gottheit Christi gebracht haben; nach den Aussagen zweier Zeugen gab Voltaire 1778 am 30. Mai unter dem verzweifelten Schrei: Ich bin von Gott und den Menschen verlassen! den Geist auf, nachdem er 84 Jahre gelebt und das Princip der Subjectivität durch Wort, Schrift und That bis in seine äußersten Folgerungen repräsentirt hatte, in denen es zum Dämonismus wird. Der Pfarrer von St. Sulpice und die Cordeliers, welche Academiker sonst begruben, verweigerten ihm das Begräbniß, sein Neffe, der Abbé und Parlamentsrath Mignot, ließ den Leichnam einbalsamiren und brachte ihn in die Abtei nach Scellières in der Champagne. Friedrich II. schrieb sein Eloge de Voltaire und ließ 1779 in der katholischen Kirche einen Trauergottesdienst für ihn halten. Schon vor der Revolution beschrieben Luchet und Condorcet sein Leben. 1791 wurde der Leichnam wiederum nach Paris und hier zunächst in das Hotel de Villette (Quai de Voltaire heißt seitdem der frühere Quai der Theatiner), am 12. Juni aber in das Pantheon versetzt und dieß mit Recht, insofern ein Anderer der Revolution schwerlich größere Dienste geleistet als er, eine Thatsache, worüber sich der von Marmontel, Laharpe und Chamfort redigirte Mercure de France am 7. August 1790 sehr klar ausspricht, mit den Worten beginnend: „Il (Voltaire) n'a point vu tout ce qu'il a fait, mais il a fait tout ce que nous voyons .... c'est lui le premieur, qui a fait tomber la premiere et la plus formidable barrière du despotisme, le pouvoir religieux et sacerdotal ......“ Voltaire hat so Vieles geschrieben, daß eine ins Einzelne eingehende Kritik seiner Werke, die übrigens um so überflüssiger wäre, je ärmer und monotoner sein inneres Leben und der Gang seiner Entwicklung bei aller Unruhe, Thätigkeit und Mannigfaltigkeit des äußern geblieben, leicht einen Folianten füllte. Er selbst hat dieselben von Zeit zu Zeit gesammelt, mit Noten versehen, umgearbeitet und namentlich viele heftig abgeläugnete Schmachschriften und entehrende Stachelschriften in spätere Sammlungen aufgenommen. Außer der Henriade und wenigen andern Producten möchte es damit beschaffen sein, wie mit seiner Bibliothek, welche Katharina II. kaufte und die noch jetzt im Winterpalast zu Petersburg prangt; sie enthält wenig oder nichts von bleibendem Werth. Eine vollständige Sammlung seiner Briefe, welche ohnedieß durch das Natürliche, Lebhafte und Pikante ihres Styles ansprechen, möchte die officielle und noch mehr die geheime Geschichte des 18. Jahrhunderts vielfältig aufhellen und für die Geschichte der Protestantisirung und der Revolutionen von Oben herab und Unten herauf von großem Interesse sein. Im J. 1785 unternahm Beaumarchais eine neue Gesammtausgabe der Werke Voltaires und Condorcet gab Erläuterungen dazu, welche dafür sprechen, daß die Heftigkeit des Meisters in ihm fortlebte. Die Pressen zu Kehl lieferten 1788 und 89 nicht weniger als 70 Octavbände mit Zeichnungen gleichsam als Programm der Revolution. Ein Unterdrückungsversuch des Königs hatte höchstens noch größere Verbreitung zur Folge. In Frankreich allein sollen 300,000 Exemplare der Gesammtausgaben verbreitet sein, die Zahl der Nachdrücke, Uebersetzungen und Ausgaben einzelner Werke, die in der ganzen civilisirten Welt bis auf unsere Tage verbreitet wurden, läßt sich nicht berechnen und ebenso wenig der Schaden, den das dadurch vermittelte Fortraisonniren und Entsittlichen Voltaires stiftet. — Quellen: Historische und kritische Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Herrn von Voltaire und anderer Neuphilosophen unserer Zeiten. Gesammelt und herausgegeben von Joh. Christoph von Zabuesnig, Augsburg 1777; Les trois siècles de la litterature française par M. l'Abbé S. de Castres. A la Haye et Paris 1781; Biographie universelle ou Dictionnaire historique par F. H. de Feller, nouvelle edition par

M. Perennes, Paris 1833. Joh. Rudolph Schlegels Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, Heilbronn bei Eckebrecht, 1784. Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten von Theiner, Mainz 1835. Nonotte's philosophisches, Moreri's großes Lexicon, dabei neben bekannten historischen Werken teutscher Gelehrten die vorzüglichsten und schlechtesten Werke von Voltaire selbst. [Hägele.]

Vorabend eines Festes, s. Vigil.

Vorabend eines Festes bei den Juden. Jeder Sabbath, so wie jeder Festtag, der nicht auf einen Sabbath fällt, hat bei den Juden einen eigenen Vorbereitungstag oder Vorabend, an dem man sich auf den Sabbath oder Festtag vorbereitet. Im neuen Testament heißt er *παρασκευή*, Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Joh. 19, 42., was bei Marc. 15, 42. durch *προσάββατον* erklärt wird, und unter diesem Namen auch Judith 8, 6. vorkommt. Bei den Rabbinen heißt er עֲרוּבְתָא (Abend, Vorabend). Die Vorbereitung besteht theils in Zubereitung der Speisen für den Sabbath oder Festtag, damit dieser nicht durch solche Arbeit entheiligt werden müsse, theils in gewissen Gebeten, Gesängen und Ceremonien, die bei den verschiedenen Festen verschieden sind, und wohl auch bei einerlei Fest in verschiedenen Gegenden nicht immer gleichförmig beobachtet werden. Vgl. Bodenschatz, kirchliche Verfassung der heutigen Juden. II. 186 ff. — B. Mayer, das Judenthum in seinen Gebeten ꝛc. S. 108 ff.

Voragine, s. Jacobus de Voragine.

Vorbehalt, s. Reservat und Reservatio mentalis.

Vorbehalt, geistl., s. Reservatum ecclesiasticum.

Vorbescheid, s. Decisivdecrete.

Vorbilder, s. Typen.

Vorgebirge der guten Hoffnung (in kirchlicher Hinsicht). Dieses englische Colonieland, auf der Südspitze Africas gelegen, enthält ungefähr 7000 Quadratmeilen, worauf im Ganzen 200,000 Menschen leben mögen. Darunter befinden sich etwa 72,000 holländische Reformirte und 25,000 Protestanten verschiedener Secten. Die Uebrigen sind Katholiken, Muhamedaner (Malayen) oder Heiden. Die Nordgrenze des Landes ist schwer mit einiger Genauigkeit zu bestimmen, indem mit der Zunahme der Colonisation und der Ausdehnung der Missionsstationen auch die Grenzlinie vom Beginne der brittischen Besitznahme an immer weiter nach Norden und Nordosten fortgerückt worden ist. Das Clima ist gemäßigt. Das Land hat im Allgemeinen ein unfruchtbares, trauriges Aussehen und bietet sehr große fast jeder Cultur unfähige Strecken dar. Daneben gibt es aber auch fruchtbare, gut bewässerte Thäler und Gebirgszüge, die mit den prachtvollsten Waldungen bedeckt sind. Nordwestlich vom Kaplande wohnen die bis tief ins innere Südafrica verzweigten Hottentotten und Buschmänner, im Nordosten die zahlreichen Stämme der Kaffern. Jedoch sind die englischen Besitzungen schon weit über die ursprüngliche Grenze des Kaffern- und Hottentottenlandes hinaus vorgerückt, so daß auf dem Gebiete der Colonie viele Tausende dieser halbwilden Volksstämme wohnen. — Das Capland ist der einzige Punct des Festlandes von Africa, wo der Protestantismus sich eingewurzelt hat. Der katholischen Kirche wurde dieses für sie in Besitz genommene Land durch die Holländer entrissen. Die Portugiesen waren es, welche unter Bartolomeo Diaz im J. 1493 das Land zuerst entdeckten. Vasco de Gama, der berühmte erste Umschiffer Africas nahm es 1494 für sein Vaterland in Besitz. Während aber Portugal mit der Eroberung der reichen Länder Indiens beschäftigt war, vernachläßigte es das arme aber seiner Lage wegen so wichtige Capland, und so fiel es den Holländern in die Hände, die 1652 hier eine Colonie gründeten, und die schwachen Anfänge des katholischen Glaubens mit Gewalt unterdrückten. Der gedeihende Ackerbau und die aufblühende Viehzucht lockten eine immer größere Anzahl von Colonisten ins Land, wodurch ein Stamm einer wohlhabenden Acker-

baubevölkerung gebildet wurde. Diese bildet bis auf den heutigen Tag das eigentlich protestantische (reformirte) Grundelement. Es sind derbe, kräftige Naturen, dem frömmelnden, weichlichen Wesen der protestantischen Missionäre abhold, im Ganzen weniger fanatisch, als ihre Stammgenossen in Europa, und dem Katholicismus meistens nur deßhalb feind, weil sie ihn nicht kennen. Dagegen hat das Wirken der protestantischen Missionsgesellschaften trotz alles Rühmens, das von ihm gemacht worden ist, eher dazu beigetragen, die Herrschaft des Protestantismus zu erschüttern, als zu befestigen. — Im J. 1795 wurde das Land von den Engländern erobert, 1803 wieder zurückgegeben, dann nochmals von denselben besetzt, und zuletzt 1814 förmlich in Besitz genommen. Ebenso ungern, als Holland die Colonie aufgegeben hatte, fügten sich die im Caplande ansäßigen Holländer unter die brittische Herrschaft. Daher kam es, daß England Anfangs mit großer Schonung zu Werke ging, den Colonisten ihre aus dem Mutterlande stammenden Einrichtungen beließ, und durch Ansiedelung von Britten, namentlich von Schottländern zuerst ein Gegengewicht gegen das überstarke holländische Element zu schaffen strebte. Endlich wurden im J. 1837 die auf dem Gebiete der Colonie ansäßigen Hottentotten und Kaffern, und 1839 auch die Neger emancipirt. Dadurch stieg die Unzufriedenheit der holländischen Ansiedler (Boers) aufs Höchste. Gegen 5000 verließen auf einmal unter Anführung von P. Retief das Land und siedelten sich außerhalb des englischen Gebietes östlich vom Caplande im s. g. Weihnachtslande (Port Natal) an. Ungeachtet mancher harten Unfälle gelang die Gründung eines eignen von den Engländern unabhängigen Gemeinwesens, das bald durch den Zuzug neuer Auswanderer vom Caplande her erstarkte. Die englische Colonie erlitt dadurch eine merkliche Schwächung. Noch tiefere Wunden wurden ihr geschlagen durch den im J. 1850 ausgebrochenen Kaffernkrieg, der über zwei Jahre lang das Land verwüstete, und den Wohlstand ganzer Provinzen vernichtete. Da der Ausbruch dieses zerstörenden Krieges großen Theils auf Rechnung der protestantischen Missionen und ihrer verkehrten Einwirkung zu schreiben ist, so muß die Geschichte dieser Missionen hier kurz dargestellt werden. Schon die Holländer hatten einige Missionsversuche gemacht, doch ohne sonderlichen Erfolg. Ihre Colonisten brachten die reformirte Religion aus der Heimath mit und erbauten sich in der Capstadt und an andern Orten ihrer Niederlassung stattliche Tempel. Die Bekehrung der Heiden lag ihnen wenig am Herzen. Erst mit der englischen Besitznahme begann eine rege Missionsthätigkeit. Hier war das Clima milde; Gefahren waren nicht zu fürchten; zahlreiche Kaffern und Hottentotten lebten in beständigem friedlichen Verkehr mit den Besitzern der Landgüter, deren Aecker sie bebauten, deren Ernten sie einbrachten. Sie hatten sich schon an den Umgang mit Europäern gewöhnt und einen gewissen Grad von Civilisation angenommen, wodurch ihre Bekehrung zum Christenthum sehr erleichtert werden mußte. Alles das sind Gründe, die es erklärlich machen, warum das Capland gerade von protestantischen Missionären, denen man bekanntlich Muth und Todesverachtung nicht zutraut, mit einer besonderen Vorliebe aufgesucht wurde. Zuerst waren es schottische Missionäre von dem Glasgowschen Missionshause, die bei Fort Hare am Fuße des Chumiegebirges eine Station gründeten. Ihnen folgten Herrenhuter, englische Independenten, Sendlinge des Elberfelder Missionshauses u. s. w. Die Zahl der nach und nach gegründeten Stationen war sehr ansehnlich; wir nennen hier nur Wupperthal, Gnadenthal, Bethelsdorp, Katrivier, Kaminsberg, Ebenezer, Schiloh, Butterworth, Theopolis, Blückwater, Klaarwater, Philipston, Gröneklöf, Pachaltsdorp, Farmersfield, Salem, Enon, Hephzibat, Schietfontein, Kouman u. s. w. Die Geldmittel, die auf diese verschiedenen Missionsstationen verwendet wurden, waren außerordentlich. Zudem kam die Regierung den Missionären in aller Weise zu Hilfe. In ihren Verträgen mit den an der Grenze der Colonie wohnenden Stämmen wurde jedesmal die

unbehinderte Zulassung von Missionären ausbedungen, und die bewaffnete Macht wachte darüber, daß ihnen kein Haar gekrümmt wurde. Die Weise des Missionsbetriebes war eine sehr bequeme. Die verschiedenen Gesellschaften kauften für ihre Sendlinge ausgedehnte Strecken Landes gewöhnlich in fruchtbaren Gegenden und ließen auf denselben massive Wohn- und Wirthschaftsgebäude nebst Kirche und Schule aufrichten. War Alles fertig, so zogen die von ihren Gesellschaften mit ausreichendem Einkommen versehenen Apostel mit Frau und Kindern ein. Handwerker und Ackerknechte, die sich dem Missionswerke angeschlossen hatten, begannen Garten und Feld zu bauen; die englische Landessitte sorgte für allen möglichen Comfort, und ununterbrochene Berichte über die Anstrengungen, Entbehrungen und Hoffnungen der Missionäre wußten in Europa die Opferwilligkeit der niederen und mittleren Classen der protestantischen Bevölkerung wach zu erhalten. Die Missionsthätigkeit bestand nun darin, daß man die früher in Unterricht und Erziehung vernachlässigten Eingebornen, die den Gutsbesitzern die Felder bestellten, oder ein wildes Nomadenleben führten, nach und nach an die Missionsstationen zu fesseln, und sie zum Besuch der Schule und Kirche anzuhalten suchte. Glaubten dann die Missionäre in ihnen eine geistige Erweckung zu gewahren, so wurden sie zur Taufe und zum Abendmahl zugelassen; aus den Fähigsten wählte man auch wohl Lehrer und Katecheten. Die bedeutendsten Niederlassungen dieser Art waren Catrivier (Katzenfluß), eine Independentengemeinde und Siloh, eine Mission der Brüdergemeinde an der Grenze des Kaffernlandes, die 1850 gegen 800 Mitglieder und 86 „Abendmahlsgenossen" zählte. Durch diese Weise, das Missionswerk zu betreiben, die freilich nur unter ähnlichen friedlichen Verhältnissen wie hier anwendbar ist, hätte allmählig viel Gutes für diese halbwilden, aber an europäische Cultur immer mehr sich gewöhnenden Völkerschaften gewirkt werden können, wenn nicht überhaupt das protestantische Missionswesen mit Unfruchtbarkeit von Gott geschlagen wäre. Der Protestantismus ist nur eine Schmarotzerpflanze des Katholicismus und darum durchaus unfähig, aus sich ein lebensfähiges Gebilde zu erzeugen. In Europa nahm er eine nicht unbedeutende Erbschaft katholischer Anschauungen und Grundelemente, die er nur allmählig abnutzt und in steter Berührung mit der katholischen Kirche einiger Massen immer wieder ersetzt, aus dem Mutterhause auf seine planlosen Wanderungen mit sich fort, und fristet so durch fremden Stoff sein scheinbares Leben. Wo er aber aus seinem eignen Mutterschooße ein selbstständiges Leben gebähren soll, da bringt er nur Cretinen und Mißgeburten hervor. Die Denkenden unter den Protestanten haben dieses, wenngleich sie den eigentlichen Grund der Erscheinung nicht eingestehen, in Bezug auf die Erfolge ihrer Missionen selbst vollkommen anerkannt. Vergl. unter andern die „Südafricanischen Scizzen" von Kretschmar, Leipzig 1853. Unfähig, durch die Kraft der Predigt die Gemüther zu erschüttern und zu gewinnen, üben ihre Missionäre keine Anziehungskraft auf die Wilden aus, als mittelst der äußeren Vortheile. Man hat nach Kretschmars auf eigner Anschauung und vieljähriger Erfahrung gegründetem Urtheile aus den Missionsstationen große „Fütterungsanstalten von Faullenzern und Taugenichtsen" gemacht. An einigen Stationen erkaufte man die Schüler sogar durch kleine Gaben an Geld, so daß an Einer Anstalt der tägliche Aufwand für die Fütterung und Bezahlung der Schüler und Katecheten sich auf mehr als 50 Pfund belief. Weil der Protestantismus keine Kirche, keine Sacramente, kein wahres von Gott gegründetes Aeusseres hat, so bringt er es auch nie zu einer wahrhaften, gesunden Innerlichkeit. Wenn ein schlauer Hottentott oder Kaffer den Missionären es abgelernt hat, mit frömmelnder Miene den Kopf zu senken und über der Bibel die Hände zu falten, oder im süßelnden, näselnden Tone von dem süßen Lamme zu sprechen, dessen Blut alle Sünden abwäscht, so glauben diese Missionäre an ihm vollgültige Beweise seiner geistigen Erweckung zu schauen, beschenken ihn mit einem Hute und

schwarzem Rocke und nehmen ihn unter ihre „Abendmahlsgenossen" auf. Den geistigen Standpunct dieser „Bekehrten" kann man aus der Probe einer Katechese beurtheilen, die Kretschmar aus einer Missionsstation mittheilt. „Missionär: Nahum, wer hat die Sünde in die Welt gebracht? — „Jesus," erwiederte blitzschnell Nahum, ein 6 Fuß langer Kerl in schwarzem Frack und schwarzer Hose (also ein Erweckter), die Hände gläubig über eine Bibel auf der Brust gefaltet, den Kopf seitwärts geneigt und aus den Augen blinzelnd. Der Missionär biß sich in die Lippen: Nahum, du irrest. Wer war der erste Mensch? — „Noah" blitzschnell, wie zuvor. — Nimm dir Zeit, Nahum; überlege, wer war Noah? — „Zwölf Apostel" schrie Nahum triumphirend, ohne Zweifel in der Ueberzeugung, daß er sich mit éclat aus der Verlegenheit gezogen." — Das tagelange müßige Zubringen dieser großen von Natur aus kräftig gebauten Menschen in der Schule und Kirche, die angewöhnte heuchlerische Frömmigkeit, die Abfütterungen und Besoldungen mußten die Folge haben, daß diese Naturen im innersten Grunde verdorben wurden. Müßiggang, Scheu vor ernster Arbeit, Trunksucht und gefährliches Vagabundiren wurden mit dem Weitergreifen des protestantischen Missionswesens unter den Kaffern und Hottentotten allgemein. Dazu kam, daß die Missionäre ihren Zöglingen höchst verderbliche Grundsätze von Freiheit und Unabhängigkeit beibrachten. Mißtrauen und Trotz gegen die Europäer war die Folge davon. Es wurde den Landbesitzern schwer, selbst gegen hohen Lohn bei den früher so arbeitsamen Kaffern Knechte und Arbeiter zur Einbringung ihrer Ernten zu bekommen, und die Kluft, welche Eingeborne und Europäer trennte, wurde immer tiefer und unheilvoller. „Es ist, sagt der protestantische Berichterstatter, oft geschehen, wenn ein Gutsbesitzer demüthig zu einem Schwarzen kam, um seine Dienste als eines Knechtes oder Arbeiters zu suchen, daß der unverschämte Lump ihm geantwortet hat: Wer sagt euch, daß ich diene? wir sind gegenwärtig freie Menschen; das Blättchen hat sich gewendet, und der Weiße arbeitet gegenwärtig für uns. — So geschah es, daß während die katholische Religion die tiefe Kluft, welche die Natur zwischen der weißen und schwarzen Bevölkerung begründet hat, überall, wo sie Macht gewinnt, ausgleicht, der Protestantismus diese Kluft nur erweitert, und die verschiedenen Raçen in einen Vertilgungskampf gegen einander treibt. Daher hat sowohl in America, als auch in neuester Zeit in Australien und Africa die Ausbreitung des Protestantismus sogar für die Existenz der eingebornen Bevölkerungen die traurigsten Folgen gehabt. Es ist demnach nicht zu verwundern, daß zwischen den Missionsschülern und den ursprünglichen Colonisten bald ein gespanntes Verhältniß sich bildete, das allmählig in völlige Erbitterung ausartete. Die Regierung, welche lange genug den Missionären Vorschub geleistet hatte, sah zu spät ihren Fehler ein, nachdem bereits ein entschieden schlechter und widersetzlicher Geist sich der eingebornen Bevölkerung bemächtigt hatte. „Ich muß mich, — sagt Napier in seinem Werke „On south Africa" — in Bezug auf die Wirkung unserer Missionen überzeugt halten, daß sie durchaus fehlgeschlagen sind, und die Kaffern haben neuerlich wie bekannt, die Missionsbibeln zu Gewehrpfropfen gebraucht. Die Hottentotten sind mehr dem Trunke ergeben und lüderlicher, als je, und zu ihrer Schande sei es gesagt, einige der ehrwürdigen Leute (d. h. der Missionäre) geben ihnen nicht das beste Exempel zur Moralität." — Sobald die Regierung anfing, selbstständige Maßregeln zur Sicherung der Ordnung in der Colonie zu ergreifen, begann auch die Aufreizung der Wilden gegen das „gottlose Regiment." Am tiefsten fühlten sich die Missionäre gekränkt durch das Vagabundengesetz, wodurch die Regierung das Land befreien wollte von den Belästigungen durch Tausende von umherschweifenden arbeitscheuen Taugenichtsen, die unter dem Vorwande, Missionsschüler zu sein, ein ungebundenes Leben führten. Es kam zu heftigen, aufreizenden Reden selbst in den Missionskirchen, so daß der Geist einer frechen Widersetzlichkeit bei den

Eingebornen immer sichtbarer hervortrat. So bereitete sich denn jene furchtbare Katastrophe vor, die seit 1850 mehr als 2 Jahre lang die Colonie verwüstet und sie an den Rand des Verderbens gebracht hat. Kretschmar sagt darüber in seinem Werke: „Am Cap gingen aus diesen Vorhöfen geistiger Veredlung und sittlicher Verbesserung im jüngsten Kaffernkriege Horden von Rebellen und Mördern hervor, die die Blätter ihrer Bibeln zu Gewehrpfropfen verwandten. Katrivier, das größte Institut Südafricas wurde ein Mördernest. Seltsame Belege stellten sogar die Missionäre dieses Institutes bloß, und eine Reihe verdächtiger Umstände brandmarkte sie als Rädelsführer der Hottentottenrebellion. Sie wurden in Untersuchung gezogen; das Gericht sprach sie frei, aber nicht die öffentliche Meinung. „An ihren Werken sollt ihr sie erkennen" schrie die ganze Colonie. — Die von Harry Smith unmittelbar vor der Metzelei am Christtage 1850 niedergesetzte Untersuchungscommission erklärte „es sei nur allzuklar, daß die Ansiedler nicht besser seien als Diebe, die von der Plünderung ihrer Nachbarn lebten, zu diesem Zwecke, durch die anscheinende Schwäche der Regierung und durch den Mangel an Militärmacht ermuntert, ringsum Aufruhr angezettelt, und dann an allen Gräueln des endlich ausgebrochenen Kaffernkrieges brüderlich Antheil genommen hätten." „Dieses sind die Grundsätze, welche die Hottentotten von den protestantischen Missionären eingesogen haben," fügt der Berichterstatter hinzu. Nicht ohne Grund; denn schon im ersten größeren Treffen fanden sich der hottentottische „Diacon an Mr. Arie van Booyens Kirche," und Claß Botha, der Hauptsänger am Katzflusse unter den erschlagenen Kaffern, und in dem als loyal beschrieenen Philipston traf darauf der Generalgouverneur Sommerset die Stimmung so verrätherisch, daß er alle zu den Kaffern noch nicht entlaufenen Einwohner aufpackte und sammt ihren Missionären mit sich nahm. Ein noch schwererer Schlag war der völlige Abfall der alten Station der Londoner Missionsgesellschaft zu Theopolis, der, von der Kat-rivier-Mission aus eingeleitet, unter argen Gräueln gegen ihre nächsten Nachbarn erfolgte. Was aber die Haltung der Missionäre selbst bei solchen Schritten ihrer „Bekehrten" betrifft, so sagt ein im Morning-Chronicle vom 16. Mai 1851 veröffentlichter Brief eines englischen Officiers von King-Williams-town unter Anderm aus: zunächst thäten die mit Hetzereien, Schießbedarf und Waffen bei den Kaffern umherziehenden englischen Hausirer das Möglichste, den Krieg in die Länge zu ziehen; „dann — heißt es weiter — sind hier die Missionäre, welche ebenfalls Schießpulver heimlicher Weise verkaufen, da immer ein Lädchen oder eine Werkstätte mit jeder Missionsstation verbunden ist, was den Missionären gehört, aber eines Andern Namen führt. Eben diese Winkelkrämer sind es, die die übelste Gesinnung verbreiten." (Historisch-politische Blätter, Bd. XXXI. S. 319—321.) Die nähere Darstellung der Begebenheiten des Kaffernkrieges gehört nicht hierher. Derselbe wurde von Seiten der Aufständischen mit einer seltenen Grausamkeit geführt, so daß die englischen Soldaten häufig Giftpillen zu sich steckten, um falls sie in die Hände ihrer unmenschlichen Feinde fielen, schnell ihrem Leben ein Ende machen zu können. Die Kaffern wußten das Feuergewehr vortrefflich zu handhaben. Die Bibeln wurden zu Patronen gebraucht, die Hauptmissionsorte, Kat-rivier und die Herrenhutergemeinde Siloh wurden die Schauplätze der größten Verbrechen. Die Güter der Landbesitzer wurden niedergebrannt, die Besitzer, wo man ihrer habhaft werden konnte, ermordet. Die Verheerungen breiteten sich bis in die Nachbarschaft der Capstadt aus. Erst im dritten Jahre gelang es den Engländern, des Aufstandes Meister zu werden, und die Ruhe wieder herzustellen. Die Wunden aber, die der Colonie geschlagen worden sind, werden nicht so bald wieder geheilt werden. Die Missionen sind zum Theil verödet und das protestantische Missionswesen hat in Südafrica durch die Früchte, die es getragen, einen ähnlichen Stoß bekommen, als einige Jahre früher auf den Inseln der Südsee. Es

war ein großer Nachtheil für die Colonie am Cap, daß sie nicht, wie die übrigen englischen Besitzungen ein irgend beträgliches katholisches Element in seiner Bevölkerung aufzuweisen hatte; denn die katholischen Missionen am Cap sind sehr neuen Ursprungs. Zwar soll schon zur Zeit der holländischen Herrschaft eine gewisse Zahl von Katholiken vorhanden gewesen, und durch 3 Priester geleitet worden sein, indeß fand sich später weder eine Kirche, noch war irgend eine Spur ihres Wirkens zu entdecken. Zu bedauern war es, daß nicht sogleich mit dem Beginne der englischen Herrschaft einige Priester sich in der Colonie niederließen, und die hin und wieder sich ansiedelnden Franzosen, Irländer und Portugiesen zu Gemeinden sammelten. Damals waren die wenigen sich am Cap aufhaltenden Katholiken dem apostolischen Vicar der Insel Mauritius untergeben, der im J. 1820 einen Benedictiner, mit Namen Kater hinsandte. Derselbe scheint aber nur einige Zeit am Cap sich aufgehalten zu haben. Bald darauf kam der apostolische Vicar selbst, und ließ zur Verwaltung der Seelsorge einen irischen Priester, Soully, in der Capstadt zurück. Mit der katholischen Gemeinde muß es sehr dürftig ausgesehen haben, denn in den Kirchenbüchern findet sich für das J. 1820 nur Eine Taufe, und für das J. 1823 nur die Einsegnung Einer Ehe verzeichnet. Soully erhielt nur mit Mühe die Erlaubniß zum Baue einer katholischen Kirche. Da er den Rest der Bauschuld im Betrage von 750 Pfund nicht aufzubringen im Stande war, so mußten mehrere Mitglieder der Gemeinde dafür als Bürgen eintreten. Bei der für die Katholiken so drückenden Gesetzgebung, bei der Macht des Beispieles, die das verkehrte Verhältniß des protestantischen Predigers zu der Gemeinde auf wenige im Drucke lebende Katholiken ausüben mußte, läßt sich erklären, daß sich bald ein Mißverständniß zwischen dem Seelsorger und dem Kirchenvorstande, der durch die geleistete Bürgschaft gewisser Maßen das Eigenthum der Kirche in Händen hatte, ausbildete, wodurch dem Priester seine Stellung verleidet wurde. Soully reisete im J. 1824 ab, und die Colonie blieb wieder ohne Priester. Im J. 1826 wurde ein braver holländischer Priester Theodor Haggener vom apostolischen Vicar der Insel Mauritius zum Caplande geschickt. Derselbe hielt Rundreisen durch die Colonie, während ein Gehülfe, der ihm beigegeben wurde, der Irländer Thomas Rishton seinen bleibenden Sitz in der Capstadt nahm. Aber die mißlichen Verhältnisse der Pfarrkirche und die sich fortspinnenden Streitigkeiten mit dem Kirchenvorstand legten auch ihrem gedeihlichen Wirken große Hindernisse in den Weg. Haggener kehrte nach Holland, Rishton nach Irland zurück, wo er 1835 in einem Kloster starb. Ein spanischer Dominicaner, der auf der Fahrt zu den Philippinen im J. 1836 am Cap zurückblieb, nahm sich nach Kräften der verlassenen Katholiken an, ohne doch wegen Unbekanntschaft mit der Sprache irgend Nachhaltiges wirken zu können. Endlich kam die Zeit, wo der merkwürdige Aufschwung, den die katholische Religion in Folge der 1829 zu Stande gebrachten Emancipation der Katholiken in England und in den englischen Colonien nahm, auch bis auf das bisher so vernachlässigte Capland seine wohlthätigen Folgen äußerte. Die Geschichte der katholischen Kirche in dieser Colonie beginnt eigentlich erst mit dem J. 1837. In diesem Jahre wurde nämlich kraft eines päpstlichen Breve das Capland der geistlichen Jurisdiction des apostolischen Vicars der Insel Mauritius enthoben und ein eignes apostolisches Vicariat daselbst errichtet. Der irische Priester Griffiths ward zum apostolischen Vicar ernannt. Seine Bischofsweihe ward am 24. August 1837 durch den Erzbischof von Dublin vollzogen. In Daniel Burke erhielt Griffiths einen würdigen Coadjutor. Außerdem schlossen sich ihm ein jüngerer Bruder und Georg Cormoran aus dem Orden der Dominicaner an. Die Kosten der ersten Ausrüstung übernahm theils die Propaganda zu Rom, theils wurden sie durch freiwillige Beiträge der irischen Katholiken zusammengebracht. Die englische Regierung setzte für den Bischof einen kleinen Gehalt aus. Am 14. April 1838

landeten die neuen Apostel am Cap. Ihr Empfang Seitens der Vorsteher der durch innere Zerwürfnisse zerrütteten katholischen Gemeinde war äußerst kalt. Die protestantischen Einwohner glaubten nicht, daß es dem Bischofe gelingen könne, sich am Cap zu befestigen. Aber die veränderte Gesetzgebung seit der Emancipation der Katholiken gestattete dem Bischofe ein ungehemmteres Wirken, und so gelang es ihm, die fast in Trümmer zerfallene alte Kirche, die Veranlassung so vielen Streites, zu verkaufen und nach Befriedigung aller Ansprüche noch die Summe von 800 Pfund zu erübrigen. Eine neue Kirche wurde gebaut, und bald konnte die Gemeinde als fest begründet betrachtet werden. Mit Hilfe einer vom Protestantismus bekehrten Wittwe mit ihren 2 Töchtern wurde eine katholische Freischule für 26 Kinder eröffnet, deren Zahl bis zum J. 1839 schon auf 50 gestiegen war. Der Bischof berechnete um diese Zeit die Zahl der Katholiken in der ganzen Colonie auf 2500. Im J. 1841 zählte man in der Gemeinde der Capstadt schon 290 Taufen, darunter 30 von Erwachsenen. In demselben Jahre waren in der Capstadt 20 Heiden und 38 Protestanten bekehrt. Größer als in der Hauptstadt war die Zahl der Katholiken zu Grahamstown, der wichtigsten Stadt im Osten der Colonie. Der Priester Murphy erhielt hier seinen bleibenden Aufenthalt, und baute eine Kirche. Daselbst wurden in Einem Jahre 10 Protestanten, eben so viele schwarze Sclaven, 2 Kaffern und 2 Hottentotten bekehrt. Eine dritte Gemeinde wurde zu Port-Elisabeth gegründet, wo Cormoran sich niederließ; eine vierte im Innern des Landes zu Beaufort, wo besonders unter der Besatzung viele irländische Katholiken sich befanden. Im J. 1841 konnte schon der Versuch gemacht werden, in Georgstown eine katholische Gemeinde zu gründen. Die Stadtschule wurde zur Abhaltung des ersten feierlichen Gottesdienstes hergegeben, der auf die zahlreich versammelten Protestanten einen tiefen Eindruck machte. Es gab damals 20 Katholiken in der Stadt und eben so viele in der Umgegend. Nachdem einmal eine katholische Kirche gebaut war, mehrte sich ihre Zahl sehr bald. Der Missionär Devereux meldete bald nachher, daß bereits 87 Kinder getauft und 47 Protestanten und Heiden bekehrt seien. — Nachdem so in allen größern Städten katholische Gemeinden begründet waren, drangen die Missionäre bis zum Schwarzflusse (Nu-Gariep) und zum Orangestrom und darüber hinaus vor, um auch unter den Kaffern und Hottentotten ihre Thätigkeit zu beginnen. Leider verlassen uns hier die Berichte der Lyoner Annalen, deren Redaction überhaupt viel zu wünschen übrig läßt, fast gänzlich, und dennoch muß die katholische Religion in den letzten Jahren im Caplande bedeutende Fortschritte gemacht haben, indem wir schon im J. 1851 statt des Einen zwei apostolische Vicariate finden. Das Vicariat der Capstadt umfaßte die westliche Hälfte der Colonie nebst der Insel St. Helena, wo sich auch bereits eine katholische Gemeinde befindet, und erhielt von der Lyoner Missionsgesellschaft 16,000 Fr. an Unterstützung. Das Vicariat von Grahamstown, dem Devereux als Bischof vorstand, umfaßte die östliche Hälfte nebst Port Natal. Im folgenden Jahre sehen wir die Zahl der Bischöfe abermals um Einen vermehrt, indem in Port Natal ein eignes apostolisches Vicariat errichtet wurde. Der erste Bischof heißt Allard; die Missionäre sind Oblaten der unbefleckten Jungfrau. Die 3 Bischöfe erhielten in diesem Jahre zusammen an Unterstützungen die Summe von 66,000 Fr. Die Errichtung einer eigenen Kirchenprovinz mit 2 oder 3 Suffraganen dürfte bald zu erwarten sein. Die Zahl der Katholiken im Vicariate der Capstadt mit St. Helena mag 4000, im Vicariat von Grahamstown 3000, in Port Natal 1000—1500 betragen. Noch fehlen der jungen Kirche des Caplandes Seminarien und wissenschaftliche Anstalten, auch sind noch keine eigenen Institute für die Bekehrung der Eingebornen begründet, doch ist der feste Grund zur Errichtung eines großartigen Baues bereits gelegt und wir zweifeln nicht, daß Südafrica in nächster Zukunft der Schauplatz einer weitgreifenden katholischen

Missionswirksamkeit sein werde, nachdem der Protestantismus neuerdings so schlagende Beweise seiner Unfähigkeit, ein Volk zum Christenthum zu bekehren, gegeben hat. [Eduard Michelis.]

Vorhölle, s. Hölle, Höllenfahrt Christi, Himmel und Limbus.

Vormundschaft bezeichnet nach teutschem Sprachgebrache das Verhältniß sowohl der Tutel als auch der Curatel, sowie wir den Ausdruck „Mündel" nicht nur von Unmündigen sondern auch von Minderjährigen verstehen. In diesem weiteren Wortsinne also haben schon das römische und canonische Recht (l. 52 Cod. De episc. I. 3; und c. 40. c. XVI. qu. I.) den Geistlichen, um ihn nicht in weltliche Geschäfte zu verwickeln und ausschließlich seinem geistlichen Berufe leben zu lassen, von der Verbindlichkeit der Uebernahme von Vormundschaften befreit, und auch die Landesgesetze der neueren Staaten diese Exemption anerkannt. Es ist aber auch andererseits ein Laie, der als Vormund seiner Verpflichtung noch nicht enthoben, solange die über das Vermögen seines Pflegbefohlenen abgelegte Rechnung nicht justificirt ist, irregulär (c. 3. Dist. LIV. und c. un. X. De oblig. ad ratiocin. I. 19.), weil er während der Dauer der Tutel oder Curatel für schuldbare Vermögensnachtheile seines Mündels haftet, und die Würde des geistlichen Standes bloßgestellt wäre, falls derselbe bereits ordinirt wegen Fahrläßigkeit oder Veruntreuung gerichtlich belangt würde. Vgl. die Art. Curator und Tutor.

Vorsatz im Allgemeinen ist der Willensentschluß in Beziehung auf künftige Handlungen; denn nicht jeder Willensact kann sich im Augenblicke verwirklichen, sondern die Möglichkeit seiner Verwirklichung hängt meistens von einem Zusammentreffen äußerer Umstände ab, deren Eintreten erst erwartet werden muß. Namentlich aber, wenn der Gegenstand des Willens nicht sowohl ein Thun als vielmehr ein Unterlassen ist, verschiebt sich seine Verwirklichung in die unbestimmte Zukunft, denn wenn ich den Willen habe, etwas niemals, also in keiner Zeit zu thun, so ist mein Wille seiner endlichen Erfüllung erst gewiß, wenn alle Zeit für ihn abgelaufen ist. — Der Wille tritt nun nicht erst in dem Augenblicke ein, wo er sich in der äußern Handlung verwirklichen kann, sondern er geht dieser auch schon voraus, als Vorsatz. Allerdings aber geht er ihr nicht nothwendig voraus als ununterbrochene Reihe einzelner Willensacte; sondern wenn der Wille einmal in einem bestimmten Acte schlüssig geworden ist, so dauert die Kraft dieser Entscheidung fort bis entweder der Wille sich äußerlich verwirklicht, oder ein entgegengesetzter Willensact den ersten Entschluß aufhebt. — Da nun der innere Willensact allein dem Menschen wahrhaft angehört, während die Ausführung mehr von äußern Umständen abhängt, so ist auch das, was dem Menschen zu imputiren ist, schon fast ganz im vollendeten Vorsatz eingeschlossen, und es kann gesagt werden, daß der Wille für das Werk gilt im Guten und im Bösen. Doch kann dieß nur von der völligen Entschiedenheit des Willens gelten, deren der Mensch fast nur im Momente der Handlung gewiß sein kann; allein nicht jeder Vorsatz hat diese vollendete Entschiedenheit, sondern er beginnt zuerst im bloßen Gedanken, keimt auf im Wunsche, wächst zum Verlangen und reift zuletzt zur thatkräftigen Entschiedenheit des Willens. Die unklaren Mittelstufen sind die häufigsten, und wenn diese auch ihre eigene moralische Zurechnung haben, so tragen sie doch nicht das Verdienst oder die Schuld der Handlung selbst. — — In einem engern Sinne versteht man unter Vorsatz besonders den mit der Reue verbundenen Willensentschluß nicht mehr zu sündigen (s. d. A. Reue). Reue und Vorsatz sind nur die beiden Seiten des gegen die Sünde gerichteten Willens; die Reue sieht in die Vergangenheit, der Vorsatz in die Zukunft. Wie sie nun beide in dem Abscheu von der Sünde überhaupt ihren Grund haben, so muß auch der Vorsatz nicht weniger als die Reue allgemein sein, d. h. er muß sich auf jede nur mögliche Sünde beziehen. Insofern er daher auch die Vermeidung aller

Unterlassungssünden zum Gegenstande hat, so erhellt schon daraus, daß er nicht bloß der ganz negative Willensentschluß sein kann, keine Sünde zu begehen, sondern zugleich der positive Entschluß, alles nur mögliche Gute zu thun. Ueberhaupt aber kann nur jener Abscheu vor der Sünde wahr und aufrichtig sein, der aus der Liebe zum Guten kommt, und es ist eine Unmöglichkeit, das Böse anders zu überwinden, als durch das Gute. In diesem positiven Moment hat daher der Vorsatz erst seine wahre moralische Kraft. — Wie die Reue, so darf auch der Vorsatz nicht bloß Sache des Gefühls, bloße Gemüthsbewegung sein, sondern er muß bewußte und freie That des Willens und darum wirksam sein. Hier ist der Selbsttäuschung ein weites Feld geöffnet; der bloße Wunsch, ja die heiße Sehnsucht anders zu sein, ist noch nicht der Wille, anders zu werden; aber je tiefer und lebhafter der Mensch empfindet, desto leichter wird er verleitet sein, jene Regung des Begehrungsvermögens für eine That des Willens, für einen festen Vorsatz zu halten. Eine völlige Gewißheit der Aufrichtigkeit und daher der Wirksamkeit des Vorsatzes hat der Mensch eigentlich erst da, wo er sich in der That bewährt. Damit ist aber nicht gesagt, daß er die Gelegenheit der That erst abwarten muß; denn was zuerst die Sünde betrifft, so überfällt sie den Menschen nicht so plötzlich und unverhofft, daß man nur ihrem künftigen Anfalle in der Versuchung entgegensehen müßte, sondern sie hat ihre Wurzeln schon in der Gegenwart, und an dieser hat der Vorsatz sogleich eine Gelegenheit sich zu bethätigen; daher bewährt sich der Vorsatz nicht bloß im Augenblicke der Versuchung, sondern noch mehr in dem Bestreben, die Versuchung abzuwenden oder wenigstens zu schwächen, also in der Vermeidung der bösen Gelegenheit, im Kampfe gegen die bösen Neigungen ꝛc. Anderseits bietet sich die Gelegenheit zum Guten, und wäre es auch nur in innern Acten, eigentlich immer dar, so daß der Vorsatz der Besserung nicht lange auf die Gelegenheit zur Bethätigung warten darf; vielmehr darf man sagen, ein so abwartender Vorsatz ist kein ernstlicher Vorsatz. Einige rigoristische Moralisten, z. B. Concina, sind indeß zu weit gegangen, wenn sie behauptet haben, der Rückfall in die Sünde sei immer ein Zeichen, daß der Vorsatz nicht ernstlich und wirksam, folglich auch die letzte Beicht nicht gültig gewesen sei, und aus dem nämlichen Grunde befolgte die jansenistische Praxis den Grundsatz, jedem Rückfälligen die Absolution zu verweigern. Allein auch der ernstliche Wille schließt die Möglichkeit des Rückfalles nicht schlechthin aus, so lange überhaupt der menschliche Wille wandelbar ist, vom Guten zum Bösen und vom Bösen zum Guten übergehen kann; diese Wandelbarkeit gehört aber zum Wesen des Erdenlebens und endet erst mit dem status viatoris. Wenn daher der Rückfall auch ein Grund sein kann, die Aufrichtigkeit der vorausgegangenen Reue zu bezweifeln, so kann er doch für sich allein eine Gewißheit nicht geben, sondern muß in einem vernünftigen Urtheil mit andern Gründen zusammengehalten werden. Anders verhält es sich allerdings mit vielfach wiederholten Rückfällen und mit Gewohnheitssünden; bei ihnen muß durchaus die That als Kriterium der Aufrichtigkeit des Vorsatzes aufgestellt werden. — Der Vorsatz der Besserung kann auch bloß implicite in der Reue enthalten sein; denn wenn diese als wahrer Haß und Abscheu nicht bloß des Gemüthes, sondern des Willens im Allgemeinen gegen die Sünde sich richtet, so ist es möglich, daß der Geist nicht die Vergangenheit und Zukunft unterscheide, und nicht in einem bestimmten Acte des Bewußtseins und Willens auf die Zukunft reflectire; der allgemeine Widerwille gegen die Sünde trifft dann natürlich so gut die in der Zukunft mögliche, als die in der Vergangenheit schon wirkliche Sünde, und da dieser Abscheu ein Willensact ist, so ist er virtuell auch Vorsatz. Aber auch der Schmerz über die begangene Sünde, der bei dieser Wirklichkeit stehen bleibt und sich nicht im Bewußtsein zu jener Allgemeinheit erhebt, schließt virtuell einen Vorsatz in sich, denn man kann wohl kaum die vergangene Sünde hassen und die künftige lieben. Es ist nun die Frage,

ob zum Zwecke der Sündenvergebung im Bußsacramente der Vorsatz, der so implicite in der Reue enthalten ist, genüge, oder ob er in einem gesonderten Acte hervortreten müsse. Aus positiven Gründen läßt sich die Frage kaum beantworten; denn wenn das Concilium von Trient einerseits für die Nothwendigkeit eines besondern Actes zu sprechen scheint, da es ausdrücklich den Vorsatz neben dem Abscheu über die Sünde nennt, (detestatio de peccato commisso cum proposito non peccandi de caetero) so spricht es doch andrerseits der attritio die Fähigkeit zu, den Sünder zur Sündenvergebung zu disponiren si voluntatem peccandi excludat. Allein jedenfalls hat der bloß einschließliche Vorsatz eine große Unsicherheit, da jene vage Allgemeinheit des Schmerzens mehr den Charakter der Gemüthsbewegung als des bewußten Willensactes trägt. Je entschiedener dagegen der Vorsatz im Willen wurzelt und daher fest und aufrichtig ist, desto mehr wird er sich im gesonderten Acte aus dem bloß negativen Abscheu vor der Sünde entwickeln; und somit ist es allerdings nothwendig, daß der Vorsatz in einem gewissen Grade explicite aus der Reue hervortrete, wenn auch die bestimmte Scheidelinie zwischen beiden bei ihrer lebendigen Wechselwirkung nicht gezogen werden kann. [Weinhart.]

Vorsehung, göttliche, auch Fürsehung, providentia, *πρόνοια*. Nachdem der römische Katechismus P. I. c. II. qu. 15—20. die Lehre von der Schöpfung abgehandelt, fährt er qu. 21 und 22 wörtlich also fort: „Indessen dürfen wir Gott nicht so für den Schöpfer und Hervorbringer aller Dinge halten, daß wir etwa meinten, das von ihm Geschaffene hätte nach Vollendung des Schöpfungswerkes sofort ohne dessen Allmacht bestehen können. Denn wie das Dasein alles Seienden nur durch die Allmacht, Weisheit und Güte des Schöpfers bewirkt werden konnte, so würden die geschaffenen Dinge sogleich in das Nichts zurück fallen, wenn nicht die göttliche Vorsehung sie beständig begleitete und mit derselben Kraft erhielte, womit sie in das Dasein gerufen sind. Dieß erklärt die hl. Schrift wenn sie sagt: „„wie könnte etwas bestehen ohne deinen Willen oder wie könnte etwas erhalten werden das nicht du ins Dasein gerufen““ (Weish. 11, 26). Nicht bloß aber erhält und regiert die göttliche Vorsehung alles was da ist, sondern verleiht auch demjenigen, was sich bewegt und wirksam ist, dermaßen vermittelst innerlich wirkender Kraft Bewegung und Wirksamkeit, daß sie der geschöpflichen Wirkungskraft vorangeht, ohne sie jedoch zu hemmen; und ihre geheime Kraft erstreckt sich auf alles Einzelne und wirkt, wie der Weise bezeugt, mächtig von einem Ende zu dem andern und ordnet alles lieblich an (Weish. 8, 1). Darum hat der Apostel als er den Atheniensern den Gott verkündigte, den sie verehrten ohne ihn zu kennen, gesagt: „„er ist nicht ferne von jedem aus uns, denn in ihm leben wir, bewegen wir uns, sind wir““ (Apg. 17, 27 und 28).“ Diese Erklärung des römischen Katechismus hat als Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins in Betreff der Vorsehung zu gelten. Die Bestimmungen aber die sie enthält sind kurz folgende: 1) Es gibt eine göttliche Vorsehung; 2) dieselbe besteht darin daß Gott für das von ihm Geschaffene sorgt, ist also mit einem Worte göttliche Fürsorge und vollzieht sich in Erhaltung, Regierung und Leitung des Geschaffenen; 3) sie erstreckt sich auf alles von Gott Erschaffene ohne eine Ausnahme. Der hierin aufgestellte Begriff der Vorsehung ist von jeher in den Definitionen ausgesprochen worden, welche die Wissenschaft gegeben hat. So definirt Nemesius die Vorsehung als eine von Gott ausgehende Sorge für das Seiende (*ἐκ θεοῦ εἰς τὰ ὄντα γινομένη ἐπιμέλεια*), oder auch als göttlichen Willen, durch welchen alles Seiende angemessen geleitet wird (*βούλησις θεοῦ δι' ἣν πάντα τὰ ὄντα τὴν πρόσφορον διεξαγωγὴν λαμβάνει.* De nat. hom. c. 42). Ebenso Lactantius, indem er sagt, es sei durch die Providenz, daß die erschaffenen Dinge geleitet werden (cujus vi ac potestate omnia quae videmus et facta sunt et reguntur. De ira Dei. c. 10), und Cyrill von Alex., indem er

Gott Beaufsichtiger und Leiter aller Dinge nennt (*ἐπόπτης τῶν ὅλων καὶ ἐπιμελητής*. lib. 10 in Joh.). Ganz dasselbe ist es, nur genauer bestimmt, wenn Thomas die Providenz als jene Thätigkeit Gottes bezeichnet, die bestimmt sei, das Geschaffene seinen Zweck erreichen zu lassen (ratio ordinandorum in finem. S. I. 22, 1). Zu näherer Erläuterung bemerken sodann die Theologen weiter, in fraglicher Thätigkeit Gottes wirken dessen Intelligenz und Wille vereint. Hiebei wollen wir nicht verweilen; es genüge vorläufig zu bemerken, jedenfalls sei die Vorsehung, obgleich sie offenbar zeitlich wirkt, nicht als eine Thätigkeit zu fassen, die erst in der Zeit beginne, so daß mit ihr das göttliche Wirken ein neues Object empfienge, sein Wissen sich vermehrte, sein Wille sich erweiterte. Die ratio ordinandorum in finem ist ebenso ewig als der göttliche Weltgedanke und Weltplan. Dieß wollen die Theologen sagen, wenn sie bei Erörterung der Providenz den Satz behaupten, das Wissen Gottes könne weder vermehrt noch vermindert werden, scientiam Dei nec augeri nec minui posse (vgl. P. Lomb. Sentt. I. d. 39). — Ist nun die Frage ob das vorstehend im Allgemeinen bezeichnete Bewußtsein von der Vorsehung von jeher Bewußtsein der Kirche gewesen und ob es auf göttliche Offenbarung gegründet sei, so ist dieselbe entschieden zu bejahen. Um mit Letzterem zu beginnen, so brauchen wir uns weder auf einzelne Aeußerungen der hl. Schrift zu berufen, die eine fürsorgende Thätigkeit Gottes behaupten — die hl. Schrift ist voll davon — noch auf einzelne Ereignisse welche göttliche Vorsehung als Thatsache erkennen lassen, wie die Geschichte Josephs, Mosis, Davids, Daniels u. s. w., die ganze Offenbarungsgeschichte worauf unser Glaube beruht und deren Urkunde die hl. Bücher sind, ist thatsächliche Offenbarung der Providenz als einer ununterbrochenen Thätigkeit Gottes zum Besten der Creatur, zunächst und zumeist des Menschen, so daß in Wahrheit, wie Clemens von Alex. richtig sagt, Läugnung der Providenz Verläugnung des Christenthums wäre, *τῆς προνοίας ἀναιρεθείσης μῦθος ἡ περὶ τὸν σωτῆρα οἰκονομία φαίνεται* (Str. I. 11, 52). Sollen wir indeß dennoch etwas näher angeben, in welcher Gestalt die Vorsehung in der hl. Schrift erscheine, so haben wir ungefähr folgende Sätze auszusprechen: Gott hat seine Wirksamkeit nach außen nicht mit der Schöpfung abgeschlossen, er wirkt immer fort (Joh. 5, 17), und zwar erhaltend (Weish. 11, 26), belebend (Apg. 17, 25. Job 12, 9. 10), regierend (Weish. 8, 1. Ps. 102, 19) und fürsorgend (Weish. 12, 13. Job 12, 13. Ps. 103, 27—30) und zwar für alles was ist, auch das Kleinste und Unbedeutendste (Matth. 6, 26. 10, 29 u. 30). Wollte man sich gegen Letzteres etwa auf 1 Cor. 9, 9. berufen, wo der Apostel sagt, Gott kümmere sich um die Ochsen nicht, so ist geltend zu machen, Paulus wolle an jener Stelle nur den allgemeinen Gedanken aussprechen Gott habe das in Frage stehende Gesetz (den dreschenden Ochsen das Maul nicht zu verbinden) nicht sosehr um der Ochsen willen, als wegen der Menschen und für dieselben gegeben, mit andern Worten die Hauptsache an jenem Gesetze sei nicht der buchstäbliche Sinn sondern die Allegorie. Weit entfernt den oben citirten Stellen aus Matth., Job 38, 41. Ps. 146, 9 u. dgl. zu widersprechen, lehrt Paulus vielmehr ganz dasselbe nicht nur Apg. 17, 25. sondern auch Röm. 8, 19 ff. Vorzugsweise aber erweist sich die göttliche Vorsehung als Sorge für den Menschen, das Heil der Menschen bezweckend (1 Tim. 2, 4. Eph. 1, 4 ff.), und die Mittel setzend, welche die Erreichung dieses Zweckes bedingen (Röm. 8, 28 ff. Vgl. hiezu d. Art. Erlösung, Gnade, Prädestination, Rechtfertigung). Dieses Wirken Gottes für die Creatur ist so umfassend und so mächtig, daß, als das Wirkende nicht die Creatur, nicht der Mensch, sondern Gott erscheint (5 Mos. 8, 17 ff. Sprüchw. 16, 9. Jes. 45, 5 ff. Phil. 2, 13. Hebr. 13, 21), der Mensch ohne Gott rein nichts vermag (Sprüchw. 19, 21. Ps. 126, 1. 2 Cor. 3, 5) und durchaus der göttliche Wille geschieht (Jer. 27, 5 ff. Matth. 20, 14), auch ohne den Menschen, ja gegen dessen Willen

(1 Mos. 45, 5. Sprüchw. 21, 30. vgl. Röm. 9—11). So aber wirkt Gott in der Creatur und für dieselbe weil er sie liebt (Weish. 11, 25. Joh. 3, 16), daher diejenigen sicher beglückt werden, welche die Liebe Gottes erwiedernd sich dem göttlichen Willen fügen (Röm. 8, 28. Luc. 10, 20. 12, 31), jene dagegen, welche dem Gericht verfallen und unglücklich werden, es sich selber zuzuschreiben haben (Matth. 23, 37. vgl. Sprüchw. 16, 9. Weish. 12, 13), indem sie das Unmögliche versuchen, den göttlichen Willen zu überwinden und einen ihm entgegengesetzten geltend zu machen (Ps. 5, 6). Mit Letzterem ist von selbst gesagt, durch die göttliche Thätigkeit, die sich in der Vorsehung vollzieht, werde die creatürliche Wirksamkeit nicht aufgehoben, die Freiheit des Menschen nicht beschränkt, was denn auch wie bekannt entschiedene Lehre der hl. Schrift ist (s. d. A. Freiheit). Nehmen wir nun zu dem Vorgeführten noch dieß, daß überall in der hl. Schrift Gott in seiner fürsorglichen Wirksamkeit einerseits als unmittelbar anderseits als mittelbar thätig erscheint, indem er sich der Creaturen dermaßen als Werkzeuge bedient, daß immer die höhere für die niedriger stehende zu wirken hat (die Engel für die Menschen, die Menschen für die Thiere u. s. w.), so werden wir die Gestalt in der die göttliche Vorsehung in der hl. Schrift erscheint, ziemlich vollständig umschrieben haben. Und diese Vorsehung ist es nun, welche nicht nur die Träger der christlichen Wissenschaft in allen ihren Erörterungen über Gott, hauptsächlich da als wirklich seiend behaupten und darthun, wo sie es mit Heiden und fatalistischen Häretikern zu thun haben, sondern auch die Kirche als solche bekennt, und zwar nicht nur da und dort, sondern stets und überall, nicht in bloßen Worten, sondern thatsächlich, indem allen ihren gottesdienstlichen Handlungen, Gebeten, Segnungen rc. sowie aller ihrer Belehrung und Leitung der Glaube an die Vorsehung Gottes als allumfassende und allwirksame Fürsorge für die Creatur zu Grunde liegt. So betet z. B., um von dem Unübersehbaren, was hier anzuführen wäre, nur ein Einziges hervorzuheben, was uns gerade in die Hände fällt, die Kirche an dem 7. Sonntage nach Pfingsten: „O Gott, dessen Vorsehung in ihren Anordnungen nicht fehlt, wir bitten dich demüthig, du wollest alles Schädliche von uns abwenden, und uns alles, was nützlich ist, gnädig verleihen." Der hierin ausgesprochene Gedanke geht als Grundton durch die ganze Liturgie hindurch. Es ist völlig überflüssig, Weiteres zu dem Beweise beizubringen, daß die Kirche von jeher die Ueberzeugung gehabt, die in den anfangs angeführten Worten des römischen Katechismus ausgesprochen ist. — Wohl aber können wir nicht umgehen der Frage eine kurze Erörterung zu widmen, wie sich diese Ueberzeugung der Kirche, abgesehen von der Offenbarung, vor der Vernunft als solcher, wie sie sich also philosophisch, um uns der gangbaren Ausdrucksweise zu bedienen, rechtfertigen lasse. Die Theologen bemerken richtig, die Thatsache der Vorsehung habe nicht nöthig durch Beweise dargethan zu werden. So stellt Clemens von Alexandrien sie zu denjenigen Wirklichkeiten, deren Läugnung der Läugnung des Daseins Gottes gleich zu achten sei und nicht Widerspruch sondern Strafe verdiene (*καὶ πέφηνεν ἤδη κολάσεως, οὐκ ἀντιῤῥήσεως ἄξιος ἅπας ὁ μὴ νομίζων εἶναι πρόνοιαν καὶ τῷ ὄντι ἄθεος*. Strom. IV. 15, 122); ja auch nur Beweise fordern, daß es eine Vorsehung gebe, nennt Clemens strafwürdig (*κολάσεως ἄξιον τὸ αἰτεῖν ἀποδείξεις, εἰ πρόνοιά ἐστιν*. Strom. V. 1, 6). Ebenso betrachtet Lactantius die Läugner der Vorsehung, Democrit, Protagoras, Diagoras, Theodor, Epicur als wahre Atheisten (Institt. I. 2), und führt namentlich gegen letztgenannten aus, an das Dasein Gottes glauben, die Vorsehung aber in Abrede stellen, sei ein offenbarer Widerspruch, denn, sagt er, existirt ein Gott, so ist er von selbst fürsorgend; und behaupten, es gebe keine Vorsehung, ist genau dasselbe als behaupten, es gebe keinen Gott (Quo quid repugnantius dici possit, nämlich daß es zwar einen Gott, aber keine Vorsehung gebe, non video. Etenim si est Deus, utique providens est, ut Deus; nec aliter

ei potest divinitas attribui nisi et praeterita teneat et praesentia sciat et futura prospiciat. Quum igitur providentiam sustulit, etiam Deum negavit esse. Quum autem Deum esse professus est, et providentiam simul esse concessit. Alterum enim sine altero nec esse prorsus nec intelligi potest. De ira Dei c. 9. cf. Institt. III. 9). Deßungeachtet begegnen wir zahlreichen und bestimmt formulirten Argumenten, die zu demonstriren bestimmt sind, daß es eine Vorsehung gebe. Alle hieher gehörigen Argumente können in zwei Classen gestellt werden; die einen gehen von Gott, die anderen von der Creatur aus. Jene berufen sich auf die Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Allmacht Gottes; wenn Gott weise, gütig u. s. w. ist, läßt sich das Vorhandensein einer Vorsehung nicht bezweifeln (s. Petav. de Deo Deique propriet. lib. VIII. c. 2 wo derartige Argumente von einer Menge Theologen aus der patrist. Zeit zusammengestellt sind.). Man sieht leicht, es sei mit allen derartigen Argumenten, wie viel gegliedert und bestimmt formulirt sie auch sein mögen, weiter nichts dargethan als was Lactantius in dem kurzen Satze ausgesprochen: wenn ein Gott existirt, so gibt es eine Vorsehung. Ein Gott der jene Eigenschaften nicht besäße, der also nicht fürsorgend wäre, wäre nicht Gott. Alles was in den von Gott ausgehenden Argumenten gesagt werden kann, geht zuletzt in den Satz zusammen: Gott hat die Welt absolut und zwar als Geist erschaffen; mithin ist fragliches Argument für die Vorsehung im Grund nichts anderes als eine Demonstration, daß Gott absoluter Geist sei und als solcher die Welt erschaffen habe. Ist Gott absoluter Geist und hat er als solcher die Welt erschaffen, so hat er um eines Zweckes willen geschaffen. Hat er aber um eines Zweckes willen geschaffen, so hat er nothwendig das Geschaffene so eingerichtet und geordnet, daß es eben jenen Zweck erreiche; oder auch es hat sich, will man sich anders ausdrücken, nothwendig dem Schöpfungswerk eine Thätigkeit Gottes angefügt, welche ohne Unterbrechung und bestimmt ist, das Geschaffene den Zweck erreichen zu lassen, um dessen willen es geschaffen ist. Offenbar erscheint diese zweite, erhaltende und zum Zwecke leitende Thätigkeit als Vollendung der ersten, des Schöpfungswerkes. Mithin erstreckt sie sich genau ebensoweit als die Schöpfung, d. h. auf alles außer Gott Seiende ohne Ausnahme. Damit ist die Vorsehung als allumfassende Fürsorge Gottes dargethan. So argumentirt Thomas P. I. qu. 22. art. 2. — Was das von der Creatur ausgehende Argument betrifft, so hat man hingewiesen auf die Regelmäßigkeit und Genauigkeit in der Bewegung der Gestirne, in dem Wechsel der Jahreszeiten u. dgl., d. h. auf die Gesetz- und Zweckmäßigkeit in der anorganischen Natur; ferner auf den Bau der Organismen, das In- und Füreinanderwirken der einzelnen Organe, die Fortpflanzung der Thiere und der Menschen, insbesondere auf den den Thieren eingepflanzten Instinct, auf die Zusammenstimmung des so unendlich Vielen und Verschiedenen, auf die Einheitlichkeit des scheinbar Auseinanderliegenden, die Harmonie des scheinbar Regellosen, kurz auf die Gesetzlichkeit, die das Organische und Lebendige ebenso wie die anorganische Natur beherrscht, und die dabei überall zu Tage tretende Zweckmäßigkeit; endlich auf die höhere Macht, die in dem Reich der Geister herrscht, auf den Gang der Geschichte, der in den zahllosen und scheinbar einander wirr durchkreuzenden Handlungen die Verwirklichung eines bestimmten einheitlichen Planes erblicken läßt, insbesondere auf die Schicksale der Guten wie der Bösen, welche immer zuletzt zeigen, daß Ein Wille das Ganze beherrsche und dieser Eine Wille ewig unverletzt und unverändert bleibe (s. Petav. l. c. cap. 3.). — Indessen hat sich gerade auf die Beschaffenheit der Welt auch umgekehrt die Behauptung gestützt, daß es eine Vorsehung nicht gebe. Wenn Einzelne dieselbe Behauptung auch selbst auf das Wesen Gottes stützten, indem sie behaupteten, es sei Gottes als des Absoluten unwürdig, sich um Einzelnes, Kleines, Niedriges zu bekümmern, so war dieß wohl kaum ernst gemeint, und die Theologen hatten zwar ganz Recht

entgegenzuhalten, wenn es Gottes nicht unwürdig gewesen, diese Dinge zu erschaffen, so auch nicht, sie zu erhalten und ihrer Bestimmung entgegenzuführen; allein sie hätten doch besser gethan, keine Antwort zu geben und zu erkennen, fragliche Einwendung sei weiter nichts, als der Hohn eines gotteslästerlichen Atheismus. Wohl aber sind jene Einwendungen nicht selten ernst gemeint, die sich auf dieß und jenes stützen, was man an der Welt beobachten kann. Man weist hin auf die vielen Zufälligkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Natur, auf die Freiheit, deren sich der Geist erfreut, und die Willkür, womit er seine Handlungen vollziehen kann und wirklich vollzieht, vor allem aber auf das Uebel in der Welt, besonders das sogen. moralische, das Böse. Gäbe es eine Vorsehung, sagt man, so könnte alles dieses nicht vorhanden sein. Es wird aber nicht nöthig sein, hiebei lange zu verweilen. Jeder Vernünftige weiß, die scheinbaren Zufälligkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Natur seien nichts weniger als dieß. Inhalt und Form alles Geschehenden und Seienden haben stets einen bestimmten Grund und bilden geeignete, ergänzende, in allweg passende Momente eines Ganzen, wozu sie gehören. Nur wir, die Beobachter, sind nicht immer im Stande, Grund und Zweck des Einzelnen, Zusammenhang und Einheitlichkeit des Vielen zu erkennen. Wenn zwei Diener eines Herrn, sagt Thomas, zufällig irgendwo zusammentreffen, so ist dieß freilich ein Zufall, aber nur für die Diener, weil keiner derselben den Auftrag kannte der dem andern geworden, nicht aber für den Herrn, der in Folge der Aufträge die er dem einen und dem andern gegeben, zum voraus wußte, daß sie an diesem bestimmten Orte zusammentreffen müssen. Was das von der Freiheit hergenommene Argument betrifft, so ist ihm bereits in mehreren Artikeln hinreichend begegnet (s. d. Art. Freiheit, Gebet, Prädestination, Rechtfertigung). Ebenso dem letzten, das von dem Uebel und Bösen in der Welt hergenommen ist (s. d. Art. Theodicee und Harmonia praestabilita). Es sei uns nur erlaubt, zum Schlusse noch bestimmter die Stellung zu bezeichnen, welche die Providenz in dem System der göttlichen Eigenschaften einnimmt. Wir schreiben Gott im Allgemeinen, inwiefern er Geist ist, Intelligenz, Wille und Liebe zu. Betrachten wir aber diese Eigenschaften oder vielmehr Thätigkeiten, inwiefern sie sich auf das Außergöttliche, die Creatur beziehen oder an demselben sich vollziehen, so erscheinen sie, eine jede mehrfach, bestimmt dreifach gestaltet, dem entsprechend, daß die Creatur dreifache Anschauung und Einwirkung auf sich gestattet: 1) als Ganzes, 2) in ihren räumlichen (neben einander liegenden) und 3) in ihren zeitlichen (auf einander folgenden) Theilen. In dieser Weise nun die Intelligenz Gottes angesehen, so erscheint dieselbe 1) als Weisheit oder Wissen überhaupt, sapientia, inwiefern Gott die Creatur als solche kennt; 2) als Allwissenheit, omniscientia, inwiefern Gott alles Einzelne, die unendlich vielen Dinge kennt, die zusammen die eine Creatur, das Universum ausmachen, und 3) als Vorherwissen, praescientia oder praevisio, inwiefern Gott alle einzelnen Momente kennt, die das Leben der Welt constituiren und zeitlich auf einander folgen. Diese Praescientia nun ist es, die sich genauer angesehen als Providentia, Praedestinatio, Vorsehung, Fürsehung, Vorherbestimmung darstellt. Entschieden lehrt so die hl. Schrift, wenn sie sagt: Quos praescivit, et praedestinavit...; quos autem praedestinavit, hos et vocavit; et quos vocavit, hos et justificavit; quos autem justificavit, illos et glorificavit (Röm. 8, 29. 30). Wäre das praescire ein leeres Vorauswissen der glorificatio, nicht zugleich und näher ein praedestinare, wozu dann das vocare und justificare! Und ohnehin hätte in jenem Falle der Apostel sagen müssen: quos praescivit, hos glorificabit. Dasselbe ist es, wenn Gott dem Jeremias sagt „priusquam te formarem in utero, novi te, et antequam exires de vulva, sanctificavi te et prophetam in gentibus dedi te“ (Jer. 1, 5). Wäre das Novi te ein leeres Wissen, gleich dem creatürlichen Wissen, wozu dann das sanctificare, wozu diese lediglich von Gott

ausgehende Befähigung zum Prophetenamt! Vgl. noch Röm. 11, 2. und dazu August. de dono persever. c. 18. Eph. 1, 4. Matth. 20, 23. 25, 34. 1 Cor. 8, 3. Gal. 4, 9. 2 Tim. 2, 19. Es ist auch in der That nichts leichter als die Einsicht, daß das Vorauswissen Gottes zugleich und bestimmter Vorsehung sei. Gott kennt die Creatur überhaupt, weil er sie geschaffen hat, weil und inwiefern sie der Inhalt seines Schöpfergedankens gewesen ist, oder noch bestimmter als Gedanke in seinem Bewußtsein gelegen hat. Mithin ist sein Wissen um die Creatur Idee im eigentlichen Sinn des Wortes, schöpferisches Wissen, nicht abhängig von dem Dasein der Welt sondern im Gegentheil dasselbe bedingend. Dieß nun auf die Welt im Ganzen angewandt oder von der Welt im Ganzen gesagt, so findet jedermann es richtig und es wird niemanden geben, der so dem Gesagten widerspräche. Ebenso in Betreff des räumlich Einzelnen der Welt. Aber dann darf man ja offenbar auch nicht widersprechen, wenn dasselbe in Betreff des zeitlich Einzelnen der Welt gesagt wird, denn dieses gehört ebenso zur Welt, wie das räumlich Einzelne. Daß nun aber Gott das zeitlich Einzelne der Welt so schaffe, d. h. verwirkliche, wie es Inhalt seines Schöpfergedankens gewesen, heißt nichts anderes als: Gott bestimmt, ordnet, leitet das Nacheinander der Welt, das in ihr Geschehende, das Werden, Entstehen und Vergehen, kurz den Lauf der Welt bis dahin, wo sie ihren Zweck wird erreicht haben. Diese Thätigkeit Gottes nun aber, dieses im Schöpfergedanken mitgesetzte Ordnen und Leiten der zeitlichen Bestandtheile der Welt muß man, wie auch wirklich geschieht, ein Beschließen Gottes, consilium, decernere nennen. Ist nun aber, wie es demgemäß der Fall, mit dem praescire ein decernere wesentlich verbunden, so erscheint jenes als providere, procurare, praedestinare; ist die praescientia consilium, so ist sie providentia und praedestinatio. So haben die Theologen ganz Recht, wenn sie sagen, in der Vorsehung (sowie auch in der Prädestination und in der Reprobation) offenbaren sich gleichmäßig die Intelligenz und der Wille Gottes, respicere simul intellectum et voluntatem, und sie hätten nur beisetzen müssen, daß eben in dieser Vereinigung des Willens mit der Intelligenz letztere sich vollende. Hätten sie diesen Beisatz gemacht, so hätten sie nicht zögern können, den Satz auszusprechen, daß das Vorherwissen Gottes als vollkommenes gedacht nothwendig zugleich als Vorsehung zu begreifen sei; und hätten sie dann noch die Parallele beigefügt, daß auch der Wille Gottes nur dann vollkommen begriffen sei, wenn die Intelligenz als vereinigt mit ihm gedacht wird, so würden sie vollends kein Bedenken mehr getragen haben, jenen Begriff — göttliches Vorherwissen als Vorsehung — festzuhalten. Das göttliche Vorauswissen ist Vorausbestimmen, das göttliche Vorhersehen Vorsehung. Mithin geschieht alles, was geschieht, weil und wie es bestimmt oder geordnet worden, ehe es existirte, weil und wie es als bloßer Gedanke, als Idee, Inhalt des göttlichen Bewußtseins gewesen. Mithin verwirklicht sich alles, was Gott zum Voraus weiß, so gewiß als Gott an sich ewig derselbe ist; was sich verwirklicht, ist der ewige und ewig gleiche Wille Gottes; ein ihm Widerstrebendes kann nicht zum Wirklichsein gelangen. Daher geht es jedem der sich dem göttlichen Willen fügt, der dem Zuge der göttlichen Leitung willig nachgeht, gut; er gelangt zu Bestand und fühlt sich glücklich, wie Gott selbst als der schlechthin Seiende selig ist; jeder dagegen der dem göttlichen Willen zu widerstehen und zu widerstreben sucht, vernichtet sich selbst, so viel an ihm liegt, und macht sich damit unglückselig. Aber jene Bestimmung Gottes ist nicht Selbstbestimmung sondern Bestimmung eines Nichtgottseienden, eines solchen nemlich, das als ein von Gott Unterschiedenes Inhalt des göttlichen Bewußtseins ist. Dieß liegt schon darin, daß Gott dasselbe voraussieht, als ein noch nicht Seiendes erkennt. Um sich selbst hat Gott nicht ein vorausgehendes sondern nur ein ewig gegenwärtiges Wissen. Daraus folgt, daß obgleich in allem, was geschieht, nur der göttliche Wille verwirklicht wird, doch der Handelnde nicht Gott

selbst, sondern das von Gott Unterschiedene, d. h. die Creatur sei; und mithin hat die Creatur, obgleich alles, was durch sie und an ihr geschieht, ewig vorausbestimmt ist, doch ganz sich selbst als Vollbringerin ihrer Thaten anzusehen und alles was sie thut, sich selbst anzurechnen. Von diesen Gedanken aus beantworten sich nun alle Fragen und lösen sich alle Räthsel, die sich an die Lehre von der Vorsehung anzuknüpfen pflegen. Das Neueste der hieher gehörigen Literatur ist eine Abhandlung von Kuhn über die göttliche Gnade in der Tübinger theol. Quartalschrift, 1853. 1. u. 2. Heft. [Mattes.]

Vorstius, Peter (van der Vorst), Bischof von Acqui (Aix) und päpstlicher Gesandter an die teutschen Fürsten. Er war der Sohn des Johann van der Vorst, Kanzlers von Brabant und gegen Ende des 15. Jahrhunderts zu Antwerpen geboren. Nachdem er in Löwen die Rechte studirt und Doctor beider Rechte geworden war, folgte er seinem Lehrer Adrian (nachherigen Papst Adrian VI.), der zum Bischofe von Tortosa ernannt war, nach Spanien, bekleidete dort einige Zeit ein Staatsamt, trat aber bald in den geistlichen Stand, in welchem er sich so auszeichnete, daß er bald Bischof in partibus wurde. Später ging er nach Rom, wo er ansehnliche Aemter bekleidete. Auf Empfehlung Carls V., der den Vorstius schon früher kennen gelernt hatte, ernannte ihn Clemens VII. zum Auditor bei der hl. Rota. In dieser Stellung hatte er die teutsche Nation bei dem Gerichtshofe zu vertreten. Paul III. beförderte ihn 1534 auf den bischöflichen Stuhl von Acqui in Savoyen und beauftragte ihn 1536 mit der wichtigen Mission, als Nuntius des Papstes dem römischen König und den teutschen sowohl katholischen als protestantischen Fürsten die Berufung des auf den Monat Mai des J. 1537 nach Mantua ausgeschriebenen Concils zu notificiren und ihnen die Berufungsbullen einzuhändigen. Im Spätherbst d. J. begann Vorstius seine Reise, ging über Wien, wo er dem römischen König Ferdinand die Berufungsbullen intimirte, nach Passau, Salzburg, München, Freising, Regensburg, Eichstädt, Augsburg, Anspach, Nürnberg, Bamberg, Würzburg, wo er den Magistraten, Fürsten und Bischöfen das Concil ansagte und überall die beste Aufnahme fand. Zu Schmalkalden traf er die protestantischen Fürsten; mit denen zu unterhandeln natürlich der vornehmste Zweck seiner Reise war. Aber die Aufnahme, welche der Nuntius des Papstes bei den Fürsten fand, war keine günstige, bei mehreren nicht einmal eine anständige. Bei den Meisten konnte er nicht einmal Zutritt finden. Von einer Annahme der Bullen war keine Rede. Der Nuntius ging nun von Schmalkalden über Leipzig nach Westphalen, in die Rheinlande, zuletzt nach den Niederlanden. Nachdem er noch der Regentin der Niederlande zu Lille die Berufung und zugleich die inzwischen kund gewordene Prorogation des Concils angesagt, war seine Mission zu Ende und er ging nun in seine Vaterstadt, von den Anstrengungen der Reise auszuruhen (23. Juli 1537). Ueber die Erlebnisse dieser Reise haben wir eine für die Kenntniß der damaligen kirchlichen und zum Theil auch Culturzustände Teutschlands sehr interessante Relation von dem Secretär und Begleiter des Nuntius, von Cornelius Ettenius. Sie existirt im Manuscript auf der Löwener Universitätsbibliothek und ist abgedruckt in tom. XII. der Mémoires de l'Académie royale de Bruxelles. Einen Auszug aus der Relation hat Arendt in Raumer's histor. Taschenbuch Jahrg. X. S. 467 ff. veröffentlicht. Vorstius selbst sandte während seiner Reise öfters Berichte über die kirchlichen Zustände Teutschlands nach Rom. Pallavicini hat sie im IV. Buch seiner Geschichte des Concils von Trient benützt. Später, wir wissen nicht wann? — kehrte Vorstius nach Italien zurück. Sein Name steht mit unter denen der Väter, welche die Beschlüsse der IX. und X. Session unterzeichneten. Wahrscheinlich starb er a. 1549. Vgl. die angeführten Werke von Pallavicini, Raumer's histor. Taschenbuch a. a. O., Raynald ad a. 1536. 37. [Kerker.]

Vossius, Name mehrerer in der theologischen Literatur bekannten Männer.

1) Gerhard Vossius war geboren gegen die Mitte des 16. Jahrhunderts im Lütticher Gebiet. Nachdem er in den geistlichen Stand eingetreten war, wurde er apostolischer Protonotarius und Decan von Tungern. Auf einer Reise nach Italien erhielt der mit der griechischen und lateinischen Literatur sehr vertraute Vossius Zutritt zu den berühmten Bibliotheken dieses Landes, in welchen er Materialien sammelte für Ausgaben von Kirchenvätern. Solcher veranstaltete er mehrere; namentlich 1. eine Ausgabe mehrerer Reden des Chrysostomus mit latein. Version, 1580. 2. Die Rede des Theodoret über die Mildthätigkeit, latein. und griech. mit Noten und Varianten. 3. Gesta et monumenta Gregorii papae IX. cum scholiis, 1586. 4. Die 5 Bücher des hl. Bernard de consideratione, 1594, mit Commentar. 5. Die Werke des hl. Gregorius Thaumaturgus mit der Lebensbeschreibung des Heiligen. Eine Ausgabe der Werke des hl. Leo hatte er vorbereitet, aber die Zeit mangelte ihm, sie zu vollenden. Dagegen ist die erste Ausgabe der Werke des hl. Ephräm des Syrers (Rom 1589) von Vossius. Vossius starb zu Lüttich 1609. 2) Vossius, Johann Gerhard, calvinischer Theolog und gelehrter Schriftsteller, war geboren im J. 1577 in der Nähe von Heidelberg, wo sein Vater Johann Voß Prediger an einer calvinischen Gemeinde war. In Folge eines jener commandirten pfälzischen Religionswechsel sah sich Johann Voß der Vater, genöthigt, seine Stelle aufzugeben und in die Niederlande, sein Heimatland, zurückzukehren. Hier nun machte der junge, talentvolle Sohn, Johann Gerhard, seine Studien, zuerst in Dordrecht, später in Leyden, wo er sich den Grad eines Doctors der Philosophie errang. Mit hinreichenden Kenntnissen ausgerüstet begab er sich so ans Studium der Theologie, worin er den Franz Gomar, das berühmte Haupt der nach ihm benannten streng calvinischen Partei in Holland, und den Lucas Trelcatius zu Lehrern hatte. Kaum 22 Jahre alt ward der junge Vossius mit dem Amte eines Directors des theologischen Collegiums in Dordrecht betraut, von wo er a. 1614 in der gleichen Eigenschaft an das neu errichtete theologische Collegium zu Leyden übersiedelte. Vier Jahre hindurch waltete er hier seines Amtes, bis die immer heftiger entbrennenden theologischen Händel (zwischen den Gomaristen und Arminianern) ihm seine so gefährliche, mitten im Kampfplatze gelegene Stellung verleideten und ihn bewogen, sich als Professor der Eloquenz und Chronologie zu habilitiren im J. 1620. In diesem Jahre erschien sein sehr bekannt gewordenes Werk über die pelagianischen Streitigkeiten: „historia de controversiis, quas Pelagius ejusque reliquiae moverunt.“ Libri VII. Lugd. Batav. 1618. 4. Vossius erzählt darin die Streitigkeiten über die Gnade bis zu den Zeiten des Gottschalk'schen Streites, und verbindet mit dieser seiner geschichtlichen Darstellung theologische Untersuchungen über die Lehre der alten Kirche von der Sünde, Erbsünde, Gnade, Vorherbestimmung der Heiligen u. A., vergleicht diese Lehrsätze mit den Lehrbestimmungen des Pelagius und der Semipelagianer und erörtert deren Verhältniß zu einander. Unter den damaligen Zeitverhältnissen, wo Gomaristen und Arminianer einander in den Haaren lagen, konnte das Werk des Vossius nicht verfehlen, großes Aufsehen zu erregen. Denn der Verfasser desselben, obwohl äußerlich selbst zur Partei der Gomaristen haltend, suchte hier den Beweis zu führen, daß selbst in der alten Kirche Veränderungen des Lehrbegriffs unter den Katholiken vorgekommen seien, und daß die strengere Lehre des Augustinus über die Prädestination den ältern Vätern unbekannt gewesen. Er erlaubte sich sogar die Aeußerung, daß das System des Arminius durchaus nicht mit der Lehre der Semipelagianer zusammenfalle. Die zelotischen Gomaristen hielten mit ihren Censuren nicht lange zurück. Eine Synode schloß im J. 1620 den Vossius vom Genusse des Abendmahls aus. Eine andere im folgenden Jahre zeigte sich zur Milderung oder Zurücknahme der Sentenz geneigt, wofern der Verfasser des anrüchigen Werkes sich dazu verstehe, sein Werk zu widerrufen und nichts wider die Synode

von Dordrecht zu schreiben. Vossius bedachte sich vorerst. Um aber seine Entschließung zu beschleunigen untersagte man ihm jegliche Ausübung seines Lehramtes, was ihm empfindlichen öconomischen Schaden verursachte. Zwar hatte er von England aus, wo sein Werk von Vielen, besonders von dem bekannten Erzbischofe von Canterbury, Laud, sehr beifällig war aufgenommen worden, einige Entschädigung erhalten durch die Uebertragung eines Canonicats an der Kirche zu Canterbury, das ihm Carl I. verlieh. Dennoch sah sich Vossius veranlaßt, auf weitere Mittel zu denken, um den erlittenen Schaden auszugleichen und zur Ausübung seines sehr einträglichen Amtes wieder zu gelangen. Um sich über seine theologischen Ansichten näher zu erklären, ließ er im J. 1627 sein Buch „de historicis latinis" erscheinen, worin er die Versicherung gab, daß er die Lehren der Semipelagianer verwerfe, die Prädestination dagegen annehme. Niemals habe er behauptet, Augustinus widerspreche durch seine Gnadenlehre der älteren Kirchenlehre. Weitere begütigende Erklärungen gab er in der zweiten Ausgabe seines Werkes über die pelagianischen Streitigkeiten, die aber erst 1653 durch seinen Sohn Gerhard zu Amsterdam herausgegeben wurde. Daß er aber im Grunde dennoch bei seiner ersten Ansicht verharrte, ist aus beiden Werken deutlich zu schließen. Vossius ging später nach Amsterdam, um an der dort neu errichteten Academie eine Lehrstelle der Geschichte anzunehmen (1633). Er starb am 19. März 1649. Seine gesammelten Werke, Abhandlungen über philologische, historische, chronologische und andere Gegenstände enthaltend, erschienen 1701 in 6 Bänden (Fol.) zu Amsterdam. Der sechste Band enthält die theologischen Schriften, nämlich die historia Pelagiana, Dissertationen über die hl. Chronologie, über die Genealogie Christi, über die evangelische Geschichte, über die Taufe, über die 3 Symbole, das Apostolische, das Athanasianische und das Constantinopol. u. s. w. Alle diese Schriften sind in lateinischer Sprache geschrieben. Der berühmteste Sohn Johann Gerhards 3) Vossius, Isaac, war geboren 1618 zu Leyden und machte sich durch seine Gelehrsamkeit und wissenschaftlichen Arbeiten bemerklich. Seine ersten Arbeiten im theologischen Gebiete bezogen sich auf die Patrologie. Die Ausgabe des Justinus, die 1640 bei Elzevir in Leyden erschien, bereicherte er mit Noten. Im J. 1646 ließ er, von einer gelehrten Reise nach Italien zurückgekehrt, eine Ausgabe der Briefe des hl. Ignatius (die erste, welche die kürzere Recension enthält s. d. A. Ignatius von Antioch.) und des Barnabas (in Amsterdam) erscheinen. Der Brief des Ignatius an die Römer fehlte noch in dieser Ausgabe, denn derselbe wurde im griechischen Text erst später aufgefunden. Dafür war aber der Edition die alte lateinische Uebersetzung der 7 Briefe beigegeben, welche Usher 1644 publicirt hatte. Später beschäftigte sich Vossius auch mit der hl. Chronologie und schrieb seine Dissertation „de vera mundi aetate", wo er die Zeitrechnung der alexandrinischen Uebersetzung als die allein richtige gegen die Chronologie des hebräischen Textes aufstellte und vertheidigte. Diese Schrift wurde von verschiedenen Seiten her bekämpft und machte deßhalb eine Vertheidigung nothwendig. Solche erschien 1661 unter dem Titel: de septuaginta interpretibus eorumque chronologia. Im J. 1672 erschienen seine Briefe zur Vertheidigung der Aechtheit der ignatianischen Briefe (Cambridge in 4.) an der Seite der Vindiciae des Pearson. Dieselbe Sucht, sonderbare Meinungen aufzustellen, bekundete die im J. 1679 erschienene Schrift des Isaac Vossius über die sibyllinischen Orakel, worin er diesen wie auch andern heidnischen Orakeln vor Christus Glauben beimißt, und verlangt, daß man daraus Beweise ziehe für die Wahrheit des Christenthums. Diese Schrift sowie mehrere andere, z. B. über die Chronologie der LXX und die Ausgabe der Ignatian. Briefe wurden auf den Index libror. prohibitor. gesetzt. Vossius starb 1689 zu Windsor in England, wo er sich in seiner späteren Lebenszeit aufhielt. Carl II. hatte ihm ein Canonicat zu Windsor übertragen, das er genoß. Seine religiösen Ansichten sollen aber nichts

weniger als dieser seiner kirchlichen Stellung entsprechend gewesen sein. Während er zu beweisen suchte, daß die Uebersetzung der Septuaginta göttlich inspirirt sei, soll er in familiären Gesprächen jede Offenbarung geläugnet haben, so daß Carl II. von ihm sagen konnte: dieser Theologe glaubt Alles nur die Bibel nicht. Auf seinem Todbette noch soll er die religiösen Tröstungen zurückgewiesen haben. Es erscheint deßhalb nicht unglaublich, wenn ihm Bayle u. A. die Authorschaft einer in jener Zeit erschienenen anonymen Schrift gegen die Allgemeinheit der Sündfluth zuschreiben. Das Journal de Trévaux (Januar 1713) enthält eine Abhandlung, worin seine Schriften mit denen seines Vaters verglichen werden. [Kerker.]

Votivmesse, s. Messe.

Votivtafeln. Dankbarkeit ist eine der schönsten Tugenden des Menschen. Zu den verschiedenen Aeußerungen, seine Dankbarkeit auf eine in die Sinne fallende Weise zu zeigen, gehört auch die Sitte, die Erinnerung an empfangene Wohlthaten in großen Anliegen des Lebens durch Denktafeln, Gedächtnißtafeln u. dgl. zu verewigen. Sie findet sich, wie Jedermann bekannt ist, in allen Zeiten und bei allen Völkern. Eine Art von Gedenktafeln sind die Votivtafeln, d. i. solche Gedenktafeln, welche in Kirchen, Kapellen, auf Altären u. s. f. an vielen Orten zur dankbaren Erinnerung an eine wunderbare Gebetserhörung aufgehängt werden, und gewöhnlich mit der Inschrift „Ex voto" versehen sind. Vorzugsweise finden sich diese in Wallfahrtskirchen. Sie sind in der Regel auf Holz gemalte Bilder, in denen eine oder mehrere betende Personen, oft auch noch überdieß das Anliegen (der Unglücksfall), in welchem man erhört worden ist, abgebildet sind. Wer keine solchen Bilder aufhängt und doch seine Dankbarkeit für eine Gebetserhörung bezeugen will, opfert Figuren von Augen, Füßen, Händen, Hausthieren u. dgl. Diese Figuren sind häufig von Wachs, seltener von Gold, Silber u. s. w. Sowohl die Votivtafeln als auch die so eben erwähnten Figuren sind uralt. Theodoret, der im fünften Jahrhunderte lebte, spricht schon davon (de cur. Graec. affect. l. 8).

Votum simplex et solemne. Das Gelübde (s. d. Art. Bd. IV. S. 376 ff.) ist entweder ein einfaches (v. simplex) oder ein feierliches (v. solemne). Unter letzterem verstand man immer eine förmliche Weihe des Individuums zum Dienste Gottes und der Kirche. Schon bei Siricius tritt jene Unterscheidung zwischen jetzt sogenannten feierlichen und bloß einfachen Gelübden aufs deutlichste hervor (S. Siricius in Syn. Rom. ad Gallos episcopos, Epist. c. a. 390, bei Constant. Epistt. PP. RR. ex ed. Schoenemanni T. I. Ep. X. nr. 3. 4. p. 463 sq.), wo zwischen der virgo velata und der puella nondum velata, quae propositum (votum castitatis) mutaverit, streng destinguirt ist. Allerdings mag bei den vielfachen ascetischen Formen des Mittelalters die bestimmte Unterscheidung in manchen Fällen unsicher und schwierig gewesen sein; aber irrig ist die Behauptung, daß Gratian in seiner Bemerkung zu c. 8 Dist. XXVII. der erste gewesen sei, der überhaupt eine solche Unterscheidung gemacht habe. Er hat vielleicht zuerst die Ausdrücke simplex und solemne gebraucht; der Unterschied selbst bestand bereits seit dem vierten Jahrhunderte. Cölestin III. wendete sofort die Terminologie Gratians in c. 6 X. Qui clerici vel voventes (IV. 6) ausdrücklich an, und Bonifaz VIII. sprach endlich gesetzlich aus, daß nur die wirkliche Profeßleistung in einem päpstlich approbirten Orden, und der Empfang einer höheren Weihe ein feierliches, alle anderen Gelübde dagegen einfache Gelübde seien (Sext. c. un. De vot. III. 15). Diese fortwährend practischgebliebene Distinction ist besonders wichtig in Bezug auf Eheschließung, da die beiden feierlichen Gelübde die nachfolgende Eingehung einer Ehe ungültig machen, während von den einfachen Gelübden das votum simplex perpetuae castitatis, vot. coelibatus s. non nubendi, vot. ingrediendi in monasterium und vot. suscipiendi sacrum s. majorem ordinem nur eheaufschiebende Hindernisse sind (s. d. A. Ehehindernisse Bd. III.

S. 435 u. 440); wichtig aber auch bezüglich der Dispensationscompetenz, indem von einem feierlichen Gelübde jedenfalls nur der Papst entbinden kann; von den einfachen Gelübden aber bloß drei, nämlich das einfache Gelübde ewiger Keuschheit; das Gelübde, in einen geistlichen Orden zu treten; und das Gelübde nach Rom oder Jerusalem oder Compostella zu wallfahrten, dem apostolischen Stuhle vorbehalten sind (s. d. A. Gelübde, Bd. IV. S. 380). [Permaneder.]

Vulgata, s. Bibelübersetzungen.

W.

Wadding, Lucas, Franciscaner, in Irland geboren, trat in Portugal in den Orden der Minoriten, war zuerst zu Salamanca und dann zu Rom Professor der Theologie und Guardian zu St. Isidor und starb daselbst im J. 1655. Wadding hat sich durch die Herausgabe mehrerer seinen Orden betreffender Werke bekannt gemacht: 1) opuscula s. Francisci, Antw. 1623; 2) bibliotheca Ord. Min. Romae 1659; 3) Annales Minorum, Lugd. 1625 t. 8, eine weitläufige und mit unzähligen Urkunden bekräftigte Geschichte des Franciscanerordens, vermehrt herausgegeben zu Rom 1731 und den folgenden Jahren von Joseph Maria von Fonseca, t. 19.

Wählbarkeit, active und passive, s. Wahl und Eligibilitas.

Waffen, bei den Hebräern, s. Krieg.

Wagrier, s. Ratzeburg.

Wahl, canonische. I. Die Wahl ist die ursprüngliche und regelmäßige Weise der Besetzung der höheren Kirchenämter, namentlich des päpstlichen Stuhles, der Erzbisthümer und Bisthümer, der Ordens- und Klosterprälaturen. Aber auch die Vorstandschaften der Landdecanatscapitel werden, wo nicht der Landesherr oder der Bischof das Nominationsrecht übt, ordnungsmäßig durch canonische Wahl besetzt (s. d. A. Landdecane, Bd. VI. S. 333 ff.). Canonisch aber heißt die Wahl, wenn sie nach den Vorschriften des canonischen Rechts von dem wahlberechtigten Collegium auf eine gesetzlich-qualificirte Person gelenkt, mit voller Freiheit Seitens der Wähler und des Gewählten, ohne Simonie und Schmälerung der Pfründe, innerhalb der durch die Canonen festgesetzten Frist und unter Einhaltung der durch Statut oder Observanz eingeführten Förmlichkeiten vorgenommen wird. — II. Wählbarkeit, active und passive. 1) Activwahlfähig, d. i. berechtiget, an der Wahl thätigen Antheil zu nehmen, ist in der Regel jedes ordentliche Mitglied des betreffenden Wahlcollegiums. Bei der Papstwahl sind die Cardinäle, an den Metropolitan-, Dom- und Collegiatcapiteln die wirklichen Stiftscanoniker (wenn nicht durch apostolisches Indult, wie in Preußen die Ehrencanonici, oder besondere Statuten und rechtsgültige Gewohnheit oder Verjährung auch andere Geistliche, was jedoch heutzutage nicht leicht mehr der Fall ist, mitzustimmen befugt sind), bei der Wahl der Ordensgenerale und Provinciale die General- und Provincialcapitel, bei der Wahl der Aebte und Abtissinnen die Klosterconventualen, bei der Wahl der Landcapitelvorstände die investirten Pfarrer und Beneficiaten des Decanalbezirks die ausschließlichen Wähler. Alle Wähler müssen natürlich fähig sein und, wenn Cleriker, bereits eine höhere Weihe, wenigstens den ordo Subdiaconatus empfangen; wenn Ordenspersonen, überdieß die Profeß abgelegt haben; sie dürfen ferner nicht durch Resignation, durch Privation oder Absetzung ihr Amt verloren haben, nicht ihres Stimmrechtes zur Strafe für dießmal oder für immer beraubt, noch mit Censuren belastet sein (s. den Art. Bischof II. 26). Nur die bloße Suspensio ab ordine hat diese Wirkung nicht, und Cardinäle verlieren selbst durch schwerere Censuren ihre active Wahlfähigkeit nicht (Clem. c. 2. § 4. De elect. I. 3). Regelmäßig wird auch die persönliche

Theilnahme der Wähler an dem Wahlacte gefordert, und nur gehörig entschuldigte Abwesende können sich durch eines der gegenwärtigen Mitglieder vertreten lassen. 2) Passivwählbar oder fähig, gewählt zu werden, ist in der Regel jeder, der frei von Verbrechen, Irregularitäten und Censuren ist (s. d. Art. Bischof II. 28) und die zur Uebernahme des Amtes nöthigen Eigenschaften besitzt; namentlich a) das canonische Alter, welches bei dem Papste, den Erzbischöfen und Bischöfen das vollendete dreißigste, bei Stifts- und Klosterprälaten und überhaupt solchen Aemtern, mit welchen Jurisdiction oder Seelsorge verbunden ist, das angetretene 25. für Stiftsdignitäten und Personate das 22. Lebensjahr ist (c. 3 X De elect. I. 6; Conc. Trid. XXIII. c. 6 De ref.); b) die nöthige Weihe, demnach ein Erzbischof oder Bischof zur Zeit der Wahl bereits sechs Monate lang Subdiacon (Trid. Sess. XXII. c. 2. De ref.), jeder andere Prälat wenigstens Cleriker und im Stande sein soll, in Jahresfrist sich das Presbyterat zu erwerben (c. 1 X. De aetate et qual. I. 14); c) die entsprechende wissenschaftliche Bildung, bezüglich welcher das Tridentinum von dem Bischofe und anderen Würdeträgern den Besitz eines höheren academischen Grades in der Theologie oder dem canonischen Rechte oder ein öffentliches Zeugniß seiner Lehrfähigkeit (Sess. XII. c. 2, Sess. XXIII. c. 18, Sess. XXIV. c. 8. 12 De ref.), von anderen Berufenen zu Seelsorgsämtern die mit Erfolg bestandene bischöfliche Concursprüfung (Sess. XXIV. c. 18 De ref.) verlangt. Insbesondere können d) zu Abtissinnen nur Frauen, die über 30 Jahr alt sind und bereits längere Zeit sonder Tadel als Professin im Kloster gelebt haben (Sext. c. 43 De elect. I. 6); und zu Landdecanen und Capitelkammerern (Definitoren) regelmäßig nur wirkliche Pfarrer (nicht auch andere Beneficiaten) gewählt werden. e) Landesgesetze verlangen überdieß in der Regel das Indigenat von jedem Inhaber eines Kirchenamtes; bisweilen ist auch concordatmäßig bestimmt, daß der zu Wählende dem Landesherrn genehm sein solle, oder daß das Wahlcollegium dem Regenten zuvor ein Verzeichniß der Passivwahlfähigen Behufs der Ausschließung unliebsamer Candidaten vorzulegen habe, wie beispielsweise das eine oder andere in Preußen, Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz der Fall ist. Auch haben herkömmlich Oestreich, Spanien und Frankreich das Recht, gegen die Wahl eines mißliebigen Cardinals zum Papste zu protestiren (s. d. A. Exclusiva, Bd. III. S. 817 f.). — III. Wahlform. Die Wahl kann in dreifacher Weise vor sich gehen, entweder per acclamationem oder per compromissum oder per scrutinium. Die näheren canonischen Bestimmungen über jede dieser Wahlformen sind überall dieselben (s. den Art. Bischof II. 27). Bezüglich der Stimmenzahl aber verlangen die Gesetze zur Gültigkeit der Wahl regelmäßig die absolute Stimmenmehrheit, daß der Gewählte mindestens Eine Stimme mehr als die Hälfte zähle, widrigenfalls eine neue Wahl vorgenommen werden muß. Nur zur Wahl des Papstes und einer Abtissin werden zwei Dritttheile der Stimmen gefordert, doch können hier, wenn der (oder die) zu Wählende nur einmal absolute Stimmenmehrheit für sich hat, die noch abgängigen Stimmen dadurch ergänzt werden, daß den Wählern, die in der Minorität geblieben sind, gestattet ist, ihre Stimme zurückzuziehen und der Majorität beizutreten (s. d. A. Acceß, Bd. I. S. 79). [Permaneder.]

Wahlcapitulation der Bischöfe und Kaiser, s. Capitulationen der Bischöfe, und Reichsgesetze, teutsche.

Wahlfähigkeit, s. Eligibilitas.

Wahrhaftigkeit. Unter Wahrhaftigkeit versteht man die Weise, sich in Wort, Miene, Geberde, Thun und Lassen zu äußern, daß der Inhalt dieser Aeußerung mit dem Innern, das zur Offenbarung kommen soll, harmonirt. In der Regel bezieht man die Wahrhaftigkeit nur auf die Aeußerung von Gedanken im eigentlichen Sinn, da aber nicht bloß diese, sondern auch Gefühle, Empfindungen, Entschlüsse u. s. w. den Inhalt des menschlichen Innern bilden, so ist der

Begriff derselben auf alle Functionen, durch welche die Seele aus dem Zustand der Innerlichkeit heraustritt, auszudehnen. Daher gibt es auch nicht bloß eine Wahrhaftigkeit im Verkehr mit andern Menschen, sondern auch eine Wahrhaftigkeit im Verhältniß zu Gott und zu sich selbst, wie denn die Erfahrung lehrt, daß häufig genug in diesem Verhältnisse das Gegentheil derselben, die Lüge, zur Anwendung gebracht werden will (1 Cor. 3, 18; Jac. 1, 22; Gal. 6, 7). Indessen ist doch der durch die Sprache vermittelte Verkehr der Menschen untereinander vorzugsweise das Gebiet, in welchem die Wahrhaftigkeit zur Ausübung gebracht werden soll und es genügt deßwegen, wie es auch herkömmliche Sitte der Theologen ist, in Betreff derselben die Bestimmungen anzugeben, die ihr für dieses Gebiet zukommen, da sich von diesen aus die Uebertragung auf die andern Gebiete leicht vollziehen läßt. — Zur Wahrhaftigkeit wird der Mensch schon durch einen natürlichen Trieb angehalten. Indem er die Fähigkeit hat, Anderen sich mitzutheilen, so legt es sich ihm beim Gebrauch derselben immer am nächsten, sich so zu geben, wie er ist. Allein die aus bloßem Triebe hervorgehende Wahrhaftigkeit ist, abgesehen davon, daß sie noch keinen sittlichen Werth hat, der nächsten Gefahr ausgesetzt, in Plauderhaftigkeit, Geschwätzigkeit, unkluge Offenherzigkeit u. s. w. auszuarten, oder aber in ihr Gegentheil, in Verschlossenheit, Verstellung und Lügenhaftigkeit umzuschlagen. Daher muß an die Stelle des bloßen Triebs zur Wahrhaftigkeit das vernünftige freie Wollen derselben treten oder mit andern Worten: die Wahrhaftigkeit ist Pflicht, daß sie dieses sei, hat schon die heidnische Philosophie erkannt. Indem sie aber den Verpflichtungsgrund zur Wahrhaftigkeit nur in dem Nutzen der menschlichen Societät oder näherhin darin suchte, daß ohne sie die menschliche Gesellschaft nicht bestehen könne, so mußte sie nothwendig über den Umfang dieser Pflicht in Irrthum gerathen. Es läßt sich nämlich nicht läugnen, daß einerseits ein Abweichen von der Wahrheit mitunter — wenigstens vom Standpunct menschlicher Kurzsichtigkeit aus — der Gesellschaft mehr Nutzen bringt als das Beharren bei derselben, und daß andererseits die Gesellschaft, wie die Erfahrung lehrt, wohl bestehen kann, wenn auch nicht immer Wahrhaftigkeit geübt wird. Daher sind die heidnischen Philosophen, auch die sonst so rigorosen Stoiker nicht ausgenommen, darin einig, daß unter Umständen die Ausübung des Gegentheils der Wahrheit, d. h. Lüge und Verstellung nicht nur erlaubt, sondern auch löblich sei (vgl. Stobäus, serm. XI.; Plutarch, de Stoicorum repugn. p. 361 ed. Reiske.). Damit stimmen die neuern protestantischen Moraltheologen, soweit sie nicht aus der Kant'schen Schule hervorgegangen z. B. Reinhard, Schwarz, de Wette, Rothe u. s. w. überein, natürlich unter den Beschränkungen, die die scharfe Sprache der hl. Schrift gegen die Lüge nothwendig macht. Allein schon Augustin hat in seinen Schriften de mendacio und contra mendacium ad Consentium in Bezug auf diese Pflicht den eigenthümlich christlichen Standpunct gegenüber dem heidnischen festgestellt. Das Christenthum anerkennt allerdings auch in der socialen Rücksicht einen Verpflichtungsgrund zur Wahrhaftigkeit; allein schon in dieser Beziehung stellt es sich höher als das Heidenthum: nicht die Rücksicht bloß auf den Vortheil der Gesellschaft oder auf eine unumgängliche Bedingung ihres Bestandes ist ihm unter diesem Gesichtspuncte das Entscheidende, sondern das Verhältniß, wornach die Einzelnen Glieder an demselben Leibe und daher in Liebe mit einander verbunden sind (Eph. 4, 25). Es ist aber dieser Verpflichtungsgrund nicht der höchste. Derselbe liegt vielmehr darin, daß Gott die Wahrheit und der Mensch zur Gottähnlichkeit geschaffen ist (Joh. 17, 17), daß ferner das Gegentheil der Wahrheit, die Lüge, ihren Ursprung nur aus dem Teufel hat (Joh. 8, 44). Daher begreift es sich von selbst, das die Pflicht der Wahrhaftigkeit in ihrer negativen Fassung eine absolute sein muß, d. h. es darf mit Wissen und Willen keine Aeußerung gethan werden, die mit der Wahrheit im Widerspruche stünde, die geeignetes Mittel wäre, den Andern irrezuführen und

die eben dieses Irreführen zu ihrem Zwecke hätte. Eine solche Aeußerung wäre eine Lüge (s. d. A. im Ergänzungsband) die, wenn auch mehr oder minder, doch immer sündhaft bleibt. Wird dagegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit positiv gefaßt, so erleidet sie wie alle andern positivgefaßten Pflichten ihre Beschränkung durch anderweitige Pflichten und Rechte. Wir dürfen uns niemals zu einer Lüge herbeilassen, wir sind aber auch nicht verpflichtet, in allen Fällen die uns bekannte Wahrheit zu offenbaren. Eine solche Verpflichtung besteht nur gegenüber der rechtmäßigen und rechtmäßig fragenden Obrigkeit, sodann gegenüber von dem, mit welchem man einen Vertrag eingehen will, in Bezug auf den Gegenstand des Vertrags, und endlich gegenüber von jedem Nebenmenschen, wenn demselben durch Verschweigen der Wahrheit ein erheblicher Nachtheil entstehen würde. Im Gegensatz dazu ist es Pflicht, die Offenbarung der Wahrheit zu unterlassen, einmal, wenn die Bewahrung eines Geheimnisses und so weit diese es erheischt (s. d. A. Geheimniß im Ergänzungsband), sodann, wenn die Offenbarung der Wahrheit für den Nebenmenschen oder für eine Communität oder für uns selbst zum erheblichen Nachtheil gereichen würde. Ueber die Mittel, die Offenbarung der Wahrheit zurückzuhalten, s. d. Art. reservatio mentalis. Sonst ist im Allgemeinen festzuhalten, daß auf den Inhalt des eigenen Bewußtseins Niemand ein Recht hat, als das betreffende Individuum selbst. Daher kann auch dasselbe, von den angegebenen Fällen der Verpflichtung zu reden oder zu schweigen abgesehen, von ihm ohne Verletzung einer Rechtspflicht Gebrauch machen, wie es will, also entweder die Wahrheit zurückhalten oder sie offenbaren. Doch fordert einerseits das natürliche Wohlwollen und noch mehr die christliche Liebe, andererseits aber die christliche Klugheit, daß dieses Recht beschränkt werde, daß man also in weiterm Umfange sich zu Mittheilungen an den Nebenmenschen herbeilasse und daß man ebenso über einen größern Kreis von Dingen Schweigen beobachte, als man in beiden Beziehungen an und für sich streng verpflichtet wäre. Es liegt, wie man leicht sieht, in dieser Forderung ein gewisser Widerspruch, wie er sich auch in der dieselbe populär ausdrückenden Regel des Herrn, klug zu sein wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben (Matth. 10, 16) nicht verkennen läßt. Daher sind auch die ihr entsprechenden Pflichten und Tugenden relativ und haben nur in sofern Bedeutung und Werth, als die Uebung der einen die der andern nicht beeinträchtigt. Die wissenschaftliche Darstellung dieser Pflichten und Tugenden hat ihre großen Schwierigkeiten, indem in diesem Gebiet eine und dieselbe Aeußerung je nachdem sie von verschiedenen Individuen und unter verschiedenen Verhältnissen gethan wird, bald löblich bald verwerflich sein kann, wie denn auch das bekannte si duo dicunt idem, non est idem nicht bloß auf eine Verschiedenheit in Bezug auf den Inhalt, sondern auch in Bezug auf den moralischen Werth der betreffenden Aussagen zu beziehen ist. Die ältern casuistischen Moraltheologen haben sich deßwegen auch auf eine solche Darstellung nicht eingelassen und den Gegenstand nur obenhin in dem Tractat de virtutibus berührt. Dagegen haben sich Neuere bemüht, in dieser Beziehung möglichst einläßliche Bestimmungen zu geben, wobei es dann an rigoristischen Uebertreibungen nicht fehlen konnte. Will man diese beiden Abwege vermeiden, so bleibt nichts übrig als in allgemeinen Umrissen anzugeben, worin die betreffenden Pflichten und Tugenden bestehen und die Gränzen zu bezeichnen, innerhalb welcher sie zur Ausübung zu bringen sind. Wie wir bemerkt, soll das persönliche Recht, das Jeder auf den Inhalt seines Bewußtseins hat, beschränkt werden einerseits durch die Forderungen des natürlichen Wohlwollens und der christlichen Liebe, andererseits durch die Forderungen der christlichen Klugheit. Darnach ergeben sich zwei Reihen von Pflichten und Tugenden, deren allgemeines Wesen wir bereits angegeben. In der ersten Reihe ist an die Spitze zu stellen die Aufrichtigkeit. Sie ruht vorzugsweise in dem Gemüth, und besteht in der Neigung desselben, ohne berechnende Rücksicht auf zu erwartenden

Nutzen oder Schaden dem natürlichen Triebe zur Wahrhaftigkeit Raum zu lassen. Mit ihr aufs engste verwandt und derselben Wurzel entstammend ist einmal die **Offenherzigkeit**, welche auch das, was für die eigene Persönlichkeit beschämend ausfallen kann, rückhaltlos zur Aeußerung bringt, und die **Treuherzigkeit**, welche auf natürlicher Güte beruhend, sich in ihren Aeußerungen durch eine Furcht, es möchte von denselben Mißbrauch gemacht werden, nicht beschränken läßt. Wenn sich Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit und Treuherzigkeit in einem Charakter vereinigen, entsteht die **Offenheit**, die nur durch wichtige Ursachen sich bestimmen läßt, sich nicht in allen Stücken rückhaltlos gegenüber von dem Nebenmenschen zu äußern und da wo sie sich eine Aeußerung versagen muß, auch kein Geheimniß daraus macht, daß sie etwas weiß, aber es nicht mittheilen darf. Deßwegen wird die Offenheit auch **Geradheit** und **Biederkeit** genannt. Kommt die Offenheit zur Anwendung, wenn mit der Aeußerung der Wahrheit Gefahr für bedeutende persönliche Interessen verbunden ist, so wird sie zum **Freimuth**. Was die zweite Reihe anlangt, so ist der Kreis der in sie fallenden Pflichten und Tugenden nicht enger als bei der ersten, wohl aber hat die teutsche Sprache nicht gleich viel eigenthümliche Ausdrücke für sie gebildet. Der einzige eigenthümliche Ausdruck in dieser Beziehung ist **Verschwiegenheit**. Unter dieser versteht man die theils aus Naturanlage hervorgehende, theils durch Uebung erworbene Fertigkeit in Zurückhaltung der Wahrheit, wo die Offenbarung derselben von Nachtheil und zwar auch nur vom leisesten sein könnte. Die Verschwiegenheit wird zur strengen Pflicht für solche Personen, die durch Stand, Beruf oder sonstige Verhältnisse in die Lage kommen, über Andere mehr zu erfahren, als man regelmäßig ins Publicum kommen läßt, also z. B. für Geistliche, Aerzte, Dienstboten u. s. w. Allein auch abgesehen von dieser strengen Verpflichtung gibt es noch weitere Rücksichten, welche die Verschwiegenheit empfehlen. Einmal kann eine Aussage über den Nebenmenschen und seine Verhältnisse, die auf den ersten Anblick ganz ungefährlich erscheint, doch für denselben zum Nachtheil werden, sei's daß sie mißbraucht werde, sei's daß sie für andere, die etwa genauer unterrichtet sind, ein Licht über Dinge, die verborgen bleiben sollten, verbreite. Sodann gibt es Wahrheiten, die wegen ihres hohen innern Werthes nicht auf den Markt des alltäglichen Lebens taugen, und am wenigsten da geoffenbart werden dürfen, wo Mißachtung und Mißbrauch derselben zu erwarten steht (Matth. 7, 6). Endlich erheischt die hohe Bestimmung des Christen, daß er sich nicht nur dessen, was schaden könnte, sondern auch des Unnützen und Zwecklosen in seinen Aeußerungen enthalte, denn über jedes unnütze Wort wird er Rechenschaft ablegen müssen (Matth. 12, 26). Bedenkt man nun noch, daß im Menschen, von ganz eigenthümlichen Temperamenten abgesehen, ein Trieb zum Verschweigen der Wahrheit nicht wie zum Offenbaren derselben vorhanden ist, so wird man auch begreifen, warum die hl. Schrift weit mehr die Pflichten und Tugenden der zweiten Reihe einschärft, als die der ersten, weit dringender Bezähmung der Zunge, Vorsicht im Reden, Klugheit in den Aeußerungen, kurz Verschwiegenheit verlangt, als Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit u. s. w., nicht als ob diese Tugenden von geringerm Werthe wären als jene, sondern weil sie dem Menschen schwerer zu üben sind. [Aberle.]

Wahrheit. Wenn Pilatus der Versicherung des Herrn: „dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe, und jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme," höhnend die Frage entgegenstellte: „was ist Wahrheit" (Joh. 18, 37. 38), so wollte er zu verstehen geben, daß er die Worte des Herrn als Ausdruck grenzenloser Anmaßung ansehe. Hätte er den Herrn gekannt, so müßte seine Frage als Gotteslästerung gelten. So aber da er ihn nicht kannte, und inwiefern er ihn nicht kannte, inwiefern er ihn für einen bloßen Menschen hielt, muß sie uns als Ausdruck eines richtigen verständigen Urtheils gelten. Wagte irgendwo ein Mensch als solcher sich das-

selbe zuzuschreiben, was der Herr von sich behauptet hat, so müßte er so behandelt werden, wie Pilatus aus Unwissenheit den Herrn behandelte. Was dazu erfordert werde, daß Wahrheit vorhanden sei, was die Wahrheit bedinge, ist leicht zu sagen, d. h. es ist leicht eine Definition von Wahrheit zu geben; aber die Wahrheit zu besitzen, nicht diese und jene, d. h. nicht dieß und jenes Moment der Wahrheit, sondern die Wahrheit als solche zu besitzen, ist keinem Menschen erreichbar; was wir bei aller Begabung und mit aller Anstrengung erreichen, ist immer nur etwas, mehr oder weniger, im Ganzen sehr wenig. Verständigen wir uns nun vorerst über den Begriff und suchen wir dann zweitens zu erkennen, ob, wie und in wie weit wir in den Besitz der Wahrheit zu gelangen vermögen. — I. Dem Worte Wahrheit kommt mehrfache Bedeutung zu. 1) Zunächst und zumeist bezeichnet es die Offenbarung bestimmter an sich verborgener Gedanken, Gefühle, Willensbestimmungen, kurz geistiger Bewegungen und Zustände. Am gewöhnlichsten und häufigsten geschieht solche Offenbarung durch die Sprache; und wenn nun die gesprochenen (oder geschriebenen) Worte genau diejenigen Gedanken, Gefühle ꝛc. offenbaren, welche in dem Geiste des Sprechenden vorhanden sind, so daß der Hörende (oder Lesende) nicht über den Inhalt des Bewußtseins des Sprechenden getäuscht wird, dann nennt man die Worte wahr oder sagt, die Rede oder das Gesprochene sei Wahrheit. Dem so bestimmten Begriff der Wahrheit steht als Gegensatz die Lüge im eigentlichen Sinn, mendacium, entgegen. In dieser Bedeutung begegnet uns das Wort sehr häufig in der hl. Schrift, z. B. Judith 5, 5; Job 6, 25; Ps. 5, 10; 14, 3; Sprichw. 12, 19; Jer. 9, 3—5; Matth. 22, 16; Eph. 4, 15, nach Zach. 8, 16; Jac. 3, 14. Man kann aber das innerlich Geistige auch auf andere Weise als durch Worte zu erkennen geben: durch Mienen, Bewegungen, Handlungen, sog. Sinnbilder, Symbole, auf die mannigfachste Art. Solche thatsächliche Beziehungen können ebenso wie die Worte entweder das wirklich (im Geiste) Vorhandene oder ein nicht Vorhandenes ausdrücken. Im ersten Falle nennt man sie wahr, im zweiten falsch. So gab David, da er die Bundeslade nach Jerusalem brachte, durch Bewegungen zu erkennen, was ihn wirklich beseelte, nemlich Freude und Demuth (2 Kön. 6); damals dagegen als er auf der Flucht vor Saul zu Achis, dem König von Gath, kam, drückte er gleichfalls durch Bewegungen einen geistigen Zustand aus, der in der Wirklichkeit nicht vorhanden war, nämlich Wahnsinn (1 Kön. 21). So wird man den frommen biedern Menschen stets sicher erkennen, ohne daß er oder ein anderer zu sagen braucht, daß er dieß sei; der Gesichtsausdruck, alle Bewegungen, die ganze Haltung sprechen ebenso deutlich als bestimmte Worte. Aber der heuchlerische Bösewicht zeigt dieselben Mienen, dieselben Bewegungen, dieselbe Haltung. Hier lügen diese, indem sie etwas anderes errathen lassen, als das wirklich Vorhandene. Genau ebenso verhält es sich auch mit den sog. Sinnbildern, symbolischen Darstellungen, gleichviel ob sie Sachen oder Handlungen seien. Endlich gehört zu der Wahrheit die in dem Ausdruck geistiger Zustände und Bewegungen liegt, auch das sog. Worthalten, die Erfüllung gegebener Versprechen, auch Zuverläßigkeit und Treue genannt. Die Wahrheit in dieser Gestalt wird in der hl. Schrift besonders oft Gott zugeschrieben, indem gesagt wird, Gott sei treu in seinen Verheißungen. Vgl. Genes. 24, 27 und 49; 47, 29; Exod. 18, 21; 2 Kön. 2, 6; 15, 20; Ps. 53, 7; Röm. 1, 18. Dieselbe unterscheidet sich von der zuerst genannten Art nur darin, daß nicht die Gegenwart, sondern erst die Zukunft zeigt, ob man in den gesprochenen Worten wirklich das geoffenbart habe, was in dem Geiste vorhanden, die wirklichen Gedanken, den wirklichen Willen. Die Träger aber der hiemit beschriebenen dreifach gestalteten Wahrheit, d. h. diejenigen, die in den Worten und sonstigen Bezeichnungsmitteln, die bestimmt sind, das innerlich Geistige zu offenbaren, dasjenige und nur dasjenige erkennen lassen, was wirklich im Geiste vorhanden ist, mit andern Worten:

die ihren sprachlichen Aeußerungen die wirklich vorhandenen Gedanken, Willensbestimmungen &c. zum Inhalt geben, nennt man wahrhaftig, veraces; und in diesem Sinne wird vorzugsweise wieder Gott wahrhaftig genannt. Vgl. Exod. 34, 6; 2 Esdra 7, 2; Sir. 15, 8; Matth. 22, 16; Joh. 3, 33; 8, 16; Röm. 3, 4. — 2) Wie die Worte und die übrigen äußerlichen Bezeichnungsmittel geistige Bewegungen und Zustände zum Inhalt haben, so sind diese selbst der Ausdruck oder Abdruck irgend einer Wirklichkeit, d. h. sie sind bestimmt dasselbe zu sein, was irgend eine Wirklichkeit an sich ist, oder irgend eine Wirklichkeit zum Inhalt zu haben. Damit haben wir die zweite Hauptbedeutung des Wortes Wahrheit. Die Gedanken, Gesinnungen, Erkenntnisse &c. sind wahr, haben Wahrheit oder sind Wahrheit, wenn das, was ihren Inhalt bildet, nichts anderes ist als die Wirklichkeit, die man für ihren Inhalt hält, falsch dagegen oder unwahr, wenn ihr Inhalt eine Wirklichkeit ist, die mit der Wirklichkeit an sich nicht identisch ist, oder die an sich nirgends existirt. Haben wir z. B. den Gedanken „Gott ist der absolute Geist" oder „Gott ist allmächtig, weise, gnädig" &c., so haben wir einen wahren Gedanken oder hat und ist unser Gedanke Wahrheit, weil Gott an sich der absolute Geist, allmächtig, weise &c. ist und als solcher existirt. Ebenso wenn wir uns absolut von Gott abhängig und dabei doch zugleich schlechthin frei fühlen oder wissen, so hat oder ist dieses unser Gefühl oder Bewußtsein Wahrheit, weil es der Wirklichkeit an sich entspricht, nicht anderes als die Wirklichkeit an sich zum Inhalt hat. Die sogestaltete Wahrheit erscheint im Allgemeinen vorzugsweise als wahre Erkenntniß, sapientia, als richtiges Bewußtsein oder Richtigkeit des Bewußtseins, rectitudo intellectus. Auch von ihr ist in der hl. Schrift sehr oft die Rede. Vgl. Deut. 17, 9; Ps. 24, 5; 42, 3; Sir. 2, 19; 45, 12: Joh. 1, 14 u. 17; 4, 23 f.; 1 Cor. 5, 8; Gal. 2, 5 u. 14; 2 Tim. 3, 7 u. 8. — 3) Hieran reiht sich eine dritte Hauptbedeutung des in Frage stehenden Wortes. Wie unsere Gedanken, Gesinnungen &c. irgend eine Wirklichkeit zum Inhalt haben oder zu haben bestimmt sind; so sind sie auch bestimmt, in einer von uns selbst zu setzenden Wirklichkeit existent und so gleichsam zum zweitenmal Wirklichkeit zu werden. Diese von uns selbst zu setzende Wirklichkeit sind unsere Thaten, Werke, der Inhalt unseres Lebens. Unsere Werke sind dasselbe, nur in anderer Gestalt, als die Gedanken, Gefühle &c. die den Inhalt des innerlich geistigen Lebens bilden; und wenn nun letztere in der oben angegebenen Weise wahr, jene aber der getreue Ausdruck derselben sind, dann sagen wir, unsere Werke seien gut, recht u. dgl.; und die so beschaffenen Werke nun, so wohl die schaffenden Handlungen als die geschaffene Wirklichkeit, bezeichnet man auch als wahr, Wahrheit enthaltend oder schlechthin als Wahrheit. In dieser Gestalt ist also Wahrheit so viel als Gerechtigkeit, justitia, Richtigkeit des Willens und der Willenserweisungen, rectitudo voluntatis. In den zahlreichen Stellen der hl. Schrift, wo von der so gestalteten Wahrheit die Rede ist, tritt uns hauptsächlich der Begriff der Heilighaltung der von Gott gesetzten Ordnung, also des göttlichen Willens als der wahrhaften Wirklichkeit entgegen. Vgl. 3 Kön. 2, 4; 3, 6; 4 Kön. 20, 3; Ps. 85, 11; Jes. 26, 2; Joh. 3, 21; Eph. 4, 15; Jac. 5, 19. — 4) Damit ist bereits die vierte Bedeutung berührt die dem Worte Wahrheit zukommt. Heißen unsere Werke Wahrheit weil und inwiefern sie wahre Erkenntniß oder richtige Gedanken zum Inhalt haben, so ist alles wahrhaft Wirkliche Wahrheit zu nennen weil und inwiefern es Product und getreuer Ausdruck von Gedanken ist, die, gleichviel aus welchem Grunde, als Wahrheit zu gelten haben. So wird ein Kunstwerk wahr oder auch geradezu Wahrheit genannt, wenn es vollkommen gelungen, d. h. so beschaffen ist, daß es als diese Wirklichkeit die Gedanken offenbart, die der schaffende Künstler gehabt und in dem Werke darzustellen beabsichtigt hat. So ferner sagt man von einer Staatsverfassung „sie hat Wahrheit" oder „sie ist Wahrheit", wenn sie in der Wirklichkeit genau dasselbe ist, was sie im Geiste des

Gesetzgebers gewesen — wobei freilich noch weiter vorausgesetzt werden muß, die Gedanken des letztern selbst seien wahre Gedanken, den wirklichen Verhältnissen entsprechend gewesen. In dieser Bedeutung wornach Wahrheit so viel ist als Wirklichkeit, gebraucht die hl. Schrift den Ausdruck überall da, wo sie von Erkenntniß der Wahrheit spricht, wie Weish. 3, 9; Sir. 18, 29; Joh. 8, 32, denn was erkannt wird, ist ja die Wirklichkeit, das Seiende; ferner bei Joh. 8, 44, wo es vom Teufel heißt: in veritate non stetit, er blieb nicht in der Wahrheit, denn damit will gesagt werden, er blieb nicht als was er von Gott geschaffen war oder noch allgemeiner, er ließ die von Gott gesetzte Wirklichkeit nicht unverändert oder unversehrt. Hieher ist auch Joh. 18, 37 f. zu ziehen. Ebenso Röm. 2, 2, wo von Gott gesagt ist, er richte secundum veritatem, nach der Wahrheit, d. h. nach dem wirklichen Bestand, der wirklichseienden sittlichen Verfassung. Vgl. 1 Joh. 3, 18. Endlich gehören hieher alle jene Stellen, die von einem wahrhaft Wirklichen sprechen (Joh. 1, 9; 4, 23; 6, 32; 17, 3; 1 Theff. 1, 9; 1 Tim. 6, 19; 1 Petri 5, 12; 1 Joh. 5, 20). Wenn es hier heißt: „Diese ist das wahre Licht, das wahre Brod, der wahre Gott ꝛc." so wollen diese Objecte als an sich, nicht bloß in Gedanken oder Einbildungen wirklichseiend bezeichnet werden im Gegensatz gegen scheinbar oder gar nicht Seiendes (vgl. noch bes. Röm. 1, 25). Wird aber so das wahrhaft Wirkliche, d. h. das an sich Wirklichseiende wahr oder Wahrheit genannt, so kann es scheinen, daß vor Allem Gott als Wahrheit, als die Wahrheit schlechthin bezeichnet werden sollte. In der That geschieht es so im gewöhnlichen Leben nach allgemein gangbarem Sprachgebrauch. Unzählige Male sprechen wir den Satz aus „Gott ist die Wahrheit". Würden wir aber gefragt, was wir dabei denken, und ob wir auch nur etwas bestimmtes dabei denken, so könnten wir einigermaßen in Verlegenheit gerathen. Wenn wir nach Vorstehendem das Wirkliche Wahrheit nennen, weil und inwiefern dasselbe verwirklichter Gedanke und getreuer Ausdruck oder Offenbarung eines bestimmten Gedankens ist, so reden wir offenbar von einem gewordenen Wirklichen und bezeichnen die Wirklichkeit als Wahrheit nur inwiefern sie ein Gewordenes ist. Mithin kann in dem Wirklichen, das wir nach Vorstehendem als Wahrheit bezeichnen, Gott nicht mitbegriffen sein; nennen wir deßungeachtet Gott die Wahrheit, so müssen wir mit diesem Satze einen andern Sinn verbinden, als indem wir andere Wirklichkeiten so benennen. In der That nennen wir, falls wir bei unserem Sprechen denken, Gott uneigentlich, nämlich insofern Wahrheit, als er die Quelle aller Wahrheit ist. Gott nämlich ist der schlechthin an sich Seiende, das von Gott Geschaffene aber, d. h. alles Nichtgottseiende, ist insofern und insoweit wahrhaft wirklich, als es Product und Ausdruck des göttlichen Willens ist. Mithin erkennen wir wahrhaft Wirkliches erstens, wenn wir Gott und zweitens, wenn wir das von Gott Geschaffene, so wie es als von Gott Geschaffenes ist, erkennen. Aber gerade eine so beschaffene Erkenntniß (deren Inhalt das wahrhaft Wirkliche) ist Wahrheit. Mithin erscheint Gott als die Quelle der Wahrheit, inwiefern er der schlechthin Seiende und Schöpfer alles außer ihm Seienden ist. Noch viel mehr erscheint er in dieser Eigenschaft, wenn wir bedenken, wie im Folgenden wird zu zeigen sein, daß wir auch die bezeichnete Erkenntniß als solche nicht ohne ihn erwerben. Nennen wir nun hiernach Gott darum die Wahrheit, weil er die Quelle der Wahrheit ist, so findet diese Auffassung volle Bestätigung durch die hl. Schrift. Nirgends wird Gott so schlechthin die Wahrheit genannt, wie wir uns nach gangbarem Sprachgebrauche auszudrücken pflegen. Wohl aber wird er genannt der Gott der Wahrheit, Deus veritatis (Ps. 30, 6), d. h. derjenige, von dem die Wahrheit kommt. In demselben Sinne heißt auch der hl. Geist Geist der Wahrheit, spiritus veritatis (Joh. 14, 17; 15, 26). Ist etliche Male Gott schlechthin als der Wahre, Verus, bezeichnet (Apoc. 3, 14; 6, 10), so ist dieß entweder soviel als das θεὸς ἀληθινός, wahrer Gott, wovon oben die Rede

gewesen, oder das Verus will nur dasselbe besagen, was Verax, wahrhaft = wahrheitliebend, treu in den Verheißungen. Wenn endlich Christus wiederholt die Wahrheit schlechthin genannt wird (Joh. 14, 6; 1 Joh. 5, 6), so will ohne Zweifel damit nichts anderes gesagt werden, als was anderwärts gesagt ist, daß nämlich Christus der Wahrheit Zeugniß gebe, die Wahrheit auf die Erde zurückgebracht habe. Indessen wollen wir nicht widersprechen, wenn man auch mehr in dem Ausdrucke erblickt. Christus kann allerdings die Wahrheit schlechthin und im eigentlichen Sinne des Wortes darum genannt werden, weil er die vollendete Offenbarung Gottes und des göttlichen Willens ist. Kann nun aber demnach Gott nicht so wie das gewordene Wirkliche Wahrheit genannt werden, weil kein Gedanke, keine Idee ist, deren Verwirklichung und getreuer Ausdruck Gott wäre, so wird dagegen das gewordene Wirkliche gerade insofern am meisten, ja unbedingt als Wahrheit bezeichnet, inwiefern es durch Gott geworden oder inwiefern und inwieweit es so beschaffen ist, wie es aus der Hand Gottes hervorgegangen (Röm. 2, 8; 3, 7; Ps. 118, 142). Menschliche Werke können wahr, aber auch unwahr sein; Letzteres in zwei Graden; erstens können schon die Gedanken, die sich in ihnen verwirklichen wollen, unwahr sein, nicht die Wirklichkeit zum Inhalt haben, die sie zu haben scheinen; ist aber auch dieß nicht der Fall, sind sie vielmehr an sich vollkommen wahr, so kann doch zweitens geschehen (und geschieht in der Regel), daß uns die Verwirklichung derselben nicht vollkommen gelinge, wo dann die geschaffene Wirklichkeit nicht der vollkommen getreue Ausdruck der Gedanken ist, deren Verwirklichung sie sein will und soll. Gerade in dieser Beziehung gilt am meisten das biblische Omnis homo mendax. Dieß fällt nun selbstverständlich bei Gott hinweg. Die Gedanken und Willensbestimmungen Gottes sind absolut wahr, weil dem Wesen Gottes schlechthin entsprechend; und ebenso versteht sich von selbst, daß sie sich vollkommen genau als das verwirklichen, was sie an sich sind. Mithin ist das von Gott Geschaffene als solches, d. h. inwiefern es von Gott geschaffen ist, schlechthin Wahrheit. — Hiemit haben wir nun mehrere Wahrheiten kennen gelernt. Sind sie wirklich mehrere Wahrheiten oder nur mehrfache Gestalten einer und derselben Sache? Offenbar Letzteres; es ist Eins und Dasselbe was uns in allen vorgeführten Wahrheiten begegnet; und dieses Eine ist eben die eine Wahrheit. Was die Wahrheit der Worte und der sonstigen Bezeichnungen ausmacht ist dieß, daß sie, an sich etwas Anderes seiend als die durch sie zu offenbarenden Gedanken, Gefühle ꝛc., mit diesen identisch sind. Mithin ist hier die Wahrheit die Identität eines in einem Andern erscheinenden oder existirenden Seienden mit dem Seienden an sich. Was die Wahrheit der Gedanken, Gefühle ꝛc. ausmacht ist dieß, daß sie, an sich etwas Anderes als die in ihnen geistig ausgedrückte oder vergeistigte Wirklichkeit seiend, mit dieser identisch sind. Mithin ist auch hier wiederum die Wahrheit die Identität eines in einem Anderen erscheinenden oder existirenden Seienden mit dem Seienden an sich. Ebenso verhält es sich bei den beiden übrigen der vorgeführten Gestalten der Wahrheit; auch die Wahrheit unserer sittlichen Werke sowie aller gewordenen Wirklichkeit besteht in deren Identität mit den Gedanken, Ideen, Willensbestimmungen, deren Verwirklichung sie sind oder sein sollen und wollen. Demgemäß können wir Wahrheit nicht anders definiren als wie geschehen ist. Wahrheit setzt das Sein eines Seienden in einem Andern voraus und ist die Identität des in einem Andern seienden Seins mit sich als solchem. Welche Wahrheit immer genannt werden möge — was sie zur Wahrheit macht ist das in dieser Definition Genannte. Mithin haben wir hiemit die Wahrheit als solche, die Eine Wahrheit genannt. Dabei werden wir an das erinnert, was vor Alters **Aristoteles** bemerkt hat: jedes Wort bezeichne zwar etwas, aber dazu, daß eine Wahrheit oder Unwahrheit ausgesprochen werde, gehören mindestens zwei Worte, gehöre ein Satz, ein Urtheil, Subject und Prädicat (de interpret. c. 1. 3. 4). Damit ist

dasselbe gesagt, was unsere Definition ausspricht. Ein Satz nämlich oder Urtheil besteht darin, daß die Identität oder Nichtidentität (partielle oder totale) eines Subjectes mit einem Prädicat oder umgekehrt, also überhaupt eines Seienden mit einem anderen behauptet wird. Noch näher kommt unserer Definition die Begriffsbestimmung des hl. Anselm. Anselm definirt (in der Schrift de veritate) die Wahrheit als rectitudo i. e. quod debet esse, als Rechtsein, als ein Sein, wie es sein muß. Ueberall nämlich besteht nach ihm die Wahrheit darin, daß das Seiende in der Wirklichkeit, in der Erscheinung, in seinen Erweisungen, seinem Handeln rc. das sei und als das erscheine, was es wesentlich ist, so daß nichts geäußert werde, nichts existent werde als das Wesen, die essentia der Sache. Dieß nun eben soll sein, debet esse; und mithin ist der Ausdruck „Wahrheit ist dann vorhanden, wenn ist was sein soll" identisch mit dem Ausdruck „Wahrheit ist dann vorhanden, wenn ein Seiendes als ein Anderes oder in einem Andern seiend mit sich identisch bleibt, d. h. bleibt was es an sich ist." Daß Anselm die Sache so gedacht, geht nicht nur aus der ganzen oben genannten Schrift, sondern insbesondere auch noch daraus hervor, daß er der Definition veritas est rectitudo näher bestimmend beisetzt: sola mente perceptibilis. Jenes Rechtsein ist nur durch Denken, nur mittelst Urtheilens und Schließens erkennbar. Was nur auf diese Weise erkennbar ist, ist eben das Sein des Einen in einem Andern; und gerade darin besteht und zwar wesentlich der Denkproceß, das Eine in dem Andern oder als Anderes zu erfassen und so die Erkenntniß eines Seienden in einem Anderen zu vermitteln. — II. Haben wir uns hiemit über den Begriff der Wahrheit im Allgemeinen verständigt, so entsteht nun die Frage, wie in der Wirklichkeit die Wahrheit zu Stande komme, mit andern Worten: wie wir in den Besitz der Wahrheit gelangen. Hiebei können aber nur zwei der vorgeführten Arten der Wahrheit in Frage kommen, nämlich die Wahrheit der Erkenntniß und der sittlichen Handlungen. Die Wahrheit der Worte und der übrigen Bezeichnungen ist bedingt erstens negativ durch sprachliche und sonstige Kenntniß, welche befähigt, wirklich auszudrücken, was man denkt, und zweitens positiv durch den Willen, nichts anderes zu offenbaren als wirklich vorhanden ist. Dasselbe gilt im Wesentlichen von der Wahrheit der Werke überhaupt, der gesammten gewordenen Wirklichkeit. Darüber haben wir nun hier nichts weiter vorzubringen; was wir etwa zu sagen hätten, ist dasselbe was von der Wahrheit der Erkenntniß und des sittlichen Handelns gilt. Mithin bilden, wie gesagt, letztere allein den Gegenstand der folgenden Erörterung. 1) Was nun zunächst die Wahrheit der Erkenntniß betrifft, so lautet die Frage bestimmter: wie vermögen wir Gedanken zu bekommen, die mit der Wirklichkeit als solcher genau identisch sind, oder was dasselbe, wie vermögen wir zu erreichen, daß die Wirklichkeit als solche, als das was sie an sich ist, den Inhalt unseres Bewußtseins bilde? Es begegnen uns, wenn wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, mehrere Wirklichkeiten: die Natur im Ganzen und Einzelnen, dann die Weltgeschichte mit ihrem unermeßlichen Inhalt, der Geist, dessen Werke und Bethätigungen, sodann das erkennende Subject selbst (Object und Inhalt des Selbstbewußtseins), und endlich Gott der Urheber des Universums und die erste Ursache alles in der Welt Geschehenden. Gleichviel aber welche dieser Wirklichkeiten Inhalt unseres Bewußtseins werden soll, immer müssen, sollen wir sie als das erkennen, was sie an sich sind, zwei Processe zusammenwirken. Das Erste ist, daß das Wirkliche sich zu erkennen gebe, gleichsam sich dem erkennenden Geiste anbiete oder sich gegen ihn hinbewege. Dieß geschieht auf zweifache Weise, theils unmittelbar, indem der Erkennende die zu erkennende Wirklichkeit selbst wahrnimmt, beobachtet, vernimmt; theils mittelbar, indem der Erkennende durch einen bereits Wissenden unterrichtet wird. Letzterer steht so in der Mitte zwischen dem erkennenden Geist und der zu erkennenden Wirklichkeit, einerseits als Zeuge, anderseits als Autorität erscheinend; auf sein Zeugniß hin

nimmt der Erkennende gläubig an, das in Frage stehende Wirkliche sei dieß oder jenes. Bei diesem Processe verhält sich der erkennende Geist vorherrschend receptiv; das Ergebniß desselben aber ist das, was man nicht nur im gemeinen Leben, sondern auch in der Logik Begriff zu nennen pflegt, in Wahrheit aber allgemeine Vorstellung zu nennen hat — eine Erkenntniß die auf volle Wahrheit in der Regel schon darum keinen Anspruch zu erheben berechtigt ist, weil ihr sozusagen das Selbstbewußtsein abgeht, weil der Wissende weder sich noch andern beweisen kann, daß die Wirklichkeit als das den Inhalt seines Bewußtsein bilde, was sie an sich ist. Eben darum muß sich mit dem beschriebenen Proceß ein zweiter verbinden. Hat man auf die angegebene Weise Kenntniß von einem Seienden gewonnen, so ist nun dieses zweitens einem Denkproceß zu unterwerfen, in welchem es 1) in seine Theile zerlegt, geurtheilt und so gleichsam bloß gelegt, sodann 2) auf seinen Grund zurückgeführt, in und aus seiner Ursache begriffen, und 3) in seine Consequenzen verfolgt, in den Thätigkeiten, Wirkungen, Aeußerungen überhaupt beobachtet wird, worin es als das was es ist zu Tage tritt, oder sich als das was es ist erweist. Dazu kommt noch 4) daß es in dem Verhältnisse oder in den Beziehungen betrachtet werde, worin es zu anderem steht. Hat sich dieser Denkproceß an irgend einem Seienden vollzogen, dann ist dieses nicht nur vollständig erkannt, d. h. als das, was es an sich ist, in das Bewußtsein des erkennenden Geistes aufgenommen, sondern es ist auch gewußt und kann bewiesen werden, daß eben dieses stattgefunden; eben darum ist der Erkennende berechtigt, zu behaupten: „die in meinem Bewußtsein seiende Wirklichkeit ist genau dasselbe, was die an sich seiende." — Wenn nun richtig ist, was oben behauptet worden, daß diese beiden Processe allen denkbaren Erkenntnißobjecten gegenüber zusammenzuwirken haben, daß also namentlich auch Gott nicht anders als auf diese Weise zu erkennen sei, so sehen wir hier begründet und gerechtfertigt was die Artt. Offenbarung und Suprarationalismus über die Erkenntniß Gottes vorgebracht. Vgl. auch d. A. Philosophie. Was immer erkannt werden wolle, Wahrheit der Erkenntniß läßt sich nur dann erwarten, wenn erstens der Erkenntnißgegenstand so auf- und angenommen wird, wie er sich selbst zu erkennen gibt, denn nur so ist man versichert, daß er selbst, nicht statt seiner etwas anderes (ein Product der Einbildung) den Inhalt des Bewußtseins bilde, und wenn dann zweitens der zuletzt dargestellte Denkproceß an ihm vollzogen wird, denn nur so ist man weiter versichert, daß er vollständig sowohl nach Inhalt wie nach Umfang, im Wesen wie in der Erscheinung, im Grund wie in der Folge ergriffen sei, und hat man zugleich die Gewißheit, daß eben dieß erreicht sei. Gott unterscheidet sich in dieser Hinsicht von den übrigen Erkenntnißgegenständen nur darin, daß er nicht aus und in irgend einem Grunde zu begreifen und daß das Andere worin auch er zu erkennen, nur von ihm Geschaffenes ist. Ist nun aber so die Wahrheit der Erkenntniß durch das Zusammenwirken zweier Processe bedingt, so ist einleuchtend, es müsse die Erkenntniß stets der Wahrheit um so ferner stehen oder letztere um so unvollständiger sein, je unvollkommener jenes Zusammenwirken ist. Bleibt man bei dem ersten Processe stehen, ohne den zweiten damit zu verbinden, so kann allerdings der Erkenntnißgegenstand als das im Bewußtsein liegen, was er wirklich ist, und so die Erkenntniß wahr sein. Aber fürs Erste wird dazu erfordert, daß das Zeugniß, auf welches hin die Annahme geschehen, zuverlässig sei und eben nur das wahrhaft Wirkliche als wirklich dargestellt habe, und daß der Geist das ihm zu erkennen Gegebene richtig erkannt, das Zeugniß nicht mißverstanden habe, ein Mißverständniß das wie bekannt vorzugsweise dem Zeugniß der eigenen Sinneswerkzeuge oder der Wahrnehmung gegenüber leicht stattfindet; und fürs Andere ist dann doch, auch in diesem besten Falle, die Wahrheit der Erkenntniß unvollkommen, weil erstens letztere nicht vollkommen erschöpfend, genau und bestimmt ist, und weil sich zweitens mit der Wahrheit nicht Gewißheit ver-

bindet. Nicht selten jedoch ist letzterer Mangel nicht von großer, wenigstens nicht von entscheidender Bedeutung. Dann aber liegt um so mehr an der Zuverlässigkeit und dem richtigen Verständniß des Zeugnisses, auf welches hin eine Annahme geschehen ist. Sei es, daß wir den Denkproceß, durch den sich wie wir gesehen, die Erkenntniß abschließt, nicht zu vollziehen vermögen, weil entweder der Gegenstand uns zu ferne liegt oder wir im Denken nicht genugsam geübt sind oder aus welchem Grunde immer; wenn nur die Authorität, der wir vertrauen, sicher und ihr Zeugniß deutlich genug und nicht gar zu allgemein ist, so ist die Erkenntniß, die wir durch gläubige Annahme eines Gegebenen gewonnen haben, genügend und befriedigend, inwiefern wir genugsam versichert sind, es sei in der That wirklich, was wir für wirklich halten. Diese Bemerkung hat insbesondere Geltung und Wichtigkeit in Betreff der Gotteserkenntniß oder allgemeiner in Betreff jener Erkenntnisse, welche die Grundlage unserer Religion, unseres religiösen Lebens sind. Bei weitaus den meisten Menschen sind und bleiben diese Erkenntnisse Glaubenserkenntnisse und sind deßungeachtet sicher und befriedigend genug, und zwar darum, weil das Zeugniß, durch welches sie vermittelt sind, so zuverlässig ist, daß es alle Zweifel ausschließt und vollkommen berechtigt ist als schlechthinige Authorität zu gelten, und zugleich so deutlich, daß kein Mißverständniß möglich ist, und dabei auch noch so umfassend, so weitgreifend in seinen Erklärungen, daß es irgend eine wirklich interessante und dringende Frage nicht unbeantwortet läßt. Es ist nämlich dieses Zeugniß nichts anderes, als der Unterricht der Kirche, die die Stelle Christi vertretend bestimmt ist, die durch Christus vermittelte Offenbarung Gottes zu erhalten und fortzusetzen. Wer nun auf eine Authorität hin, wie die Kirche ist, irgend eine Ueberzeugung hat, d. h. irgend etwas für wirklich hält, der ist zu der weitern Ueberzeugung berechtigt, daß er wahre Erkenntniß besitze, wenn er gleich den zweiten der in Frage stehenden Processe nicht vollzogen oder ein genügendes Ergebniß desselben nicht erreicht hat. — Ebenso kann nun aber auch der zweite Proceß einseitig vollzogen werden, d. h. vollzogen werden ohne den ersten zur Unterlage zu haben, d. h. man kann über eine Wirklichkeit Forschungen anstellen und sie zu erkennen suchen, ohne daß man durch sie selbst Kenntniß von ihr gewonnen hat. Es ist freilich einleuchtend, daß man sich hiebei von vornherein in einer argen Täuschung befinde, denn wie kann man irgend etwas zum Gegenstand einer Dialektik machen, wenn man nicht irgend woher weiß, daß dieses etwas als dieses bestimmte existire; wie kann man in einem Gegenwärtigen ein bestimmtes Anderes erkennen oder auch nur suchen, wenn man von diesem nicht bereits in irgend einer Weise unterrichtet ist! Trotz dieser Täuschung jedoch bleibt von fraglicher Einseitigkeit immer noch genug, wo sie überhaupt sich findet. Man besitzt etwa eine allgemein gehaltene Kenntniß, eine mehr oder weniger vage Vorstellung von irgend einer Wirklichkeit, von der Natur z. B. oder der Geschichte oder von Staats- und Rechtsverhältnissen, und nun speculirt man dreist darauf los, ohne sich die Mühe zu nehmen, fragliche Gegenstände als das, was sie an sich sind, näher kennen zu lernen, sei es durch eigene Forschung, sei es durch Lernen von Wissenden; und je bunter man dieses Unwesen treibt, um so mehr bildet man sich ein, das Recht zu haben, sich für einen Philosophen zu halten. Vorzugsweise ist es Gott gegenüber, daß man solches Verfahren anwenden zu dürfen, sogar zu müssen glaubt. Gott hat sich geoffenbart, d. h. sich selbst zu erkennen gegeben und thut es fortwährend, indem er uns durch die Kirche erklären läßt, was er sei, daß, wie und warum er die Welt erschaffen, worin sein Wille bestehe u. s. w. Hiedurch ist jedem möglich gemacht, das Wirkliche wahrhaft als das, was es an sich ist, kennen zu lernen. Statt nun aber dieß zu thun und dann auf der so gewonnenen Unterlage eine sichere Speculation zu vollziehen, schreiten viele ohne weiteres zu letzterer, als ob sie jener Unterlage nicht bedürften, construiren entweder aus rein ontologischen

Begriffen oder aus Schlüssen, die sie auf die Existenz und Beschaffenheit der Welt gründen, oder aus beiden zugleich ein Gedankensystem, dem der wirkliche Gott, die wirkliche Schöpfung, Erhaltung und Leitung der Welt ꝛc. entsprechen sollen, ohne sich um das zu kümmern, was Gott selbst über alles dieses geoffenbart hat und fortwährend offenbart. Hiebei ist jedoch der Wahrheit gemäß zu bemerken, daß wir oft auch bei dem besten Willen außer Stande seien, eine Wirklichkeit durch sie selbst oder durch Zeugen kennen zu lernen, wo wir dann, um doch einigermaßen etwas von ihr zu wissen, gezwungen sind, die angedeutete Speculation zu vollziehen, aus Gegebenem und Bekanntem Schlüsse zu ziehen, mit vorhandenen Begriffen zu manövriren u. s. w., ähnlich wie die Geometer unbekannte Größen aus bekannten erschließen. Befinden wir uns in dieser Nothwendigkeit mehr oder weniger oft in allen Gebieten unseres Forschens und Erkennens, so ganz besonders Gott und allem jenem gegenüber, dessen Erkenntniß die Grundlage unseres religiösen Lebens bildet. So sind z. B. alle außerhalb der Kirche stehenden Menschen außer Stande, sich durch Gott selbst über Gott belehren zu lassen, weil die Kirche die einzige Vermittlerin der directen Offenbarung Gottes ist, und doch können sie nicht umhin, Forschungen über Gott anzustellen, weil ihnen eine Idee von Gott innewohnt, die unwiderstehlich nähere Bestimmung fordert; und folglich sind sie genöthigt, Speculationen anzustellen, denen in der oben angegebenen Weise die erforderliche Unterlage abgeht. Was nun aber immer der Grund sein möge, der uns bestimmt, den zweiten Erkenntnißproceß zu vollziehen, ohne den ersten, wenigstens ohne ihn vollständig vollzogen zu haben; die Frage, die wir dieserhalb aufzuwerfen haben, bleibt sich gleich; es ist die Frage, welche Beschaffenheit, welcher Charakter einer so gebildeten Erkenntniß zukomme. Will nun gleich, wie bereits angedeutet, nicht in Abrede gestellt werden, daß sie wahre Erkenntniß sein, d. h. daß apriorischen Gedanken Wirklichkeiten entsprechen können, und demgemäß auch nicht, daß dieses dann und wann wirklich der Fall sei: so ist dagegen unwidersprechlich und muß entschieden behauptet werden, daß in der Regel nicht wahre Wirklichkeiten, sondern Einbildungen der Inhalt solcher Gedanken seien, und daß mithin fragliche Erkenntniß nicht als wahre Erkenntniß, sondern als mehr oder weniger irrthümliche Meinung zu gelten habe, auf nichts gestützt als auf ein Belieben, das, wenn auch nicht völlig und offenbar unberechtigt, doch außer Stande ist, Berechtigung nachzuweisen. Zum ersten Male hat sich solcher Subjectivismus in weitern Kreisen geltend gemacht in der griechischen Sophistik, welche kurz darin bestand, daß der Einzelmensch für das Maß sowohl des Seienden als des Nichtseienden erklärt wurde, d. h. darin daß jeder Einzelne das und nur das als wirklich seiend anerkannte, was ihm wirklich zu sein schien. Wohl wurde nun diese Anschauung alsbald, nachdem sie sich geltend zu machen gesucht, als falsch, ja als abgeschmackt, noch mehr, sie wurde als äußerst gefährlich und verderblich erkannt und dargethan; wie denn auch Griechenland unrettbar verloren war, nachdem sich trotz den einzelnen warnenden Stimmen das ganze Volk dieselbe angeeignet. Trotzdem aber suchte sie sich immer und immer wieder zur Geltung zu bringen, und die Geschichte führt uns zu allen Zeiten eine Menge Menschen vor, deren wissenschaftliches Treiben ganz von dem Grundsatze getragen ist: „ich anerkenne als wirklich stets ohne Bedenken das, aber auch nur das, was ich begreife, d. h. was mir wirklich zu sein scheint.“ Ja nicht selten sehen wir ganze Völker zeitweise diesem Grundsatz huldigen. Insbesondere sind gerade diejenigen dessen hauptsächlichste Pfleger und Förderer geworden, die man vor allen für Gegner desselben halten sollte, die Philosophen; ja es ist dahin gekommen, daß man nicht selten, zeitweise sogar, wie z. B. heutzutage, fast allgemein nur diejenigen als Philosophen anerkennt, die ohne Rücksicht auf die objective Wirklichkeit ihre Meinung äußern, Natur und Geschichte schaffen ohne sich je die Mühe zu nehmen, die wirkliche Natur und die wirkliche

Geschichte kennen zu lernen, über Gott und Göttliches räsonniren, ohne je gehört zu haben oder hören zu wollen, was Gott von sich selber offenbart. Man spricht mit Fichte: „Die Wissenschaftslehre als Wissenschaft (d. h. die Philosophie als ein rein aprioriscches lediglich aus dem sog. Selbstbewußtsein abgeleitetes Gedankensystem) fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte, und sie wäre a priori sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen." (Werke. Berlin 1845 I. 334). Um aber das oben ausgesprochene Urtheil über diese Art von Erkenntniß als richtig zu erweisen, brauchen wir nur, ohne tiefer einzugehen, kurz hervorzuheben, daß dabei erstens von vornherein das menschliche Ich als Absolutes gesetzt und mithin atheistisch gedacht werde. Offenbar nemlich kann das Selbstbewußtsein des Menschen nur dann alle Erkenntniß in sich fassen, wenn das menschliche Ich als Wirklichkeit alle Realität in sich enthält. Daher hat es auch Fichte nichts genützt, so oft zu versichern, sein System sei nicht atheistisch; jeder unbefangene Mensch konnte nichts anders als Atheismus darin erblicken; und nachdem er zugegeben, daß der Stoicismus „nothwendig atheistisch sei, wenn er consequent verfahre" (l. c. 278), so mußte er sich trotz allen Distinctionen und Verclausulirungen gefallen lassen, daß man ihm sagte: „du hast dich selbst gerichtet." Davon aber abgesehen müssen entweder die Träger der in Frage stehenden vorgeblich philosophischen Erkenntnißweise Angesichts des in hundert Thatsachen vorliegenden Widerspruches der Meinungen der Protagoreischen Ansicht huldigen, welche Plato verspottet hat, daß eine und dieselbe Wirklichkeit in einer und derselben Beziehung das Gegentheil ihrer selbst sein könne, oder es muß der Einzelne die Anmaßung und den Muth besitzen, alle Meinungen, die von der seinigen abweichen, ohne Weiteres des Irrthums zu beschuldigen, sich selbst aber als infallibel zu proclamiren. Von diesen beiden aber ist das eine so schlimm wie das andere. Wir würden uns auch nicht länger dabei aufhalten, wäre nicht neuerdings der Versuch gemacht worden, die von der gesunden Vernunft längst verurtheilte Anschauung in ein neues Gewand zu kleiden und so zugestutzt noch einmal, und zwar mit größeren Prätensionen zu Markte zu bringen, als es je zuvor geschehen ist. Schelling hat, nachdem er das Unwesen fast ein halbes Jahrhundert lang so arg als je ein Sophist getrieben, endlich in den Tagen seines Alters erkannt und bekannt, daß das Denken nicht zu dem Sein führe, mit andern Worten: daß man aprioriscch nicht alles Erkennen schaffen könne, daß das Selbstbewußtsein nicht die Quelle sei, aus der allein und ohne Weiteres alle Erkenntniß fließe. Dagegen hat nun ein Neuerer opponirt indem er erklärt: „Es hat die neuschellingsche Philosophie eine große Wahrheit ausgesprochen in dem Satze: das Denken führt zu keinem Sein; aber nur unter der Voraussetzung: daß dieses Denken nur das begriffbildende sei als Bewußtsein des Naturprincips... Von einem Gedanken aber muß doch das Sein erreicht werden können, wenn der Gedanke von ihm überhaupt keine leere Formel sein soll (aber gerade dieses ist es ja, um was es sich handelt!), welche aber in diesem Falle auch von nichts Anderem, heiße es Postulat oder Anschauung, ausgefüllt werden könnte. Dieser Gedanke aber ist der dem Geiste allein eigenthümliche und das Resultat seines Lebensprocesses als Selbstbewußtseins unter dem Namen Idee im Gegensatze zum Begriffe" (Lydia von Günther und Veith I. 135 f.). Uebersetzen wir dieß ins Teutsche, so heißt es: „Daß den aprioriscchen Gedanken der übrigen Menschenkinder nicht ohne Weiteres Wirklichkeiten entsprechen, will ich zugeben, muß dabei aber um so entschiedener behaupten, daß es bei den meinigen der Fall sei, und zwar darum, weil jene anderen nur Begriffe, ich aber Ideen habe, d. h. weil in jenen nur die Natur, in mir dagegen der Geist denkt." Wir glauben uns weiterer Bemerkungen enthalten zu können. — Fassen wir nun aber das

Vorgetragene zusammen, so haben wir als Ergebniß: das Wirklich seiende kann auf dreifache Weise zum Bewußtsein gebracht oder erkannt werden; erstens vollständig, was dann geschieht, wenn beide Processe zusammenwirken, die uns als die überhaupt möglichen Erkenntnißprocesse erschienen sind; zweitens unvollständig, was in zwei Fällen, nemlich dann geschieht, wenn sich der eine oder der andere jener Processe einseitig vollzieht. Völlige Ausschließlichkeit des einen wie des andern ist freilich geradezu nicht möglich, weßhalb man streng genommen nur von einem zu starken Vorherrschen des einen oder des andern sprechen kann. Solches Vorherrschen des ersten nun gibt eine Erkenntniß, die wir Erfahrungs- oder Glaubenserkenntniß, das des zweiten aber eine Erkenntniß, die wir apriorische Erkenntniß, auch wenn man will Philosophem nennen können, in den meisten Fällen aber als Einbildung, Phantasie u. dgl. zu bezeichnen haben. Soll nun einmal Einseitigkeit der Erkenntniß vorhanden sein, so ist jene besser oder vielmehr weniger schlimm als diese, denn ist dabei auch die Wirklichkeit nicht nur nicht vollständig als das, was sie an sich ist, in das Bewußtsein aufgenommen, sondern auch das Aufgenommene nicht in seinen einzelnen Bestimmungen erfaßt, nicht klar durchschaut, so ist doch in der Regel nichts Anderes in das Bewußtsein aufgenommen als das, was an sich wirklich ist, während bei der zweiten Einseitigkeit die vielleicht vorhandene Klarheit und Bestimmtheit der Gedanken an sich ohne allen Werth ist, weil und inwiefern man fast nie Gewißheit darüber hat, ob diesen Gedanken ein Wirklichseiendes entspreche. Inwiefern aber auf die eine wie die andere Weise ein Wirklichseiendes oder vielmehr etwas von einem Wirklichseienden erkannt wird, haben wir die höchst einfache Thatsache vor uns, daß eine und dieselbe Wirklichkeit auf zweifache Weise unvollständig erkannt, daß von den mehreren Seiten oder Bestimmungen einer Sache jetzt die eine jetzt die andere ergriffen und angeschaut wird — wie man jeden beliebigen Körper von mehreren Standpuncten aus ansehen kann, so daß er jedesmal anders gestaltet erscheint. Hiemit aber sind wir an der Quelle der berüchtigten „zwei Wahrheiten" angekommen. Verstände man unter denselben nichts weiter, als eben die besprochenen zwei Weisen, eine Erkenntniß zu erzeugen, und wollte man demgemäß mit deren Behauptung nur, Vorstehendem entsprechend, sagen: „erkennt man eine Wirklichkeit auch nicht vollständig als das, was sie an sich ist, so kann man doch etwas davon erkennen; und erkennt man so etwas davon, so darf man diese Erkenntniß nicht geradezu als falsch erklären, muß ihr vielmehr insofern Wahrheit zuerkennen, als sie sich bescheidet, eben das zu sein, was sie wirklich ist; und wenn nun ein Anderer, anders erkennend, ein anderes Etwas von derselben Wirklichkeit erkennt, so gilt von dieser Erkenntniß dasselbe, wie von jener;" so wäre nichts dagegen einzuwenden. Wollte man aber mit fraglicher Behauptung sagen, daß die beiden einseitigen Erkenntnißprocesse überall gleich geltend seien und daß man berechtigt sei, ohne weiteres für wirklich zu halten, was man durch Vollziehung des einen wie des andern derselben als wirklich erkannt hat, d. h. erkannt zu haben meint, obgleich die so erkannten Wirklichkeiten einander schlechthin und offenbar ausschließen: dann braucht die Annahme zweier Wahrheiten nicht erst einer Prüfung unterworfen und verurtheilt zu werden; sie richtet sich selbst. Ueber das hieher gehörige Geschichtliche hat der Art. Scholastik (Bd. IX. S. 733 ff.) Aufschluß gegeben. Hier sei indessen zu näherer Erklärung bemerkt, daß man der Behauptung, eine Wirklichkeit könne zugleich sein und nicht sein, und mithin können entgegengesetzte Aussagen gleich wahr sein, auch eine Seite abgewinnen könne, wornach sie, wie absurd sie auch zu sein scheint, doch nicht aller Vernunft entbehrt. Nehmen wir z. B. die Sätze „die Seele ist unsterblich" und „die Seele ist sterblich." Werden dieselben so einfach und ohne nähere Erklärung hingestellt, so ist es freilich absurd zu sagen, daß sie gleich wahr seien. Sieht man aber genauer zu, so können die angeführten Sätze allerdings einen

Sinn haben, der den einen wie den andern als wahr erscheinen läßt. Die Seele ist sterblich, inwiefern sie Creatur ist. Jede Creatur ist als solche vergänglich, also auch die Seele. Dennoch ist die Seele unsterblich. Sie ist unsterblich weil Gott will daß sie nicht sterbe, weil er sie mit der Bestimmung erschaffen hat, ewig zu leben. Mithin kann und muß die Behauptung, daß beides, die Sterblichkeit wie die Unsterblichkeit der Seele, als wirklich seiend zu gelten habe, nur dem als abgeschmackt erscheinen, der das Eine oder das Andere ausschließlich und schlechthin für wirklich hält. Aber gerade diese Meinung selbst ist irrthümlich. Es ist nicht wahr, daß die Seele schlechthin unsterblich sei, denn als Creatur müßte sie aufhören zu existiren. Aber eben so ist nicht wahr, daß die Seele sterblich sei, denn so wie sie nun einmal ist, ist sie als unsterblich erschaffen, hat sie von Gott die Bestimmung und die Fähigkeit empfangen nie zu sterben (potest non mori). Wer also die Sterblichkeit der Seele behauptet, hat insoweit Recht, als er das Wesen der Seele als Creatur oder die Creatürlichkeit der Seele schlechthin und ohne weitere Erwägung in das Auge faßt, fehlt aber darin, daß er eben solche weitere Erwägung nicht anstellt, daß er nicht den bestimmteren Willen Gottes in Betreff der Seele und die darnach gestaltete concrete Wirklichkeit erkennt. Wer umgekehrt die Unsterblichkeit der Seele behauptet, hat insofern Recht, als er die concrete Wirklichkeit, die thatsächliche Unsterblichkeit und den sie begründenden Willen Gottes, als das nimmt und anerkennt, als was sie sich zu erkennen gibt, fehlt aber darin, daß er das Wesen der Seele als einer Creatur nicht berücksichtigt. Jenen Fehler pflegen sogenannte Philosophen (die es aber in Wahrheit nicht sind), diesen aber die sog. positiven oder positivistischen Theologen zu begehen. Daher erklärt es sich, wie man zu der Meinung habe kommen können, philosophisch werde die Seele als sterblich, theologisch aber als unsterblich erkannt. Wird nun den erwähnten Fehlern, dem einen wie dem andern, noch der weitere beigefügt, daß man die in mangelhafter Erkenntniß zum Bewußtsein gebrachten Theile oder Seiten der gesammten Wirklichkeit für das Ganze hält, dann haben wir allerdings zwei Anschauungen vor uns, die einander schlechthin ausschließen, und in diesem Falle ist es absurd, der einen wie der andern Wahrheit zuzuschreiben, wogegen man nicht nur nichts Absurdes, sondern die reine Wahrheit sagt, wenn man behauptet: in einer Beziehung ist die Seele sterblich, in anderer unsterblich. Diese Bemerkung hat uns nun aber zu dem Punct zurückgeführt, wovon wir ausgegangen, zu der Einsicht nemlich, daß vollständige Erkenntniß der Wirklichkeit, d. h. die volle Wahrheit durch Mit- und Ineinanderwirken der beiden Erkenntnißprocesse bedingt sei, die wir im Vorhergehenden kennen gelernt. — Damit wollen wir nicht den Stab über diese Erkenntnißprocesse in ihrer Einseitigkeit, weder über den einen noch den andern, gebrochen haben. Nur dann sind sie verwerflich, weil irreführend (vorzugsweise der sog. philosophische oder aprioriſche), wenn sie sich ausschließlich geltend zu machen und einander gegenseitig als unberechtigt zurückzuweisen suchen. Bescheiden sie sich dagegen, zu sein was sie wirklich sind, Theile eines Ganzen, so bildet sich nothwendig die Ueberzeugung, daß auch das durch sie Erkannte nicht die ganze sondern theilweise Wirklichkeit sei, und dann haben sie, der eine wie der andere, nicht geringen Werth; geben sie auch nicht volle Wahrheit, so geben sie doch, in der angegebenen Weise richtig gewürdigt und angewendet, Wahrscheinlichkeit, mehr oder weniger gegründete Vermuthung, Vorstellung ꝛc. und können so theils zu der Wahrheit hinleiten, wie Clemens von Alex. von der griechischen Philosophie behauptet, theils Erkenntnisse bilden, die, obgleich unvollständig, doch geeignet sind, die vollständige Erkenntniß oder die Erkenntniß der ganzen Wirklichkeit zu ersetzen — wie Plato sagt, daß die wahre Vorstellung, δόξα ἀληθής, in der Wirklichkeit dieselben Dienste zu leisten vermöge, als die wirkliche Erkenntniß. — Hiemit sei über die Art, die Erkenntniß der Wirklichkeit zu

Stande zu bringen, genug beigebracht. Es bleibt noch übrig, kurz auf die Frage einzugehen welchen Grad von Vollkommenheit unsere theoretische Wahrheit zu erreichen vermöge, d. h. in welchem Umfang und bis zu welcher Tiefe wir die Wirklichkeit zu erkennen im Stande seien. Hierüber brauchen wir nicht viel zu sagen. Betrachten wir einerseits die Unermeßlichkeit des Wirklichseienden und erwägen wir anderseits, daß wir jede Wirklichkeit vollständig als das, was sie ist, nicht eher erkannt zu haben meinen dürfen, als bis wir deren Idee erkannt, d. h. sie als das begriffen haben, als was Gott sie schaffend gedacht hat: so werden wir keinen Augenblick Anstand nehmen, die Ueberzeugung auszusprechen, daß erstens kein Mensch und unter keinen Umständen je hoffen dürfe, die gesammte Wirklichkeit, ja auch nur einen nennenswerthen Theil derselben zu erkennen, und zweitens jedenfalls die Vollständigkeit der Erkenntniß, also die Vollkommenheit der Wahrheit letztlich stets davon abhänge, daß wir Gott und die göttlichen Schöpfergedanken (den Weltplan) erkennen und mithin in dem Grade zu hoffen sei, als Einer sich durch Gott selbst belehren läßt. So ist es denn hier, daß wir erst vollständig das Wort „omnis sapientia a Deo, alle Weisheit kommt von Gott," so wie das übrige hieher Gehörige verstehen, was wir oben aus der hl. Schrift beigebracht haben. — 2) Was die zweite Wahrheit betrifft, die wir jetzt noch zu betrachten haben, nemlich die Wahrheit der sittlichen Handlungen, so können wir uns ganz kurz fassen. Die Frage lautet bestimmt so: wie und in welchem Grade vermögen wir zu erreichen, daß unsere sittlichen Handlungen der göttlichen Weltordnung entsprechen, Verwirklichung göttlichen Willens seien? Es ist aber klar, daß hiezu zweierlei erfordert werde, erstens Erkenntniß sowohl der göttlichen Weltordnung, als der zum Handeln nöthigen Kräfte und der Mittel, die zur Erreichung des Zweckes erfordert werden, und zweitens der Wille, so zu handeln, und die dem Willen entsprechende Kraft. Was nun das Erste betrifft, so gilt davon genau das, was im Vorhergehenden über die Erkenntniß der objectiven Wirklichkeit oder die theoretische Wahrheit gesagt worden. Was aber das Zweite betrifft, so genüge die Bemerkung, daß unser Wille nur dann mit dem göttlichen übereinstimme, wenn er von der Gnade durchdrungen und gestaltet ist, die Kraft aber nur dann diesem Willen entsprechend und ausreichend sei, wenn sie auf demselben Grunde ruht. Gott gibt das Wollen und das Vollbringen. Mithin haben, soll unser sittliches Handeln wahr sein, zwei Factoren zusammen zu wirken, Gott und wir selbst, die göttliche Gnade und unsere eigene Freiheit, und stets wird unser Handeln um so sittlicher, um so mehr dem göttlichen Willen entsprechend, d. h. um so wahrer sein, je vollständiger das Zusammenwirken der genannten Factoren, je weniger der eine oder der andere zurückgedrängt und unthätig ist. Uebrigens brauchen wir uns hierüber nicht weiter auszulassen, da anderwärts davon gesprochen worden. S. die Artt. Gnade, Freiheit, Moralprincip, Rechtfertigung. [Mattes.]

Wahrsagerei, s. Zauberei.

Wahrscheinlichkeit, s. Wahrheit.

Waisenhäuser, s. Erziehungsanstalten und Findelhäuser.

Waitzen, Bisthum, s. Gran.

Walafrid Strabo (von seinen schielenden Augen), Abt zu Reichenau. Er wurde geboren im J. 806 in Alemannien oder Schwaben, und wurde in seinem 15. Jahre von dem Abte Hetto unter die Mönche von Reichenau aufgenommen (821). Hier war zuerst der berühmte Wettin sein Lehrer, und als derselbe 824 gestorben war, der Mönch Tatto, unter welchen Lehrern Walafrid ebenso an Gelehrsamkeit wie an Frömmigkeit voranschritt. Dann machte er seine Studien in Fulda unter Rhabanus Maurus, und soll auch Decan von St. Gallen gewesen sein. Doch ist es ein Irrthum des Trithemius, dem hierin viele, u. a. Fabricius in seiner Biblioth. „mediae et infimae latinit." folgten, daß Walafrid Mönch

von St. Gallen gewesen. Die ausführliche Widerlegung findet man in dem Buch des Johannes Egon „De viris illustribus Augiae divitis.“ Walafrid wurde Lehrer zu Reichenau und nach dem Ableben des Abtes Ruadhelm im J. 842 einmüthig von den Brüdern zu ihrem Abte gewählt. Nur 7 Jahre stand er diesem Amte vor, in welchem er ebenso für das geistige wie für das materielle Wohl seines Klosters sorgte. Er starb am 18. August 849, auf einer Reise zu König Carl dem Kahlen im Auftrage Ludwigs des Teutschen, erst 43 Jahre alt. Sein Lehrer Rhabanus hat ihm eine sehr schöne Grabschrift gesetzt. — Walafrids Schriften sind, besonders in Erwägung seines kurzen Lebens und seiner vielen Geschäfte, sehr zahlreich und mannigfaltig. Das umfassendste Werk ist die Glossa ordinaria, die er seinem Lehrer Rhabanus Maurus nachgeschrieben haben soll. Diese Glossen oder kurze Commentare erstrecken sich über die historischen, die didactischen und prophetischen Schriften des alten Bundes, und zwar auch über die deuterocanonischen Bücher; ebenso über das ganze neue Testament. Eine ausführlichere Erklärung der ersten 20 Psalmen theilt Pez in seinem Thes. Anecdot. noviss. t. IV. zum erstenmal mit, einen Theil des Commentars zu 66 Psalmen, die ihm von Reichenau überschickt worden waren, und den man für eine Ueberarbeitung und Ausarbeitung eines Spätern nach der Glossa ordin. des Walafrid halten kann. Daran schließt sich die Epitome Commentariorum Rabani in Leviticum. Eine Homilie zu Matthäus, von Pez (t. II.) erstmals mitgetheilt, und eine Expositio in IV Evangelia, von Martianay im 5. Bd. der Werke des hl. Hieronymus mitgetheilt, sind von mehr als bestrittener Aechtheit; ebenso die Picturae Historiarum N. Test. von Goldast im „Manuale biblicum“ mitgetheilt. — Aecht ist die Schrift: De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis ad Reginbertum episcopum, eine Art Liturgik und Pastoral. Ferner haben wir von ihm eine Rede oder Abhandlung „Ueber die Zerstörung Jerusalems,“ von Canisius im II. Thl. der Lectiones antiquae mitgetheilt, und mehrere andere Reden. „De vita Galli“ schrieb Walafrid 2 Bücher in Prosa, wovon das zweite die nach Gall's Tod durch ihn gewirkten Wunder erzählt. Ein Buch schrieb er über das Leben des hl. Othmar, Mönchs von St. Gallen. Nebstdem schrieb Walafrid in gebundener Rede: 1) Leben des hl. Blaitmaicus, Abts von Hy und Martyrers. 2) Leben des hl. Mönchs Mamma. 3) Ein Buch „de Visionibus Wettini,“ seines Lehrers in Reichenau. 4) Ferner einen Hymnus auf Weihnachten auf die Martyrer zu Agaunum (St. Maurice); Versus in Aquisgrani palatio editi im 16. Jahre Ludwigs des Frommen, Versus quos post annum aetatis XV edidit; Hortulus ad Grimaldum, Abt von St. Gallen. Von einigen wird ihm auch eine Vita S. Leodegarii in Versen zugeschrieben. — Am ausführlichsten über das Leben und die Schriften Walafrids wird gehandelt in dem Buche: „Joannis Egonis liber de Viris illustribus Augiae divitis“ und zwar Kap. XII. „de abbatibus“ und Kap. XIII. de doctoribus et scriptoribus, welche Schrift bei Pez in dem Thesaur. Anecdot. Nov. sich findet (T. I. P. III. p. 594—772). — Die erste Gesammtausgabe von Walafrids Werken aber erschien in 2 Bdn. in **Migne's** Patrologia, T. 113 et 114 (1852): Walafridi Strabi Fuldensis monachi opera omnia ex editione Duacensi, et collectionibus Mabillonii, Dacherii Goldasti etc. nunc primum in unum coadunata, accurante Migne. — Vgl. **Schönhuth**, Chronik des Kl. Reichenau, S. 54—61. [Gams.]

Walburga, (Walpurgis) **die heilige**, Schwester der hl. Willibald und Wunnebald. Die hl. Walburga, von adeligen Eltern in England geboren, soll nach spätern Legenden ihre Brüder Willibald und Wunnebald (s. d. Art.) auf ihren Reisen nach Rom, und den erstern sogar nach Jerusalem begleitet haben; allein davon weiß die Nonne von Heidenheim, welche das Leben Willibalds und Wunnebalds beschrieben hat, und auch der älteste Biograph der Walburga selbst, der Presbyter Wolfhard von Hasenried aus dem neunten Jahrhunderte, nichts. Dagegen ist so viel als gewiß, daß sie in ihrem Vaterlande den klösterlichen

Schleier nahm, und wirklich wird sie von Othlo im Leben des hl. Bonifaz unter den Klosterfrauen aufgeführt, welche auf Bitten des Bonifaz aus England nach Teutschland zur Unterstützung der Mission kamen: „feminae vero religiosae, matertera scilicet s. Lulli, nomine Chunihilt et filia ejus Berathgit, Chunidrut et Thecla, Lioba et Waltpurgis soror Willibaldi et Wunnibaldi“ (v. s. Bonif. Mabill. Act. ss. saec. III. p. II. p. 42; vgl. Bolland. ad 25. Febr. comment. praev. § II. ad vit. s. Walb.). Sie mag zuerst im Kloster Bischofsheim gewesen sein; als aber ihr Bruder Wunnebald das Kloster Heidenheim in der Eichstätter Diöcese errichtet hatte (um 750), rief er sie zu sich nach Heidenheim und übergab ihr unter seiner Oberaufsicht die Leitung der Nonnen daselbst: „(Wunebaldus) monasterium illic (zu Heidenheim) construxit, monachosque ex una parte ejusdem monasterii congregavit, in alia vero parte sanctissimam virginem Walpurgam, sororem scilicet suam, cum sanctimonialibus sibi subjectis Deoque devotis collocavit“ (Abb. Adelbertus in relat. de restitut. monast. Heid. Benedictinis facta, Eugenii P. III. auctoritate, bei Mabill. Acta SS. saec. III. p. II. p. 177). Nach dem Tode ihres Bruders Wunnebald, der sie und die andern Nonnen „erudiendo docebat“ (vit. s. Wuneb. Mabill. ib. p. 189), übernahm sie die Leitung des ganzen Klosters, nämlich, wie es scheint, auch der Mönche, denn im Leben Wunnebalds (ib.) heißt es ausdrücklich: „quae (Walburga) post obitum beati viri monasterium habebat“ (s. Lingards Alterth. der engl. Kirche, Kap. 4. Doppelklöster; und den Art. Angelsachsen, Bd. I. S. 251). Leider berichtet Walburgas Biograph, der Mönch Wolfhard vom Hasenried (bei Mabill. l. cit. p. 287—308. und Bolland. ad 25. Febr.) über das Leben und die Wirksamkeit Walburgas nichts Näheres, sondern beschränkt sich auf allgemeine Lobpreisungen ihres heiligen Wandels und ihrer durch Wunder verherrlichten Sanftmuth und Nächstenliebe. Sie lebte noch lange nach Wunnebalds Tod († 761), da sie mit ihrem hl. Bruder Willibald der feierlichen Erhebung und Transferirung des Leichnams Wunnebalds, welche um 777 geschah, beiwohnte und die hl. Leiche mit ihren Küssen bedeckte (Mabill. l. c. p. 189); vor 777 ist sie also nicht gestorben, aber in welchem Jahre nachher sie endete und ob vor oder nach Willibald, läßt sich aus alten Nachrichten nicht ermitteln. Unter dem Bischof Otkar, welcher seit Mitte des neunten Jahrhunderts die Eichstätter Kirche regierte, wurde Walburgas hl. Leib in feierlicher Procession nach Eichstätt in die Kirche zum hl. Kreuz gebracht, die nachher den Namen von der hl. Walburga erhielt. Bei dieser Uebertragung war unter Andern die Abtissin Liubila von Monheim anwesend, und diese erhielt einige Zeit nachher (893) einige Reliquien Walburgas für ihr Nonnenstift, das seitdem durch viele auf Walburgas Fürbitte gewirkte Heilungen berühmt wurde. Auch zu Eichstätt geschahen an Walburgas Grabe viele wunderbare Heilungen und Gebetserhörungen, und die Nachricht von einem aus den Gebeinen, namentlich aus dem Brustknochen Walburgas tropfenden und viele Heilungen bewirkenden Oele findet sich schon im ersten Leben der Heiligen vom Mönche Wolfhard. — Dasselbe wird noch jetzt im Kloster der hl. Walburga zu Eichstätt gesammelt und ausgetheilt (D. Volksb. 1853. Nr. 249). [Schrödl.]

Walch, Name mehrerer protestantischer Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, unter denen zwei, Vater und Sohn, sich in der theologischen Literatur bemerklich gemacht. 1) Walch, Johann Georg, der Aeltere, geboren 1693 zu Meiningen, studirte seit 1710 zu Leipzig, und hielt dort, nachdem er absolvirt hatte, philosophische und theologische Vorlesungen. Im J. 1718 erhielt er einen Ruf an die Universität Jena als Lehrer der Philosophie und Alterthumswissenschaft; er wandte sich jedoch in dieser seiner neuen Stellung der Theologie zu. Er erhielt auch später (1728) eine ordentliche Lehrstelle an der theologischen Facultät daselbst, womit er seit 1754 den Charakter eines Sachsen-Weimar'schen Kirchenraths vereinigte. Walch starb den 13. Januar 1775. Unter seinen vielen Schriften,

Theilnahme der Wähler an dem Wahlacte gefordert, und nur gehörig entschuldigte Abwesende können sich durch eines der gegenwärtigen Mitglieder vertreten lassen. 2) Passivwählbar oder fähig, gewählt zu werden, ist in der Regel jeder, der frei von Verbrechen, Irregularitäten und Censuren ist (s. d. Art. Bischof II. 28) und die zur Uebernahme des Amtes nöthigen Eigenschaften besitzt; namentlich a) das canonische Alter, welches bei dem Papste, den Erzbischöfen und Bischöfen das vollendete dreißigste, bei Stifts- und Klosterprälaten und überhaupt solchen Aemtern, mit welchen Jurisdiction oder Seelsorge verbunden ist, das angetretene 25. für Stiftsdignitäten und Personate das 22. Lebensjahr ist (c. 3 X De elect. I. 6; Conc. Trid. XXIII. c. 6 De ref.); b) die nöthige Weihe, demnach ein Erzbischof oder Bischof zur Zeit der Wahl bereits sechs Monate lang Subdiacon (Trid. Sess. XXII. c. 2. De ref.), jeder andere Prälat wenigstens Cleriker und im Stande sein soll, in Jahresfrist sich das Presbyterat zu erwerben (c. 1 X. De aetate et qual. I. 14); c) die entsprechende wissenschaftliche Bildung, bezüglich welcher das Tridentinum von dem Bischofe und anderen Würdeträgern den Besitz eines höheren academischen Grades in der Theologie oder dem canonischen Rechte oder ein öffentliches Zeugniß seiner Lehrfähigkeit (Sess. XII. c. 2, Sess. XXIII. c. 18, Sess. XXIV. c. 8. 12 De ref.), von anderen Berufenen zu Seelsorgsämtern die mit Erfolg bestandene bischöfliche Concursprüfung (Sess. XXIV. c. 18 De ref.) verlangt. Insbesondere können d) zu Abtissinnen nur Frauen, die über 30 Jahr alt sind und bereits längere Zeit sonder Tadel als Professin im Kloster gelebt haben (Sext. c. 43 De elect. I. 6); und zu Landdecanen und Capitelkammerern (Definitoren) regelmäßig nur wirkliche Pfarrer (nicht auch andere Beneficiaten) gewählt werden. e) Landesgesetze verlangen überdieß in der Regel das Indigenat von jedem Inhaber eines Kirchenamtes; bisweilen ist auch concordatmäßig bestimmt, daß der zu Wählende dem Landesherrn genehm sein solle, oder daß das Wahlcollegium dem Regenten zuvor ein Verzeichniß der Passivwahlfähigen Behufs der Ausschließung unliebsamer Candidaten vorzulegen habe, wie beispielsweise das eine oder andere in Preußen, Hannover und der oberrheinischen Kirchenprovinz der Fall ist. Auch haben herkömmlich Oestreich, Spanien und Frankreich das Recht, gegen die Wahl eines mißliebigen Cardinals zum Papste zu protestiren (s. d. A. Exclusiva, Bd. III. S. 817 f.). — III. Wahlform. Die Wahl kann in dreifacher Weise vor sich gehen, entweder per acclamationem oder per compromissum oder per scrutinium. Die näheren canonischen Bestimmungen über jede dieser Wahlformen sind überall dieselben (s. den Art. Bischof II. 27). Bezüglich der Stimmenzahl aber verlangen die Gesetze zur Gültigkeit der Wahl regelmäßig die absolute Stimmenmehrheit, daß der Gewählte mindestens Eine Stimme mehr als die Hälfte zähle, widrigenfalls eine neue Wahl vorgenommen werden muß. Nur zur Wahl des Papstes und einer Abtissin werden zwei Dritttheile der Stimmen gefordert, doch können hier, wenn der (oder die) zu Wählende nur einmal absolute Stimmenmehrheit für sich hat, die noch abgängigen Stimmen dadurch ergänzt werden, daß den Wählern, die in der Minorität geblieben sind, gestattet ist, ihre Stimme zurückzuziehen und der Majorität beizutreten (s. d. A. Acceß, Bd. I. S. 79). [Permaneder.]

Wahlcapitulation der Bischöfe und Kaiser, s. Capitulationen der Bischöfe, und Reichsgesetze, teutsche.

Wahlfähigkeit, s. Eligibilitas.

Wahrhaftigkeit. Unter Wahrhaftigkeit versteht man die Weise, sich in Wort, Miene, Geberde, Thun und Lassen zu äußern, daß der Inhalt dieser Aeußerung mit dem Innern, das zur Offenbarung kommen soll, harmonirt. In der Regel bezieht man die Wahrhaftigkeit nur auf die Aeußerung von Gedanken im eigentlichen Sinn, da aber nicht bloß diese, sondern auch Gefühle, Empfindungen, Entschlüsse u. s. w. den Inhalt des menschlichen Innern bilden, so ist der

Begriff derselben auf alle Functionen, durch welche die Seele aus dem Zustand der Innerlichkeit heraustritt, auszudehnen. Daher gibt es auch nicht bloß eine Wahrhaftigkeit im Verkehr mit andern Menschen, sondern auch eine Wahrhaftigkeit im Verhältniß zu Gott und zu sich selbst, wie denn die Erfahrung lehrt, daß häufig genug in diesem Verhältnisse das Gegentheil derselben, die Lüge, zur Anwendung gebracht werden will (1 Cor. 3, 18; Jac. 1, 22; Gal. 6, 7). Indessen ist doch der durch die Sprache vermittelte Verkehr der Menschen untereinander vorzugsweise das Gebiet, in welchem die Wahrhaftigkeit zur Ausübung gebracht werden soll und es genügt deßwegen, wie es auch herkömmliche Sitte der Theologen ist, in Betreff derselben die Bestimmungen anzugeben, die ihr für dieses Gebiet zukommen, da sich von diesen aus die Uebertragung auf die andern Gebiete leicht vollziehen läßt. — Zur Wahrhaftigkeit wird der Mensch schon durch einen natürlichen Trieb angehalten. Indem er die Fähigkeit hat, Anderen sich mitzutheilen, so legt es sich ihm beim Gebrauch derselben immer am nächsten, sich so zu geben, wie er ist. Allein die aus bloßem Triebe hervorgehende Wahrhaftigkeit ist, abgesehen davon, daß sie noch keinen sittlichen Werth hat, der nächsten Gefahr ausgesetzt, in Plauderhaftigkeit, Geschwätzigkeit, unkluge Offenherzigkeit u. s. w. auszuarten, oder aber in ihr Gegentheil, in Verschlossenheit, Verstellung und Lügenhaftigkeit umzuschlagen. Daher muß an die Stelle des bloßen Triebs zur Wahrhaftigkeit das vernünftige freie Wollen derselben treten oder mit andern Worten: die Wahrhaftigkeit ist Pflicht, daß sie dieses sei, hat schon die heidnische Philosophie erkannt. Indem sie aber den Verpflichtungsgrund zur Wahrhaftigkeit nur in dem Nutzen der menschlichen Societät oder näherhin darin suchte, daß ohne sie die menschliche Gesellschaft nicht bestehen könne, so mußte sie nothwendig über den Umfang dieser Pflicht in Irrthum gerathen. Es läßt sich nämlich nicht läugnen, daß einerseits ein Abweichen von der Wahrheit mitunter — wenigstens vom Standpunct menschlicher Kurzsichtigkeit aus — der Gesellschaft mehr Nutzen bringt als das Beharren bei derselben, und daß andererseits die Gesellschaft, wie die Erfahrung lehrt, wohl bestehen kann, wenn auch nicht immer Wahrhaftigkeit geübt wird. Daher sind die heidnischen Philosophen, auch die sonst so rigorosen Stoiker nicht ausgenommen, darin einig, daß unter Umständen die Ausübung des Gegentheils der Wahrheit, d. h. Lüge und Verstellung nicht nur erlaubt, sondern auch löblich sei (vgl. Stobäus, serm. XI.; Plutarch, de Stoicorum repugn. p. 361 ed. Reiske.). Damit stimmen die neuern protestantischen Moraltheologen, soweit sie nicht aus der Kant'schen Schule hervorgegangen z. B. Reinhard, Schwarz, de Wette, Rothe u. s. w. überein, natürlich unter den Beschränkungen, die die scharfe Sprache der hl. Schrift gegen die Lüge nothwendig macht. Allein schon Augustin hat in seinen Schriften de mendacio und contra mendacium ad Consentium in Bezug auf diese Pflicht den eigenthümlich christlichen Standpunct gegenüber dem heidnischen festgestellt. Das Christenthum anerkennt allerdings auch in der socialen Rücksicht einen Verpflichtungsgrund zur Wahrhaftigkeit; allein schon in dieser Beziehung stellt es sich höher als das Heidenthum: nicht die Rücksicht bloß auf den Vortheil der Gesellschaft oder auf eine unumgängliche Bedingung ihres Bestandes ist ihm unter diesem Gesichtspuncte das Entscheidende, sondern das Verhältniß, wornach die Einzelnen Glieder an demselben Leibe und daher in Liebe mit einander verbunden sind (Eph. 4, 25). Es ist aber dieser Verpflichtungsgrund nicht der höchste. Derselbe liegt vielmehr darin, daß Gott die Wahrheit und der Mensch zur Gottähnlichkeit geschaffen ist (Joh. 17, 17), daß ferner das Gegentheil der Wahrheit, die Lüge, ihren Ursprung nur aus dem Teufel hat (Joh. 8, 44). Daher begreift es sich von selbst, das die Pflicht der Wahrhaftigkeit in ihrer negativen Fassung eine absolute sein muß, d. h. es darf mit Wissen und Willen keine Aeußerung gethan werden, die mit der Wahrheit im Widerspruche stünde, die geeignetes Mittel wäre, den Andern irrezuführen und

die eben dieses Irreführen zu ihrem Zwecke hätte. Eine solche Aeußerung wäre eine Lüge (s. d. A. im Ergänzungsband) die, wenn auch mehr oder minder, doch immer sündhaft bleibt. Wird dagegen die Pflicht der Wahrhaftigkeit positiv gefaßt, so erleidet sie wie alle andern positivgefaßten Pflichten ihre Beschränkung durch anderweitige Pflichten und Rechte. Wir dürfen uns niemals zu einer Lüge herbeilassen, wir sind aber auch nicht verpflichtet, in allen Fällen die uns bekannte Wahrheit zu offenbaren. Eine solche Verpflichtung besteht nur gegenüber der rechtmäßigen und rechtmäßig fragenden Obrigkeit, sodann gegenüber von dem, mit welchem man einen Vertrag eingehen will, in Bezug auf den Gegenstand des Vertrags, und endlich gegenüber von jedem Nebenmenschen, wenn demselben durch Verschweigen der Wahrheit ein erheblicher Nachtheil entstehen würde. Im Gegensatz dazu ist es Pflicht, die Offenbarung der Wahrheit zu unterlassen, einmal, wenn die Bewahrung eines Geheimnisses und so weit diese es erheischt (s. d. A. Geheimniß im Ergänzungsband), sodann, wenn die Offenbarung der Wahrheit für den Nebenmenschen oder für eine Communität oder für uns selbst zum erheblichen Nachtheil gereichen würde. Ueber die Mittel, die Offenbarung der Wahrheit zurückzuhalten, s. d. Art. reservatio mentalis. Sonst ist im Allgemeinen festzuhalten, daß auf den Inhalt des eigenen Bewußtseins Niemand ein Recht hat, als das betreffende Individuum selbst. Daher kann auch dasselbe, von den angegebenen Fällen der Verpflichtung zu reden oder zu schweigen abgesehen, von ihm ohne Verletzung einer Rechtspflicht Gebrauch machen, wie es will, also entweder die Wahrheit zurückhalten oder sie offenbaren. Doch fordert einerseits das natürliche Wohlwollen und noch mehr die christliche Liebe, andererseits aber die christliche Klugheit, daß dieses Recht beschränkt werde, daß man also in weiterm Umfange sich zu Mittheilungen an den Nebenmenschen herbeilasse und daß man ebenso über einen größern Kreis von Dingen Schweigen beobachte, als man in beiden Beziehungen an und für sich streng verpflichtet wäre. Es liegt, wie man leicht sieht, in dieser Forderung ein gewisser Widerspruch, wie er sich auch in der dieselbe populär ausdrückenden Regel des Herrn, klug zu sein wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben (Matth. 10, 16) nicht verkennen läßt. Daher sind auch die ihr entsprechenden Pflichten und Tugenden relativ und haben nur in sofern Bedeutung und Werth, als die Uebung der einen die der andern nicht beeinträchtigt. Die wissenschaftliche Darstellung dieser Pflichten und Tugenden hat ihre großen Schwierigkeiten, indem in diesem Gebiet eine und dieselbe Aeußerung je nachdem sie von verschiedenen Individuen und unter verschiedenen Verhältnissen gethan wird, bald löblich bald verwerflich sein kann, wie denn auch das bekannte si duo dicunt idem, non est idem nicht bloß auf eine Verschiedenheit in Bezug auf den Inhalt, sondern auch in Bezug auf den moralischen Werth der betreffenden Aussagen zu beziehen ist. Die ältern casuistischen Moraltheologen haben sich deßwegen auch auf eine solche Darstellung nicht eingelassen und den Gegenstand nur obenhin in dem Tractat de virtutibus berührt. Dagegen haben sich Neuere bemüht, in dieser Beziehung möglichst einläßliche Bestimmungen zu geben, wobei es dann an rigoristischen Uebertreibungen nicht fehlen konnte. Will man diese beiden Abwege vermeiden, so bleibt nichts übrig als in allgemeinen Umrissen anzugeben, worin die betreffenden Pflichten und Tugenden bestehen und die Gränzen zu bezeichnen, innerhalb welcher sie zur Ausübung zu bringen sind. Wie wir bemerkt, soll das persönliche Recht, das Jeder auf den Inhalt seines Bewußtseins hat, beschränkt werden einerseits durch die Forderungen des natürlichen Wohlwollens und der christlichen Liebe, andererseits durch die Forderungen der christlichen Klugheit. Darnach ergeben sich zwei Reihen von Pflichten und Tugenden, deren allgemeines Wesen wir bereits angegeben. In der ersten Reihe ist an die Spitze zu stellen die Aufrichtigkeit. Sie ruht vorzugsweise in dem Gemüth, und besteht in der Neigung desselben, ohne berechnende Rücksicht auf zu erwartenden

Nutzen oder Schaden dem natürlichen Triebe zur Wahrhaftigkeit Raum zu lassen. Mit ihr aufs engste verwandt und derselben Wurzel entstammend ist einmal die Offenherzigkeit, welche auch das, was für die eigene Persönlichkeit beschämend ausfallen kann, rückhaltlos zur Aeußerung bringt, und die Treuherzigkeit, welche auf natürlicher Güte beruhend, sich in ihren Aeußerungen durch eine Furcht, es möchte von denselben Mißbrauch gemacht werden, nicht beschränken läßt. Wenn sich Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit und Treuherzigkeit in einem Charakter vereinigen, entsteht die Offenheit, die nur durch wichtige Ursachen sich bestimmen läßt, sich nicht in allen Stücken rückhaltlos gegenüber von dem Nebenmenschen zu äußern und da wo sie sich eine Aeußerung versagen muß, auch kein Geheimniß daraus macht, daß sie etwas weiß, aber es nicht mittheilen darf. Deßwegen wird die Offenheit auch Geradheit und Biederkeit genannt. Kommt die Offenheit zur Anwendung, wenn mit der Aeußerung der Wahrheit Gefahr für bedeutende persönliche Interessen verbunden ist, so wird sie zum Freimuth. Was die zweite Reihe anlangt, so ist der Kreis der in sie fallenden Pflichten und Tugenden nicht enger als bei der ersten, wohl aber hat die teutsche Sprache nicht gleich viel eigenthümliche Ausdrücke für sie gebildet. Der einzige eigenthümliche Ausdruck in dieser Beziehung ist Verschwiegenheit. Unter dieser versteht man die theils aus Naturanlage hervorgehende, theils durch Uebung erworbene Fertigkeit in Zurückhaltung der Wahrheit, wo die Offenbarung derselben von Nachtheil und zwar auch nur vom leisesten sein könnte. Die Verschwiegenheit wird zur strengen Pflicht für solche Personen, die durch Stand, Beruf oder sonstige Verhältnisse in die Lage kommen, über Andere mehr zu erfahren, als man regelmäßig ins Publicum kommen läßt, also z. B. für Geistliche, Aerzte, Dienstboten u. s. w. Allein auch abgesehen von dieser strengen Verpflichtung gibt es noch weitere Rücksichten, welche die Verschwiegenheit empfehlen. Einmal kann eine Aussage über den Nebenmenschen und seine Verhältnisse, die auf den ersten Anblick ganz ungefährlich erscheint, doch für denselben zum Nachtheil werden, sei's daß sie mißbraucht werde, sei's daß sie für andere, die etwa genauer unterrichtet sind, ein Licht über Dinge, die verborgen bleiben sollten, verbreite. Sodann gibt es Wahrheiten, die wegen ihres hohen innern Werthes nicht auf den Markt des alltäglichen Lebens taugen, und am wenigsten da geoffenbart werden dürfen, wo Mißachtung und Mißbrauch derselben zu erwarten steht (Matth. 7, 6). Endlich erheischt die hohe Bestimmung des Christen, daß er sich nicht nur dessen, was schaden könnte, sondern auch des Unnützen und Zwecklosen in seinen Aeußerungen enthalte, denn über jedes unnütze Wort wird er Rechenschaft ablegen müssen (Matth. 12, 26). Bedenkt man nun noch, daß im Menschen, von ganz eigenthümlichen Temperamenten abgesehen, ein Trieb zum Verschweigen der Wahrheit nicht wie zum Offenbaren derselben vorhanden ist, so wird man auch begreifen, warum die hl. Schrift weit mehr die Pflichten und Tugenden der zweiten Reihe einschärft, als die der ersten, weit dringender Bezähmung der Zunge, Vorsicht im Reden, Klugheit in den Aeußerungen, kurz Verschwiegenheit verlangt, als Aufrichtigkeit, Offenherzigkeit u. s. w., nicht als ob diese Tugenden von geringerm Werthe wären als jene, sondern weil sie dem Menschen schwerer zu üben sind. [Aberle.]

Wahrheit. Wenn Pilatus der Versicherung des Herrn: „dazu bin ich geboren und dazu in die Welt gekommen, daß ich der Wahrheit Zeugniß gebe, und jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme," höhnend die Frage entgegenstellte: „was ist Wahrheit" (Joh. 18, 37. 38), so wollte er zu verstehen geben, daß er die Worte des Herrn als Ausdruck grenzenloser Anmaßung ansehe. Hätte er den Herrn gekannt, so müßte seine Frage als Gotteslästerung gelten. So aber da er ihn nicht kannte, und inwiefern er ihn nicht kannte, inwiefern er ihn für einen bloßen Menschen hielt, muß sie uns als Ausdruck eines richtigen verständigen Urtheils gelten. Wagte irgendwo ein Mensch als solcher sich das-

selbe zuzuschreiben, was der Herr von sich behauptet hat, so müßte er so behandelt werden, wie Pilatus aus Unwissenheit den Herrn behandelte. Was dazu erfordert werde, daß Wahrheit vorhanden sei, was die Wahrheit bedinge, ist leicht zu sagen, d. h. es ist leicht eine Definition von Wahrheit zu geben; aber die Wahrheit zu besitzen, nicht diese und jene, d. h. nicht dieß und jenes Moment der Wahrheit, sondern die Wahrheit als solche zu besitzen, ist keinem Menschen erreichbar; was wir bei aller Begabung und mit aller Anstrengung erreichen, ist immer nur etwas, mehr oder weniger, im Ganzen sehr wenig. Verständigen wir uns nun vorerst über den Begriff und suchen wir dann zweitens zu erkennen, ob, wie und in wie weit wir in den Besitz der Wahrheit zu gelangen vermögen. — I. Dem Worte Wahrheit kommt mehrfache Bedeutung zu. 1) Zunächst und zumeist bezeichnet es die Offenbarung bestimmter an sich verborgener Gedanken, Gefühle, Willensbestimmungen, kurz geistiger Bewegungen und Zustände. Am gewöhnlichsten und häufigsten geschieht solche Offenbarung durch die Sprache; und wenn nun die gesprochenen (oder geschriebenen) Worte genau diejenigen Gedanken, Gefühle ꝛc. offenbaren, welche in dem Geiste des Sprechenden vorhanden sind, so daß der Hörende (oder Lesende) nicht über den Inhalt des Bewußtseins des Sprechenden getäuscht wird, dann nennt man die Worte wahr oder sagt, die Rede oder das Gesprochene sei Wahrheit. Dem so bestimmten Begriff der Wahrheit steht als Gegensatz die Lüge im eigentlichen Sinn, mendacium, entgegen. In dieser Bedeutung begegnet uns das Wort sehr häufig in der hl. Schrift, z. B. Judith 5, 5; Job 6, 25; Ps. 5, 10; 14, 3; Sprichw. 12, 19; Jer. 9, 3—5; Matth. 22, 16; Eph. 4, 15, nach Zach. 8, 16; Jac. 3, 14. Man kann aber das innerlich Geistige auch auf andere Weise als durch Worte zu erkennen geben: durch Mienen, Bewegungen, Handlungen, sog. Sinnbilder, Symbole, auf die mannigfachste Art. Solche thatsächliche Beziehungen können ebenso wie die Worte entweder das wirklich (im Geiste) Vorhandene oder ein nicht Vorhandenes ausdrücken. Im ersten Falle nennt man sie wahr, im zweiten falsch. So gab David, da er die Bundeslade nach Jerusalem brachte, durch Bewegungen zu erkennen, was ihn wirklich beseelte, nemlich Freude und Demuth (2 Kön. 6); damals dagegen als er auf der Flucht vor Saul zu Achis, dem König von Gath, kam, drückte er gleichfalls durch Bewegungen einen geistigen Zustand aus, der in der Wirklichkeit nicht vorhanden war, nämlich Wahnsinn (1 Kön. 21). So wird man den frommen biedern Menschen stets sicher erkennen, ohne daß er oder ein anderer zu sagen braucht, daß er dieß sei; der Gesichtsausdruck, alle Bewegungen, die ganze Haltung sprechen ebenso deutlich als bestimmte Worte. Aber der heuchlerische Bösewicht zeigt dieselben Mienen, dieselben Bewegungen, dieselbe Haltung. Hier lügen diese, indem sie etwas anderes errathen lassen, als das wirklich Vorhandene. Genau ebenso verhält es sich auch mit den sog. Sinnbildern, symbolischen Darstellungen, gleichviel ob sie Sachen oder Handlungen seien. Endlich gehört zu der Wahrheit die in dem Ausdruck geistiger Zustände und Bewegungen liegt, auch das sog. Worthalten, die Erfüllung gegebener Versprechen, auch Zuverläßigkeit und Treue genannt. Die Wahrheit in dieser Gestalt wird in der hl. Schrift besonders oft Gott zugeschrieben, indem gesagt wird, Gott sei treu in seinen Verheißungen. Vgl. Genes. 24, 27 und 49; 47, 29; Exod. 18, 21; 2 Kön. 2, 6; 15, 20; Ps. 53, 7; Röm. 1, 18. Dieselbe unterscheidet sich von der zuerst genannten Art nur darin, daß nicht die Gegenwart, sondern erst die Zukunft zeigt, ob man in den gesprochenen Worten wirklich das geoffenbart habe, was in dem Geiste vorhanden, die wirklichen Gedanken, den wirklichen Willen. Die Träger aber der hiemit beschriebenen dreifach gestalteten Wahrheit, d. h. diejenigen, die in den Worten und sonstigen Bezeichnungsmitteln, die bestimmt sind, das innerlich Geistige zu offenbaren, dasjenige und nur dasjenige erkennen lassen, was wirklich im Geiste vorhanden ist, mit andern Worten:

die ihren sprachlichen Aeußerungen die wirklich vorhandenen Gedanken, Willensbestimmungen ꝛc. zum Inhalt geben, nennt man wahrhaftig, veraces; und in diesem Sinne wird vorzugsweise wieder Gott wahrhaftig genannt. Vgl. Exod. 34, 6; 2 Esdra 7, 2; Sir. 15, 8; Matth. 22, 16; Joh. 3, 33; 8, 16; Röm. 3, 4. — 2) Wie die Worte und die übrigen äußerlichen Bezeichnungsmittel geistige Bewegungen und Zustände zum Inhalt haben, so sind diese selbst der Ausdruck oder Abdruck irgend einer Wirklichkeit, d. h. sie sind bestimmt dasselbe zu sein, was irgend eine Wirklichkeit an sich ist, oder irgend eine Wirklichkeit zum Inhalt zu haben. Damit haben wir die zweite Hauptbedeutung des Wortes Wahrheit. Die Gedanken, Gesinnungen, Erkenntnisse ꝛc. sind wahr, haben Wahrheit oder sind Wahrheit, wenn das, was ihren Inhalt bildet, nichts anderes ist als die Wirklichkeit, die man für ihren Inhalt hält, falsch dagegen oder unwahr, wenn ihr Inhalt eine Wirklichkeit ist, die mit der Wirklichkeit an sich nicht identisch ist, oder die an sich nirgends existirt. Haben wir z. B. den Gedanken „Gott ist der absolute Geist" oder „Gott ist allmächtig, weise, gnädig" ꝛc., so haben wir einen wahren Gedanken oder hat und ist unser Gedanke Wahrheit, weil Gott an sich der absolute Geist, allmächtig, weise ꝛc. ist und als solcher existirt. Ebenso wenn wir uns absolut von Gott abhängig und dabei doch zugleich schlechthin frei fühlen oder wissen, so hat oder ist dieses unser Gefühl oder Bewußtsein Wahrheit, weil es der Wirklichkeit an sich entspricht, nicht anderes als die Wirklichkeit an sich zum Inhalt hat. Die sogestaltete Wahrheit erscheint im Allgemeinen vorzugsweise als wahre Erkenntniß, sapientia, als richtiges Bewußtsein oder Richtigkeit des Bewußtseins, rectitudo intellectus. Auch von ihr ist in der hl. Schrift sehr oft die Rede. Vgl. Deut. 17, 9; Ps. 24, 5; 42, 3; Sir. 2, 19; 45, 12: Joh. 1, 14 u. 17; 4, 23 f.; 1 Cor. 5, 8; Gal. 2, 5 u. 14; 2 Tim. 3, 7 u. 8. — 3) Hieran reiht sich eine dritte Hauptbedeutung des in Frage stehenden Wortes. Wie unsere Gedanken, Gesinnungen ꝛc. irgend eine Wirklichkeit zum Inhalt haben oder zu haben bestimmt sind; so sind sie auch bestimmt, in einer von uns selbst zu setzenden Wirklichkeit existent und so gleichsam zum zweitenmal Wirklichkeit zu werden. Diese von uns selbst zu setzende Wirklichkeit sind unsere Thaten, Werke, der Inhalt unseres Lebens. Unsere Werke sind dasselbe, nur in anderer Gestalt, als die Gedanken, Gefühle ꝛc. die den Inhalt des innerlich geistigen Lebens bilden; und wenn nun letztere in der oben angegebenen Weise wahr, jene aber der getreue Ausdruck derselben sind, dann sagen wir, unsere Werke seien gut, recht u. dgl.; und die so beschaffenen Werke nun, so wohl die schaffenden Handlungen als die geschaffene Wirklichkeit, bezeichnet man auch als wahr, Wahrheit enthaltend oder schlechthin als Wahrheit. In dieser Gestalt ist also Wahrheit so viel als Gerechtigkeit, justitia, Richtigkeit des Willens und der Willenserweisungen, rectitudo voluntatis. In den zahlreichen Stellen der hl. Schrift, wo von der so gestalteten Wahrheit die Rede ist, tritt uns hauptsächlich der Begriff der Heilighaltung der von Gott gesetzten Ordnung, also des göttlichen Willens als der wahrhaften Wirklichkeit entgegen. Vgl. 3 Kön. 2, 4; 3, 6; 4 Kön. 20, 3; Ps. 85, 11; Jes. 26, 2; Joh. 3, 21; Eph. 4, 15; Jac. 5, 19. — 4) Damit ist bereits die vierte Bedeutung berührt die dem Worte Wahrheit zukommt. Heißen unsere Werke Wahrheit weil und inwiefern sie wahre Erkenntniß oder richtige Gedanken zum Inhalt haben, so ist alles wahrhaft Wirkliche Wahrheit zu nennen weil und inwiefern es Product und getreuer Ausdruck von Gedanken ist, die, gleichviel aus welchem Grunde, als Wahrheit zu gelten haben. So wird ein Kunstwerk wahr oder auch geradezu Wahrheit genannt, wenn es vollkommen gelungen, d. h. so beschaffen ist, daß es als diese Wirklichkeit die Gedanken offenbart, die der schaffende Künstler gehabt und in dem Werke darzustellen beabsichtigt hat. So ferner sagt man von einer Staatsverfassung „sie hat Wahrheit" oder „sie ist Wahrheit", wenn sie in der Wirklichkeit genau dasselbe ist, was sie im Geiste des

Gesetzgebers gewesen — wobei freilich noch weiter vorausgesetzt werden muß, die Gedanken des letztern selbst seien wahre Gedanken, den wirklichen Verhältnissen entsprechend gewesen. In dieser Bedeutung wornach Wahrheit so viel ist als Wirklichkeit, gebraucht die hl. Schrift den Ausdruck überall da, wo sie von Erkenntniß der Wahrheit spricht, wie Weish. 3, 9; Sir. 18, 29; Joh. 8, 32, denn was erkannt wird, ist ja die Wirklichkeit, das Seiende; ferner bei Joh. 8, 44, wo es vom Teufel heißt: in veritate non stetit, er blieb nicht in der Wahrheit, denn damit will gesagt werden, er blieb nicht als was er von Gott geschaffen war oder noch allgemeiner, er ließ die von Gott gesetzte Wirklichkeit nicht unverändert oder unversehrt. Hieher ist auch Joh. 18, 37 f. zu ziehen. Ebenso Röm. 2, 2, wo von Gott gesagt ist, er richte secundum veritatem, nach der Wahrheit, d. h. nach dem wirklichen Bestand, der wirklichseienden sittlichen Verfassung. Vgl. 1 Joh. 3, 18. Endlich gehören hieher alle jene Stellen, die von einem wahrhaft Wirklichen sprechen (Joh. 1, 9; 4, 23; 6, 32; 17, 3; 1 Theff. 1, 9; 1 Tim. 6, 19; 1 Petri 5, 12; 1 Joh. 5, 20). Wenn es hier heißt: „Diese ist das wahre Licht, das wahre Brod, der wahre Gott ꝛc." so wollen diese Objecte als an sich, nicht bloß in Gedanken oder Einbildungen wirklichseiend bezeichnet werden im Gegensatz gegen scheinbar oder gar nicht Seiendes (vgl. noch bes. Röm. 1, 25). Wird aber so das wahrhaft Wirkliche, d. h. das an sich Wirklichseiende wahr oder Wahrheit genannt, so kann es scheinen, daß vor Allem Gott als Wahrheit, als die Wahrheit schlechthin bezeichnet werden sollte. In der That geschieht es so im gewöhnlichen Leben nach allgemein gangbarem Sprachgebrauch. Unzählige Male sprechen wir den Satz aus „Gott ist die Wahrheit". Würden wir aber gefragt, was wir dabei denken, und ob wir auch nur etwas bestimmtes dabei denken, so könnten wir einigermaßen in Verlegenheit gerathen. Wenn wir nach Vorstehendem das Wirkliche Wahrheit nennen, weil und inwiefern dasselbe verwirklichter Gedanke und getreuer Ausdruck oder Offenbarung eines bestimmten Gedankens ist, so reden wir offenbar von einem gewordenen Wirklichen und bezeichnen die Wirklichkeit als Wahrheit nur inwiefern sie ein Gewordenes ist. Mithin kann in dem Wirklichen, das wir nach Vorstehendem als Wahrheit bezeichnen, Gott nicht mitbegriffen sein; nennen wir deßungeachtet Gott die Wahrheit, so müssen wir mit diesem Satze einen andern Sinn verbinden, als indem wir andere Wirklichkeiten so benennen. In der That nennen wir, falls wir bei unserem Sprechen denken, Gott uneigentlich, nämlich insofern Wahrheit, als er die Quelle aller Wahrheit ist. Gott nämlich ist der schlechthin an sich Seiende, das von Gott Geschaffene aber, d. h. alles Nichtgottseiende, ist insofern und insoweit wahrhaft wirklich, als es Product und Ausdruck des göttlichen Willens ist. Mithin erkennen wir wahrhaft Wirkliches erstens, wenn wir Gott und zweitens, wenn wir das von Gott Geschaffene, so wie es als von Gott Geschaffenes ist, erkennen. Aber gerade eine so beschaffene Erkenntniß (deren Inhalt das wahrhaft Wirkliche) ist Wahrheit. Mithin erscheint Gott als die Quelle der Wahrheit, inwiefern er der schlechthin Seiende und Schöpfer alles außer ihm Seienden ist. Noch viel mehr erscheint er in dieser Eigenschaft, wenn wir bedenken, wie im Folgenden wird zu zeigen sein, daß wir auch die bezeichnete Erkenntniß als solche nicht ohne ihn erwerben. Nennen wir nun hiernach Gott darum die Wahrheit, weil er die Quelle der Wahrheit ist, so findet diese Auffassung volle Bestätigung durch die hl. Schrift. Nirgends wird Gott so schlechthin die Wahrheit genannt, wie wir uns nach gangbarem Sprachgebrauche auszudrücken pflegen. Wohl aber wird er genannt der Gott der Wahrheit, Deus veritatis (Pſ. 30, 6), d. h. derjenige, von dem die Wahrheit kommt. In demselben Sinne heißt auch der hl. Geist Geist der Wahrheit, spiritus veritatis (Joh. 14, 17; 15, 26). Ist etliche Male Gott schlechthin als der Wahre, Verus, bezeichnet (Apoc. 3, 14; 6, 10), so ist dieß entweder soviel als das θεὸς ἀληθινός, wahrer Gott, wovon oben die Rede

gewesen, oder das Verus will nur dasselbe besagen, was Verax, wahrhaft = wahrheitliebend, treu in den Verheißungen. Wenn endlich Christus wiederholt die Wahrheit schlechthin genannt wird (Joh. 14, 6; 1 Joh. 5, 6), so will ohne Zweifel damit nichts anderes gesagt werden, als was anderwärts gesagt ist, daß nämlich Christus der Wahrheit Zeugniß gebe, die Wahrheit auf die Erde zurückgebracht habe. Indessen wollen wir nicht widersprechen, wenn man auch mehr in dem Ausdrucke erblickt. Christus kann allerdings die Wahrheit schlechthin und im eigentlichen Sinne des Wortes darum genannt werden, weil er die vollendete Offenbarung Gottes und des göttlichen Willens ist. Kann nun aber demnach Gott nicht so wie das gewordene Wirkliche Wahrheit genannt werden, weil kein Gedanke, keine Idee ist, deren Verwirklichung und getreuer Ausdruck Gott wäre, so wird dagegen das gewordene Wirkliche gerade insofern am meisten, ja unbedingt als Wahrheit bezeichnet, inwiefern es durch Gott geworden oder inwiefern und inwieweit es so beschaffen ist, wie es aus der Hand Gottes hervorgegangen (Röm. 2, 8; 3, 7; Ps. 118, 142). Menschliche Werke können wahr, aber auch unwahr sein; Letzteres in zwei Graden; erstens können schon die Gedanken, die sich in ihnen verwirklichen wollen, unwahr sein, nicht die Wirklichkeit zum Inhalt haben, die sie zu haben scheinen; ist aber auch dieß nicht der Fall, sind sie vielmehr an sich vollkommen wahr, so kann doch zweitens geschehen (und geschieht in der Regel), daß uns die Verwirklichung derselben nicht vollkommen gelinge, wo dann die geschaffene Wirklichkeit nicht der vollkommen getreue Ausdruck der Gedanken ist, deren Verwirklichung sie sein will und soll. Gerade in dieser Beziehung gilt am meisten das biblische Omnis homo mendax. Dieß fällt nun selbstverständlich bei Gott hinweg. Die Gedanken und Willensbestimmungen Gottes sind absolut wahr, weil dem Wesen Gottes schlechthin entsprechend; und ebenso versteht sich von selbst, daß sie sich vollkommen genau als das verwirklichen, was sie an sich sind. Mithin ist das von Gott Geschaffene als solches, d. h. inwiefern es von Gott geschaffen ist, schlechthin Wahrheit. — Hiemit haben wir nun mehrere Wahrheiten kennen gelernt. Sind sie wirklich mehrere Wahrheiten oder nur mehrfache Gestalten einer und derselben Sache? Offenbar Letzteres; es ist Eins und Dasselbe was uns in allen vorgeführten Wahrheiten begegnet; und dieses Eine ist eben die eine Wahrheit. Was die Wahrheit der Worte und der sonstigen Bezeichnungen ausmacht ist dieß, daß sie, an sich etwas Anderes seiend als die durch sie zu offenbarenden Gedanken, Gefühle ꝛc., mit diesen identisch sind. Mithin ist hier die Wahrheit die Identität eines in einem Andern erscheinenden oder existirenden Seienden mit dem Seienden an sich. Was die Wahrheit der Gedanken, Gefühle ꝛc. ausmacht ist dieß, daß sie, an sich etwas Anderes als die in ihnen geistig ausgedrückte oder vergeistigte Wirklichkeit seiend, mit dieser identisch sind. Mithin ist auch hier wiederum die Wahrheit die Identität eines in einem Anderen erscheinenden oder existirenden Seienden mit dem Seienden an sich. Ebenso verhält es sich bei den beiden übrigen der vorgeführten Gestalten der Wahrheit; auch die Wahrheit unserer sittlichen Werke sowie aller gewordenen Wirklichkeit besteht in deren Identität mit den Gedanken, Ideen, Willensbestimmungen, deren Verwirklichung sie sind oder sein sollen und wollen. Demgemäß können wir Wahrheit nicht anders definiren als wie geschehen ist. Wahrheit setzt das Sein eines Seienden in einem Andern voraus und ist die Identität des in einem Andern seienden Seins mit sich als solchem. Welche Wahrheit immer genannt werden möge — was sie zur Wahrheit macht ist das in dieser Definition Genannte. Mithin haben wir hiemit die Wahrheit als solche, die Eine Wahrheit genannt. Dabei werden wir an das erinnert, was vor Alters Aristoteles bemerkt hat: jedes Wort bezeichne zwar etwas, aber dazu, daß eine Wahrheit oder Unwahrheit ausgesprochen werde, gehören mindestens zwei Worte, gehöre ein Satz, ein Urtheil, Subject und Prädicat (de interpret. c. 1. 3. 4). Damit ist

dasselbe gesagt, was unsere Definition ausspricht. Ein Satz nämlich oder Urtheil besteht darin, daß die Identität oder Nichtidentität (partielle oder totale) eines Subjectes mit einem Prädicat oder umgekehrt, also überhaupt eines Seienden mit einem anderen behauptet wird. Noch näher kommt unserer Definition die Begriffsbestimmung des hl. Anselm. Anselm definirt (in der Schrift de veritate) die Wahrheit als rectitudo i. e. quod debet esse, als Rechtsein, als ein Sein, wie es sein muß. Ueberall nämlich besteht nach ihm die Wahrheit darin, daß das Seiende in der Wirklichkeit, in der Erscheinung, in seinen Erweisungen, seinem Handeln ꝛc. das sei und als das erscheine, was es wesentlich ist, so daß nichts geäußert werde, nichts existent werde als das Wesen, die essentia der Sache. Dieß nun eben soll sein, debet esse; und mithin ist der Ausdruck „Wahrheit ist dann vorhanden, wenn ist was sein soll" identisch mit dem Ausdruck „Wahrheit ist dann vorhanden, wenn ein Seiendes als ein Anderes oder in einem Andern seiend mit sich identisch bleibt, d. h. bleibt was es an sich ist." Daß Anselm die Sache so gedacht, geht nicht nur aus der ganzen oben genannten Schrift, sondern insbesondere auch noch daraus hervor, daß er der Definition veritas est rectitudo näher bestimmend beisetzt: sola mente perceptibilis. Jenes Rechtsein ist nur durch Denken, nur mittelst Urtheilens und Schließens erkennbar. Was nur auf diese Weise erkennbar ist, ist eben das Sein des Einen in einem Andern; und gerade darin besteht und zwar wesentlich der Denkproceß, das Eine in dem Andern oder als Anderes zu erfassen und so die Erkenntniß eines Seienden in einem Anderen zu vermitteln. — II. Haben wir uns hiemit über den Begriff der Wahrheit im Allgemeinen verständigt, so entsteht nun die Frage, wie in der Wirklichkeit die Wahrheit zu Stande komme, mit andern Worten: wie wir in den Besitz der Wahrheit gelangen. Hiebei können aber nur zwei der vorgeführten Arten der Wahrheit in Frage kommen, nämlich die Wahrheit der Erkenntniß und der sittlichen Handlungen. Die Wahrheit der Worte und der übrigen Bezeichnungen ist bedingt erstens negativ durch sprachliche und sonstige Kenntniß, welche befähigt, wirklich auszudrücken, was man denkt, und zweitens positiv durch den Willen, nichts anderes zu offenbaren als wirklich vorhanden ist. Dasselbe gilt im Wesentlichen von der Wahrheit der Werke überhaupt, der gesammten gewordenen Wirklichkeit. Darüber haben wir nun hier nichts weiter vorzubringen; was wir etwa zu sagen hätten, ist dasselbe was von der Wahrheit der Erkenntniß und des sittlichen Handelns gilt. Mithin bilden, wie gesagt, letztere allein den Gegenstand der folgenden Erörterung. 1) Was nun zunächst die Wahrheit der Erkenntniß betrifft, so lautet die Frage bestimmter: wie vermögen wir Gedanken zu bekommen, die mit der Wirklichkeit als solcher genau identisch sind, oder was dasselbe, wie vermögen wir zu erreichen, daß die Wirklichkeit als solche, als das was sie an sich ist, den Inhalt unseres Bewußtseins bilde? Es begegnen uns, wenn wir an die Beantwortung dieser Frage gehen, mehrere Wirklichkeiten: die Natur im Ganzen und Einzelnen, dann die Weltgeschichte mit ihrem unermeßlichen Inhalt, der Geist, dessen Werke und Bethätigungen, sodann das erkennende Subject selbst (Object und Inhalt des Selbstbewußtseins), und endlich Gott der Urheber des Universums und die erste Ursache alles in der Welt Geschehenden. Gleichviel aber welche dieser Wirklichkeiten Inhalt unseres Bewußtseins werden soll, immer müssen, sollen wir sie als das erkennen, was sie an sich sind, zwei Processe zusammenwirken. Das Erste ist, daß das Wirkliche sich zu erkennen gebe, gleichsam sich dem erkennenden Geiste anbiete oder sich gegen ihn hinbewege. Dieß geschieht auf zweifache Weise, theils unmittelbar, indem der Erkennende die zu erkennende Wirklichkeit selbst wahrnimmt, beobachtet, vernimmt; theils mittelbar, indem der Erkennende durch einen bereits Wissenden unterrichtet wird. Letzterer steht so in der Mitte zwischen dem erkennenden Geist und der zu erkennenden Wirklichkeit, einerseits als Zeuge, anderseits als Autorität erscheinend; auf sein Zeugniß hin

nimmt der Erkennende gläubig an, das in Frage stehende Wirkliche sei dieß oder jenes. Bei diesem Processe verhält sich der erkennende Geist vorherrschend receptiv; das Ergebniß desselben aber ist das, was man nicht nur im gemeinen Leben, sondern auch in der Logik Begriff zu nennen pflegt, in Wahrheit aber allgemeine Vorstellung zu nennen hat — eine Erkenntniß die auf volle Wahrheit in der Regel schon darum keinen Anspruch zu erheben berechtigt ist, weil ihr sozusagen das Selbstbewußtsein abgeht, weil der Wissende weder sich noch andern beweisen kann, daß die Wirklichkeit als das den Inhalt seines Bewußtsein bilde, was sie an sich ist. Eben darum muß sich mit dem beschriebenen Proceß ein zweiter verbinden. Hat man auf die angegebene Weise Kenntniß von einem Seienden gewonnen, so ist nun dieses zweitens einem Denkproceß zu unterwerfen, in welchem es 1) in seine Theile zerlegt, geurtheilt und so gleichsam bloß gelegt, sodann 2) auf seinen Grund zurückgeführt, in und aus seiner Ursache begriffen, und 3) in seine Consequenzen verfolgt, in den Thätigkeiten, Wirkungen, Aeußerungen überhaupt beobachtet wird, worin es als das was es ist zu Tage tritt, oder sich als das was es ist erweist. Dazu kommt noch 4) daß es in dem Verhältnisse oder in den Beziehungen betrachtet werde, worin es zu anderem steht. Hat sich dieser Denkproceß an irgend einem Seienden vollzogen, dann ist dieses nicht nur vollständig erkannt, d. h. als das, was es an sich ist, in das Bewußtsein des erkennenden Geistes aufgenommen, sondern es ist auch gewußt und kann bewiesen werden, daß eben dieses stattgefunden; eben darum ist der Erkennende berechtigt, zu behaupten: „die in meinem Bewußtsein seiende Wirklichkeit ist genau dasselbe, was die an sich seiende.“ — Wenn nun richtig ist, was oben behauptet worden, daß diese beiden Processe allen denkbaren Erkenntnißobjecten gegenüber zusammenzuwirken haben, daß also namentlich auch Gott nicht anders als auf diese Weise zu erkennen sei, so sehen wir hier begründet und gerechtfertigt was die Artt. Offenbarung und Suprarationalismus über die Erkenntniß Gottes vorgebracht. Vgl. auch d. A. Philosophie. Was immer erkannt werden wolle, Wahrheit der Erkenntniß läßt sich nur dann erwarten, wenn erstens der Erkenntnißgegenstand so auf- und angenommen wird, wie er sich selbst zu erkennen gibt, denn nur so ist man versichert, daß er selbst, nicht statt seiner etwas anderes (ein Product der Einbildung) den Inhalt des Bewußtseins bilde, und wenn dann zweitens der zuletzt dargestellte Denkproceß an ihm vollzogen wird, denn nur so ist man weiter versichert, daß er vollständig sowohl nach Inhalt wie nach Umfang, im Wesen wie in der Erscheinung, im Grund wie in der Folge ergriffen sei, und hat man zugleich die Gewißheit, daß eben dieß erreicht sei. Gott unterscheidet sich in dieser Hinsicht von den übrigen Erkenntnißgegenständen nur darin, daß er nicht aus und in irgend einem Grunde zu begreifen und daß das Andere worin auch er zu erkennen, nur von ihm Geschaffenes ist. Ist nun aber so die Wahrheit der Erkenntniß durch das Zusammenwirken zweier Processe bedingt, so ist einleuchtend, es müsse die Erkenntniß stets der Wahrheit um so ferner stehen oder letztere um so unvollständiger sein, je unvollkommener jenes Zusammenwirken ist. Bleibt man bei dem ersten Processe stehen, ohne den zweiten damit zu verbinden, so kann allerdings der Erkenntnißgegenstand als das im Bewußtsein liegen, was er wirklich ist, und so die Erkenntniß wahr sein. Aber fürs Erste wird dazu erfordert, daß das Zeugniß, auf welches hin die Annahme geschehen, zuverlässig sei und eben nur das wahrhaft Wirkliche als wirklich dargestellt habe, und daß der Geist das ihm zu erkennen Gegebene richtig erkannt, das Zeugniß nicht mißverstanden habe, ein Mißverständniß das wie bekannt vorzugsweise dem Zeugniß der eigenen Sinneswerkzeuge oder der Wahrnehmung gegenüber leicht stattfindet; und fürs Andere ist dann doch, auch in diesem besten Falle, die Wahrheit der Erkenntniß unvollkommen, weil erstens letztere nicht vollkommen erschöpfend, genau und bestimmt ist, und weil sich zweitens mit der Wahrheit nicht Gewißheit ver-

bindet. Nicht selten jedoch ist letzterer Mangel nicht von großer, wenigstens nicht von entscheidender Bedeutung. Dann aber liegt um so mehr an der Zuverlässigkeit und dem richtigen Verständniß des Zeugnisses, auf welches hin eine Annahme geschehen ist. Sei es, daß wir den Denkproceß, durch den sich wie wir gesehen, die Erkenntniß abschließt, nicht zu vollziehen vermögen, weil entweder der Gegenstand uns zu ferne liegt oder wir im Denken nicht genugsam geübt sind oder aus welchem Grunde immer; wenn nur die Authorität, der wir vertrauen, sicher und ihr Zeugniß deutlich genug und nicht gar zu allgemein ist, so ist die Erkenntniß, die wir durch gläubige Annahme eines Gegebenen gewonnen haben, genügend und befriedigend, inwiefern wir genugsam versichert sind, es sei in der That wirklich, was wir für wirklich halten. Diese Bemerkung hat insbesondere Geltung und Wichtigkeit in Betreff der Gotteserkenntniß oder allgemeiner in Betreff jener Erkenntnisse, welche die Grundlage unserer Religion, unseres religiösen Lebens sind. Bei weitaus den meisten Menschen sind und bleiben diese Erkenntnisse Glaubenserkenntnisse und sind deßungeachtet sicher und befriedigend genug, und zwar darum, weil das Zeugniß, durch welches sie vermittelt sind, so zuverlässig ist, daß es alle Zweifel ausschließt und vollkommen berechtigt ist als schlechthinige Authorität zu gelten, und zugleich so deutlich, daß kein Mißverständniß möglich ist, und dabei auch noch so umfassend, so weitgreifend in seinen Erklärungen, daß es irgend eine wirklich interessante und dringende Frage nicht unbeantwortet läßt. Es ist nämlich dieses Zeugniß nichts anderes, als der Unterricht der Kirche, die die Stelle Christi vertretend bestimmt ist, die durch Christus vermittelte Offenbarung Gottes zu erhalten und fortzusetzen. Wer nun auf eine Authorität hin, wie die Kirche ist, irgend eine Ueberzeugung hat, d. h. irgend etwas für wirklich hält, der ist zu der weitern Ueberzeugung berechtigt, daß er wahre Erkenntniß besitze, wenn er gleich den zweiten der in Frage stehenden Processe nicht vollzogen oder ein genügendes Ergebniß desselben nicht erreicht hat. — Ebenso kann nun aber auch der zweite Proceß einseitig vollzogen werden, d. h. vollzogen werden ohne den ersten zur Unterlage zu haben, d. h. man kann über eine Wirklichkeit Forschungen anstellen und sie zu erkennen suchen, ohne daß man durch sie selbst Kenntniß von ihr gewonnen hat. Es ist freilich einleuchtend, daß man sich hiebei von vornherein in einer argen Täuschung befinde, denn wie kann man irgend etwas zum Gegenstand einer Dialektik machen, wenn man nicht irgend woher weiß, daß dieses etwas als dieses bestimmte existire; wie kann man in einem Gegenwärtigen ein bestimmtes Anderes erkennen oder auch nur suchen, wenn man von diesem nicht bereits in irgend einer Weise unterrichtet ist! Trotz dieser Täuschung jedoch bleibt von fraglicher Einseitigkeit immer noch genug, wo sie überhaupt sich findet. Man besitzt etwa eine allgemein gehaltene Kenntniß, eine mehr oder weniger vage Vorstellung von irgend einer Wirklichkeit, von der Natur z. B. oder der Geschichte oder von Staats- und Rechtsverhältnissen, und nun speculirt man dreist darauf los, ohne sich die Mühe zu nehmen, fragliche Gegenstände als das, was sie an sich sind, näher kennen zu lernen, sei es durch eigene Forschung, sei es durch Lernen von Wissenden; und je bunter man dieses Unwesen treibt, um so mehr bildet man sich ein, das Recht zu haben, sich für einen Philosophen zu halten. Vorzugsweise ist es Gott gegenüber, daß man solches Verfahren anwenden zu dürfen, sogar zu müssen glaubt. Gott hat sich geoffenbart, d. h. sich selbst zu erkennen gegeben und thut es fortwährend, indem er uns durch die Kirche erklären läßt, was er sei, daß, wie und warum er die Welt erschaffen, worin sein Wille bestehe u. s. w. Hiedurch ist jedem möglich gemacht, das Wirkliche wahrhaft als das, was es an sich ist, kennen zu lernen. Statt nun aber dieß zu thun und dann auf der so gewonnenen Unterlage eine sichere Speculation zu vollziehen, schreiten viele ohne weiteres zu letzterer, als ob sie jener Unterlage nicht bedürften, construiren entweder aus rein ontologischen

Begriffen oder aus Schlüssen, die sie auf die Existenz und Beschaffenheit der Welt gründen, oder aus beiden zugleich ein Gedankensystem, dem der wirkliche Gott, die wirkliche Schöpfung, Erhaltung und Leitung der Welt ꝛc. entsprechen sollen, ohne sich um das zu kümmern, was Gott selbst über alles dieses geoffenbart hat und fortwährend offenbart. Hiebei ist jedoch der Wahrheit gemäß zu bemerken, daß wir oft auch bei dem besten Willen außer Stande seien, eine Wirklichkeit durch sie selbst oder durch Zeugen kennen zu lernen, wo wir dann, um doch einigermaßen etwas von ihr zu wissen, gezwungen sind, die angedeutete Speculation zu vollziehen, aus Gegebenem und Bekanntem Schlüsse zu ziehen, mit vorhandenen Begriffen zu manövriren u. s. w., ähnlich wie die Geometer unbekannte Größen aus bekannten erschließen. Befinden wir uns in dieser Nothwendigkeit mehr oder weniger oft in allen Gebieten unseres Forschens und Erkennens, so ganz besonders Gott und allem jenem gegenüber, dessen Erkenntniß die Grundlage unseres religiösen Lebens bildet. So sind z. B. alle außerhalb der Kirche stehenden Menschen außer Stande, sich durch Gott selbst über Gott belehren zu lassen, weil die Kirche die einzige Vermittlerin der directen Offenbarung Gottes ist, und doch können sie nicht umhin, Forschungen über Gott anzustellen, weil ihnen eine Idee von Gott innewohnt, die unwiderstehlich nähere Bestimmung fordert; und folglich sind sie genöthigt, Speculationen anzustellen, denen in der oben angegebenen Weise die erforderliche Unterlage abgeht. Was nun aber immer der Grund sein möge, der uns bestimmt, den zweiten Erkenntnißproceß zu vollziehen, ohne den ersten, wenigstens ohne ihn vollständig vollzogen zu haben; die Frage, die wir dieserhalb aufzuwerfen haben, bleibt sich gleich; es ist die Frage, welche Beschaffenheit, welcher Charakter einer so gebildeten Erkenntniß zukomme. Will nun gleich, wie bereits angedeutet, nicht in Abrede gestellt werden, daß sie wahre Erkenntniß sein, d. h. daß apriorischen Gedanken Wirklichkeiten entsprechen können, und demgemäß auch nicht, daß dieses dann und wann wirklich der Fall sei: so ist dagegen unwidersprechlich und muß entschieden behauptet werden, daß in der Regel nicht wahre Wirklichkeiten, sondern Einbildungen der Inhalt solcher Gedanken seien, und daß mithin fragliche Erkenntniß nicht als wahre Erkenntniß, sondern als mehr oder weniger irrthümliche Meinung zu gelten habe, auf nichts gestützt als auf ein Belieben, das, wenn auch nicht völlig und offenbar unberechtigt, doch außer Stande ist, Berechtigung nachzuweisen. Zum ersten Male hat sich solcher Subjectivismus in weitern Kreisen geltend gemacht in der griechischen Sophistik, welche kurz darin bestand, daß der Einzelmensch für das Maß sowohl des Seienden als des Nichtseienden erklärt wurde, d. h. darin daß jeder Einzelne das und nur das als wirklich seiend anerkannte, was ihm wirklich zu sein schien. Wohl wurde nun diese Anschauung alsbald, nachdem sie sich geltend zu machen gesucht, als falsch, ja als abgeschmackt, noch mehr, sie wurde als äußerst gefährlich und verderblich erkannt und dargethan; wie denn auch Griechenland unrettbar verloren war, nachdem sich trotz den einzelnen warnenden Stimmen das ganze Volk dieselbe angeeignet. Trotzdem aber suchte sie sich immer und immer wieder zur Geltung zu bringen, und die Geschichte führt uns zu allen Zeiten eine Menge Menschen vor, deren wissenschaftliches Treiben ganz von dem Grundsatze getragen ist: „ich anerkenne als wirklich stets ohne Bedenken das, aber auch nur das, was ich begreife, d. h. was mir wirklich zu sein scheint.“ Ja nicht selten sehen wir ganze Völker zeitweise diesem Grundsatz huldigen. Insbesondere sind gerade diejenigen dessen hauptsächlichste Pfleger und Förderer geworden, die man vor allen für Gegner desselben halten sollte, die Philosophen; ja es ist dahin gekommen, daß man nicht selten, zeitweise sogar, wie z. B. heutzutage, fast allgemein nur diejenigen als Philosophen anerkennt, die ohne Rücksicht auf die objective Wirklichkeit ihre Meinung äußern, Natur und Geschichte schaffen ohne sich je die Mühe zu nehmen, die wirkliche Natur und die wirkliche

Geschichte kennen zu lernen, über Gott und Göttliches räsonniren, ohne je gehört zu haben oder hören zu wollen, was Gott von sich selber offenbart. Man spricht mit Fichte: „Die Wissenschaftslehre als Wissenschaft (d. h. die Philosophie als ein rein apriorisches lediglich aus dem sog. Selbstbewußtsein abgeleitetes Gedankensystem) fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht. Sie müßte wahr sein, wenn es auch gar keine Erfahrung geben könnte, und sie wäre a priori sicher, daß alle mögliche künftige Erfahrung sich nach den durch sie aufgestellten Gesetzen würde richten müssen." (Werke. Berlin 1845 I. 334). Um aber das oben ausgesprochene Urtheil über diese Art von Erkenntniß als richtig zu erweisen, brauchen wir nur, ohne tiefer einzugehen, kurz hervorzuheben, daß dabei erstens von vornherein das menschliche Ich als Absolutes gesetzt und mithin atheistisch gedacht werde. Offenbar nemlich kann das Selbstbewußtsein des Menschen nur dann alle Erkenntniß in sich fassen, wenn das menschliche Ich als Wirklichkeit alle Realität in sich enthält. Daher hat es auch Fichte nichts genützt, so oft zu versichern, sein System sei nicht atheistisch; jeder unbefangene Mensch konnte nichts anders als Atheismus darin erblicken; und nachdem er zugegeben, daß der Stoicismus „nothwendig atheistisch sei, wenn er consequent verfahre" (l. c. 278), so mußte er sich trotz allen Distinctionen und Verclausulirungen gefallen lassen, daß man ihm sagte: „du hast dich selbst gerichtet." Davon aber abgesehen müssen entweder die Träger der in Frage stehenden vorgeblich philosophischen Erkenntnißweise Angesichts des in hundert Thatsachen vorliegenden Widerspruches der Meinungen der Protagoreischen Ansicht huldigen, welche Plato verspottet hat, daß eine und dieselbe Wirklichkeit in einer und derselben Beziehung das Gegentheil ihrer selbst sein könne, oder es muß der Einzelne die Anmaßung und den Muth besitzen, alle Meinungen, die von der seinigen abweichen, ohne Weiteres des Irrthums zu beschuldigen, sich selbst aber als infallibel zu proclamiren. Von diesen beiden aber ist das eine so schlimm wie das andere. Wir würden uns auch nicht länger dabei aufhalten, wäre nicht neuerdings der Versuch gemacht worden, die von der gesunden Vernunft längst verurtheilte Anschauung in ein neues Gewand zu kleiden und so zugestutzt noch einmal, und zwar mit größeren Prätensionen zu Markte zu bringen, als es je zuvor geschehen ist. Schelling hat, nachdem er das Unwesen fast ein halbes Jahrhundert lang so arg als je ein Sophist getrieben, endlich in den Tagen seines Alters erkannt und bekannt, daß das Denken nicht zu dem Sein führe, mit andern Worten: daß man apriorisch nicht alles Erkennen schaffen könne, daß das Selbstbewußtsein nicht die Quelle sei, aus der allein und ohne Weiteres alle Erkenntniß fließe. Dagegen hat nun ein Neuerer opponirt indem er erklärt: „Es hat die neuschellingsche Philosophie eine große Wahrheit ausgesprochen in dem Satze: das Denken führt zu keinem Sein; aber nur unter der Voraussetzung: daß dieses Denken nur das begriffbildende sei als Bewußtsein des Naturprincips... Von einem Gedanken aber muß doch das Sein erreicht werden können, wenn der Gedanke von ihm überhaupt keine leere Formel sein soll (aber gerade dieses ist es ja, um was es sich handelt!), welche aber in diesem Falle auch von nichts Anderem, heiße es Postulat oder Anschauung, ausgefüllt werden könnte. Dieser Gedanke aber ist der dem Geiste allein eigenthümliche und das Resultat seines Lebensprocesses als Selbstbewußtseins unter dem Namen Idee im Gegensatze zum Begriffe" (Lydia von Günther und Veith I. 135 f.). Uebersetzen wir dieß ins Teutsche, so heißt es: „Daß den apriorischen Gedanken der übrigen Menschenkinder nicht ohne Weiteres Wirklichkeiten entsprechen, will ich zugeben, muß dabei aber um so entschiedener behaupten, daß es bei den meinigen der Fall sei, und zwar darum, weil jene anderen nur Begriffe, ich aber Ideen habe, d. h. weil in jenen nur die Natur, in mir dagegen der Geist denkt." Wir glauben uns weiterer Bemerkungen enthalten zu können. — Fassen wir nun aber das

Vorgetragene zusammen, so haben wir als Ergebniß: das Wirklich seiende kann auf dreifache Weise zum Bewußtsein gebracht oder erkannt werden; erstens vollständig, was dann geschieht, wenn beide Processe zusammenwirken, die uns als die überhaupt möglichen Erkenntnißprocesse erschienen sind; zweitens unvollständig, was in zwei Fällen, nemlich dann geschieht, wenn sich der eine oder der andere jener Processe einseitig vollzieht. Völlige Ausschließlichkeit des einen wie des andern ist freilich geradezu nicht möglich, weßhalb man streng genommen nur von einem zu starken Vorherrschen des einen oder des andern sprechen kann. Solches Vorherrschen des ersten nun gibt eine Erkenntniß, die wir Erfahrungs- oder Glaubenserkenntniß, das des zweiten aber eine Erkenntniß, die wir apriorische Erkenntniß, auch wenn man will Philosophem nennen können, in den meisten Fällen aber als Einbildung, Phantasie u. dgl. zu bezeichnen haben. Soll nun einmal Einseitigkeit der Erkenntniß vorhanden sein, so ist jene besser oder vielmehr weniger schlimm als diese, denn ist dabei auch die Wirklichkeit nicht nur nicht vollständig als das, was sie an sich ist, in das Bewußtsein aufgenommen, sondern auch das Aufgenommene nicht in seinen einzelnen Bestimmungen erfaßt, nicht klar durchschaut, so ist doch in der Regel nichts Anderes in das Bewußtsein aufgenommen als das, was an sich wirklich ist, während bei der zweiten Einseitigkeit die vielleicht vorhandene Klarheit und Bestimmtheit der Gedanken an sich ohne allen Werth ist, weil und inwiefern man fast nie Gewißheit darüber hat, ob diesen Gedanken ein Wirklichseiendes entspreche. Inwiefern aber auf die eine wie die andere Weise ein Wirklichseiendes oder vielmehr etwas von einem Wirklichseienden erkannt wird, haben wir die höchst einfache Thatsache vor uns, daß eine und dieselbe Wirklichkeit auf zweifache Weise unvollständig erkannt, daß von den mehreren Seiten oder Bestimmungen einer Sache jetzt die eine jetzt die andere ergriffen und angeschaut wird — wie man jeden beliebigen Körper von mehreren Standpuncten aus ansehen kann, so daß er jedesmal anders gestaltet erscheint. Hiemit aber sind wir an der Quelle der berüchtigten „zwei Wahrheiten" angekommen. Verstände man unter denselben nichts weiter, als eben die besprochenen zwei Weisen, eine Erkenntniß zu erzeugen, und wollte man demgemäß mit deren Behauptung nur, Vorstehendem entsprechend, sagen: „erkennt man eine Wirklichkeit auch nicht vollständig als das, was sie an sich ist, so kann man doch etwas davon erkennen; und erkennt man so etwas davon, so darf man diese Erkenntniß nicht geradezu als falsch erklären, muß ihr vielmehr insofern Wahrheit zuerkennen, als sie sich bescheidet, eben das zu sein, was sie wirklich ist; und wenn nun ein Anderer, anders erkennend, ein anderes Etwas von derselben Wirklichkeit erkennt, so gilt von dieser Erkenntniß dasselbe, wie von jener;" so wäre nichts dagegen einzuwenden. Wollte man aber mit fraglicher Behauptung sagen, daß die beiden einseitigen Erkenntnißprocesse überall gleich geltend seien und daß man berechtigt sei, ohne weiteres für wirklich zu halten, was man durch Vollziehung des einen wie des andern derselben als wirklich erkannt hat, d. h. erkannt zu haben meint, obgleich die so erkannten Wirklichkeiten einander schlechthin und offenbar ausschließen: dann braucht die Annahme zweier Wahrheiten nicht erst einer Prüfung unterworfen und verurtheilt zu werden; sie richtet sich selbst. Ueber das hieher gehörige Geschichtliche hat der Art. Scholastik (Bd. IX. S. 733 ff.) Aufschluß gegeben. Hier sei indessen zu näherer Erklärung bemerkt, daß man der Behauptung, eine Wirklichkeit könne zugleich sein und nicht sein, und mithin können entgegengesetzte Aussagen gleich wahr sein, auch eine Seite abgewinnen könne, wornach sie, wie absurd sie auch zu sein scheint, doch nicht aller Vernunft entbehrt. Nehmen wir z. B. die Sätze „die Seele ist unsterblich" und „die Seele ist sterblich." Werden dieselben so einfach und ohne nähere Erklärung hingestellt, so ist es freilich absurd zu sagen, daß sie gleich wahr seien. Sieht man aber genauer zu, so können die angeführten Sätze allerdings einen

Sinn haben, der den einen wie den andern als wahr erscheinen läßt. Die Seele ist sterblich, inwiefern sie Creatur ist. Jede Creatur ist als solche vergänglich, also auch die Seele. Dennoch ist die Seele unsterblich. Sie ist unsterblich weil Gott will daß sie nicht sterbe, weil er sie mit der Bestimmung erschaffen hat, ewig zu leben. Mithin kann und muß die Behauptung, daß beides, die Sterblichkeit wie die Unsterblichkeit der Seele, als wirklich seiend zu gelten habe, nur dem als abgeschmackt erscheinen, der das Eine oder das Andere ausschließlich und schlechthin für wirklich hält. Aber gerade diese Meinung selbst ist irrthümlich. Es ist nicht wahr, daß die Seele schlechthin unsterblich sei, denn als Creatur müßte sie aufhören zu existiren. Aber eben so ist nicht wahr, daß die Seele sterblich sei, denn so wie sie nun einmal ist, ist sie als unsterblich erschaffen, hat sie von Gott die Bestimmung und die Fähigkeit empfangen nie zu sterben (potest non mori). Wer also die Sterblichkeit der Seele behauptet, hat insoweit Recht, als er das Wesen der Seele als Creatur oder die Creatürlichkeit der Seele schlechthin und ohne weitere Erwägung in das Auge faßt, fehlt aber darin, daß er eben solche weitere Erwägung nicht anstellt, daß er nicht den bestimmteren Willen Gottes in Betreff der Seele und die darnach gestaltete concrete Wirklichkeit erkennt. Wer umgekehrt die Unsterblichkeit der Seele behauptet, hat insofern Recht, als er die concrete Wirklichkeit, die thatsächliche Unsterblichkeit und den sie begründenden Willen Gottes, als das nimmt und anerkennt, als was sie sich zu erkennen gibt, fehlt aber darin, daß er das Wesen der Seele als einer Creatur nicht berücksichtigt. Jenen Fehler pflegen sogenannte Philosophen (die es aber in Wahrheit nicht sind), diesen aber die sog. positiven oder positivistischen Theologen zu begehen. Daher erklärt es sich, wie man zu der Meinung habe kommen können, philosophisch werde die Seele als sterblich, theologisch aber als unsterblich erkannt. Wird nun den erwähnten Fehlern, dem einen wie dem andern, noch der weitere beigefügt, daß man die in mangelhafter Erkenntniß zum Bewußtsein gebrachten Theile oder Seiten der gesammten Wirklichkeit für das Ganze hält, dann haben wir allerdings zwei Anschauungen vor uns, die einander schlechthin ausschließen, und in diesem Falle ist es absurd, der einen wie der andern Wahrheit zuzuschreiben, wogegen man nicht nur nichts Absurdes, sondern die reine Wahrheit sagt, wenn man behauptet: in einer Beziehung ist die Seele sterblich, in anderer unsterblich. Diese Bemerkung hat uns nun aber zu dem Punct zurückgeführt, wovon wir ausgegangen, zu der Einsicht nemlich, daß vollständige Erkenntniß der Wirklichkeit, d. h. die volle Wahrheit durch Mit- und Ineinanderwirken der beiden Erkenntnißprocesse bedingt sei, die wir im Vorhergehenden kennen gelernt. — Damit wollen wir nicht den Stab über diese Erkenntnißprocesse in ihrer Einseitigkeit, weder über den einen noch den andern, gebrochen haben. Nur dann sind sie verwerflich, weil irreführend (vorzugsweise der sog. philosophische oder aprioristische), wenn sie sich ausschließlich geltend zu machen und einander gegenseitig als unberechtigt zurückzuweisen suchen. Bescheiden sie sich dagegen, zu sein was sie wirklich sind, Theile eines Ganzen, so bildet sich nothwendig die Ueberzeugung, daß auch das durch sie Erkannte nicht die ganze sondern theilweise Wirklichkeit sei, und dann haben sie, der eine wie der andere, nicht geringen Werth; geben sie auch nicht volle Wahrheit, so geben sie doch, in der angegebenen Weise richtig gewürdigt und angewendet, Wahrscheinlichkeit, mehr oder weniger gegründete Vermuthung, Vorstellung ꝛc. und können so theils zu der Wahrheit hinleiten, wie Clemens von Alex. von der griechischen Philosophie behauptet, theils Erkenntnisse bilden, die, obgleich unvollständig, doch geeignet sind, die vollständige Erkenntniß oder die Erkenntniß der ganzen Wirklichkeit zu ersetzen — wie Plato sagt, daß die wahre Vorstellung, δόξα ἀληθής, in der Wirklichkeit dieselben Dienste zu leisten vermöge, als die wirkliche Erkenntniß. — Hiemit sei über die Art, die Erkenntniß der Wirklichkeit zu

Stande zu bringen, genug beigebracht. Es bleibt noch übrig, kurz auf die Frage einzugehen welchen Grad von Vollkommenheit unsere theoretische Wahrheit zu erreichen vermöge, d. h. in welchem Umfang und bis zu welcher Tiefe wir die Wirklichkeit zu erkennen im Stande seien. Hierüber brauchen wir nicht viel zu sagen. Betrachten wir einerseits die Unermeßlichkeit des Wirklichseienden und erwägen wir anderseits, daß wir jede Wirklichkeit vollständig als das, was sie ist, nicht eher erkannt zu haben meinen dürfen, als bis wir deren Idee erkannt, d. h. sie als das begriffen haben, als was Gott sie schaffend gedacht hat: so werden wir keinen Augenblick Anstand nehmen, die Ueberzeugung auszusprechen, daß erstens kein Mensch und unter keinen Umständen je hoffen dürfe, die gesammte Wirklichkeit, ja auch nur einen nennenswerthen Theil derselben zu erkennen, und zweitens jedenfalls die Vollständigkeit der Erkenntniß, also die Vollkommenheit der Wahrheit letztlich stets davon abhänge, daß wir Gott und die göttlichen Schöpfergedanken (den Weltplan) erkennen und mithin in dem Grade zu hoffen sei, als Einer sich durch Gott selbst belehren läßt. So ist es denn hier, daß wir erst vollständig das Wort „omnis sapientia a Deo, alle Weisheit kommt von Gott," so wie das übrige hieher Gehörige verstehen, was wir oben aus der hl. Schrift beigebracht haben. — 2) Was die zweite Wahrheit betrifft, die wir jetzt noch zu betrachten haben, nemlich die Wahrheit der sittlichen Handlungen, so können wir uns ganz kurz fassen. Die Frage lautet bestimmt so: wie und in welchem Grade vermögen wir zu erreichen, daß unsere sittlichen Handlungen der göttlichen Weltordnung entsprechen, Verwirklichung göttlichen Willens seien? Es ist aber klar, daß hiezu zweierlei erfordert werde, erstens Erkenntniß sowohl der göttlichen Weltordnung, als der zum Handeln nöthigen Kräfte und der Mittel, die zur Erreichung des Zweckes erfordert werden, und zweitens der Wille, so zu handeln, und die dem Willen entsprechende Kraft. Was nun das Erste betrifft, so gilt davon genau das, was im Vorhergehenden über die Erkenntniß der objectiven Wirklichkeit oder die theoretische Wahrheit gesagt worden. Was aber das Zweite betrifft, so genüge die Bemerkung, daß unser Wille nur dann mit dem göttlichen übereinstimme, wenn er von der Gnade durchdrungen und gestaltet ist, die Kraft aber nur dann diesem Willen entsprechend und ausreichend sei, wenn sie auf demselben Grunde ruht. Gott gibt das Wollen und das Vollbringen. Mithin haben, soll unser sittliches Handeln wahr sein, zwei Factoren zusammen zu wirken, Gott und wir selbst, die göttliche Gnade und unsere eigene Freiheit, und stets wird unser Handeln um so sittlicher, um so mehr dem göttlichen Willen entsprechend, d. h. um so wahrer sein, je vollständiger das Zusammenwirken der genannten Factoren, je weniger der eine oder der andere zurückgedrängt und unthätig ist. Uebrigens brauchen wir uns hierüber nicht weiter auszulassen, da anderwärts davon gesprochen worden. S. die Artt. Gnade, Freiheit, Moralprincip, Rechtfertigung. [Mattes.]

Wahrsagerei, s. Zauberei.

Wahrscheinlichkeit, s. Wahrheit.

Waisenhäuser, s. Erziehungsanstalten und Findelhäuser.

Waitzen, Bisthum, s. Gran.

Walafrid Strabo (von seinen schielenden Augen), Abt zu Reichenau. Er wurde geboren im J. 806 in Alemannien oder Schwaben, und wurde in seinem 15. Jahre von dem Abte Hetto unter die Mönche von Reichenau aufgenommen (821). Hier war zuerst der berühmte Wettin sein Lehrer, und als derselbe 824 gestorben war, der Mönch Tatto, unter welchen Lehrern Walafrid ebenso an Gelehrsamkeit wie an Frömmigkeit voranschritt. Dann machte er seine Studien in Fulda unter Rhabanus Maurus, und soll auch Decan von St. Gallen gewesen sein. Doch ist es ein Irrthum des Trithemius, dem hierin viele, u. a. Fabricius in seiner Biblioth. „mediae et infimae latinit." folgten, daß Walafrid Mönch

von St. Gallen gewesen. Die ausführliche Widerlegung findet man in dem Buch des Johannes Egon „De viris illustribus Augiae divitis." Walafrid wurde Lehrer zu Reichenau und nach dem Ableben des Abtes Ruadhelm im J. 842 einmüthig von den Brüdern zu ihrem Abte gewählt. Nur 7 Jahre stand er diesem Amte vor, in welchem er ebenso für das geistige wie für das materielle Wohl seines Klosters sorgte. Er starb am 18. August 849, auf einer Reise zu König Carl dem Kahlen im Auftrage Ludwigs des Teutschen, erst 43 Jahre alt. Sein Lehrer Rhabanus hat ihm eine sehr schöne Grabschrift gesetzt. — Walafrids Schriften sind, besonders in Erwägung seines kurzen Lebens und seiner vielen Geschäfte, sehr zahlreich und mannigfaltig. Das umfassendste Werk ist die Glossa ordinaria, die er seinem Lehrer Rhabanus Maurus nachgeschrieben haben soll. Diese Glossen oder kurze Commentare erstrecken sich über die historischen, die didactischen und prophetischen Schriften des alten Bundes, und zwar auch über die deuterocanonischen Bücher; ebenso über das ganze neue Testament. Eine ausführlichere Erklärung der ersten 20 Psalmen theilt Pez in seinem Thes. Anecdot. noviss. t. IV. zum erstenmal mit, einen Theil des Commentars zu 66 Psalmen, die ihm von Reichenau überschickt worden waren, und den man für eine Ueberarbeitung und Ausarbeitung eines Spätern nach der Glossa ordin. des Walafrid halten kann. Daran schließt sich die Epitome Commentariorum Rabani in Leviticum. Eine Homilie zu Matthäus, von Pez (t. II.) erstmals mitgetheilt, und eine Expositio in IV Evangelia, von Martianay im 5. Bd. der Werke des hl. Hieronymus mitgetheilt, sind von mehr als bestrittener Aechtheit; ebenso die Picturae Historiarum N. Test. von Goldast im „Manuale biblicum" mitgetheilt. — Aecht ist die Schrift: De ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis ad Reginbertum episcopum, eine Art Liturgik und Pastoral. Ferner haben wir von ihm eine Rede oder Abhandlung „Ueber die Zerstörung Jerusalems," von Canisius im II. Thl. der Lectiones antiquae mitgetheilt, und mehrere andere Reden. „De vita Galli" schrieb Walafrid 2 Bücher in Prosa, wovon das zweite die nach Gall's Tod durch ihn gewirkten Wunder erzählt. Ein Buch schrieb er über das Leben des hl. Othmar, Mönchs von St. Gallen. Nebstdem schrieb Walafrid in gebundener Rede: 1) Leben des hl. Blaitmaicus, Abts von Hy und Martyrers. 2) Leben des hl. Mönchs Mamma. 3) Ein Buch „de Visionibus Wettini," seines Lehrers in Reichenau. 4) Ferner einen Hymnus auf Weihnachten auf die Martyrer zu Agaunum (St. Maurice); Versus in Aquisgrani palatio editi im 16. Jahre Ludwigs des Frommen, Versus quos post annum aetatis XV edidit; Hortulus ad Grimaldum, Abt von St. Gallen. Von einigen wird ihm auch eine Vita S. Leodegarii in Versen zugeschrieben. — Am ausführlichsten über das Leben und die Schriften Walafrids wird gehandelt in dem Buche: „Joannis Egonis liber de Viris illustribus Augiae divitis" und zwar Kap. XII. „de abbatibus" und Kap. XIII. de doctoribus et scriptoribus, welche Schrift bei Pez in dem Thesaur. Anecdot. Nov. sich findet (T. I. P. III. p. 594—772). — Die erste Gesammtausgabe von Walafrids Werken aber erschien in 2 Bdn. in Migne's Patrologia, T. 113 et 114 (1852): Walafridi Strabi Fuldensis monachi opera omnia ex editione Duacensi, et collectionibus Mabillonii, Dacherii Goldasti etc. nunc primum in unum coadunata, accurante Migne. — Vgl. Schönhuth, Chronik des Kl. Reichenau, S. 54—61. [Gams.]

Walburga, (Walpurgis) die heilige, Schwester der hl. Willibald und Wunnebald. Die hl. Walburga, von adeligen Eltern in England geboren, soll nach spätern Legenden ihre Brüder Willibald und Wunnebald (s. d. Art.) auf ihren Reisen nach Rom, und den erstern sogar nach Jerusalem begleitet haben; allein davon weiß die Nonne von Heidenheim, welche das Leben Willibalds und Wunnebalds beschrieben hat, und auch der älteste Biograph der Walburga selbst, der Presbyter Wolfhard von Hasenried aus dem neunten Jahrhunderte, nichts. Dagegen ist so viel als gewiß, daß sie in ihrem Vaterlande den klösterlichen

Schleier nahm, und wirklich wird sie von Othlo im Leben des hl. Bonifaz unter den Klosterfrauen aufgeführt, welche auf Bitten des Bonifaz aus England nach Teutschland zur Unterstützung der Mission kamen: „feminae vero religiosae, matertera scilicet s. Lulli, nomine Chunihilt et filia ejus Berathgit, Chunidrut et Thecla, Lioba et Waltpurgis soror Willibaldi et Wunnibaldi" (v. s. Bonif. Mabill. Act. ss. saec. III. p. II. p. 42; vgl. Bolland. ad 25. Febr. comment. praev. § II. ad vit. s. Walb.). Sie mag zuerst im Kloster Bischofsheim gewesen sein; als aber ihr Bruder Wunnebald das Kloster Heidenheim in der Eichstätter Diöcese errichtet hatte (um 750), rief er sie zu sich nach Heidenheim und übergab ihr unter seiner Oberaufsicht die Leitung der Nonnen daselbst: „(Wunebaldus) monasterium illic (zu Heidenheim) construxit, monachosque ex una parte ejusdem monasterii congregavit, in alia vero parte sanctissimam virginem Walpurgam, sororem scilicet suam, cum sanctimonialibus sibi subjectis Deoque devotis collocavit" (Abb. Adelbertus in relat. de restitut. monast. Heid. Benedictinis facta, Eugenii P. III. auctoritate, bei Mabill. Acta SS. saec. III. p. II. p. 177). Nach dem Tode ihres Bruders Wunnebald, der sie und die andern Nonnen „erudiendo docebat" (vit. s. Wuneb. Mabill. ib. p. 189), übernahm sie die Leitung des ganzen Klosters, nämlich, wie es scheint, auch der Mönche, denn im Leben Wunnebalds (ib.) heißt es ausdrücklich: „quae (Walburga) post obitum beati viri monasterium habebat" (s. Lingards Alterth. der engl. Kirche, Kap. 4. Doppelklöster; und den Art. Angelsachsen, Bd. I. S. 251). Leider berichtet Walburgas Biograph, der Mönch Wolfhard vom Hasenried (bei Mabill. l. cit. p. 287—308. und Bolland. ad 25. Febr.) über das Leben und die Wirksamkeit Walburgas nichts Näheres, sondern beschränkt sich auf allgemeine Lobpreisungen ihres heiligen Wandels und ihrer durch Wunder verherrlichten Sanftmuth und Nächstenliebe. Sie lebte noch lange nach Wunnebalds Tod († 761), da sie mit ihrem hl. Bruder Willibald der feierlichen Erhebung und Transferirung des Leichnams Wunnebalds, welche um 777 geschah, beiwohnte und die hl. Leiche mit ihren Küssen bedeckte (Mabill. l. c. p. 189); vor 777 ist sie also nicht gestorben, aber in welchem Jahre nachher sie endete und ob vor oder nach Willibald, läßt sich aus alten Nachrichten nicht ermitteln. Unter dem Bischof Otkar, welcher seit Mitte des neunten Jahrhunderts die Eichstätter Kirche regierte, wurde Walburgas hl. Leib in feierlicher Procession nach Eichstätt in die Kirche zum hl. Kreuz gebracht, die nachher den Namen von der hl. Walburga erhielt. Bei dieser Uebertragung war unter Andern die Abtissin Liubila von Monheim anwesend, und diese erhielt einige Zeit nachher (893) einige Reliquien Walburgas für ihr Nonnenstift, das seitdem durch viele auf Walburgas Fürbitte gewirkte Heilungen berühmt wurde. Auch zu Eichstätt geschahen an Walburgas Grabe viele wunderbare Heilungen und Gebetserhörungen, und die Nachricht von einem aus den Gebeinen, namentlich aus dem Brustknochen Walburgas tropfenden und viele Heilungen bewirkenden Oele findet sich schon im ersten Leben der Heiligen vom Mönche Wolfhard. — Dasselbe wird noch jetzt im Kloster der hl. Walburga zu Eichstätt gesammelt und ausgetheilt (D. Volksb. 1853. Nr. 249). [Schrödl.]

Walch, Name mehrerer protestantischer Gelehrten des vorigen Jahrhunderts, unter denen zwei, Vater und Sohn, sich in der theologischen Literatur bemerklich gemacht. 1) Walch, Johann Georg, der Aeltere, geboren 1693 zu Meiningen, studirte seit 1710 zu Leipzig, und hielt dort, nachdem er absolvirt hatte, philosophische und theologische Vorlesungen. Im J. 1718 erhielt er einen Ruf an die Universität Jena als Lehrer der Philosophie und Alterthumswissenschaft; er wandte sich jedoch in dieser seiner neuen Stellung der Theologie zu. Er erhielt auch später (1728) eine ordentliche Lehrstelle an der theologischen Facultät daselbst, womit er seit 1754 den Charakter eines Sachsen-Weimar'schen Kirchenraths vereinigte. Walch starb den 13. Januar 1775. Unter seinen vielen Schriften,

Dissertationen ꝛc. sind bemerkenswerth: 1) historia ecclesiastica Novi Testamenti, variis observatt. illustrata. Jenae 1744 in 4. (bloß die 4 ersten Jahrhunderte enthaltend.) 2) Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evang. lutherischen Kirche. 5 Thle. Jena 1730—54 in 8. 3) Historische und theologische Einleitung in die vornehmsten Religionsstreitigkeiten außer der lutherischen Kirche. 5 Theile. Jena 1724—36 in 8. 4) Bibliotheca theologica selecta tom. I—IV. in 4. Jenae 1757—65, wozu 1770 noch in einem besonderen Bande seine Bibliotheca Patristica kam. Mit einem großen Fleiße hat Walch in dieser Bibliotheca selecta ein classificirtes Verzeichniß der in allen theologischen Wissenschaften herausgegebenen Schriften (III. Band enthält die kirchenhistorischen) zusammengestellt, oft mit Anzeige ihres Inhalts, ihres Werthes, ihrer Ausgaben begleitet. Noch ist von ihm die bekannte durch Vollständigkeit und Genauigkeit sich auszeichnende Ausgabe der Werke Luthers, die von 1737—1753 in 24 Quartbänden zu Halle erschien. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformat. I. 139. 204. VII. 573. Meusel, Lexikon der vom J. 1750—1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, Bd. XIV. S. 360. Berühmter noch als Johann Georg wurde sein Sohn 2) Christian Wilhelm Franz, geboren zu Jena 1726. Er studirte zu Jena, hielt dort exegetische, philosophische und historische Vorlesungen, unternahm im J. 1747 eine gelehrte Reise durch Teutschland, Holland, Frankreich, die Schweiz und Italien und wurde 1750 als außerordentlicher Professor der Philosophie zu Jena, 1753 als ordentlicher Professor der Philosophie zu Göttingen angestellt. Später ging er hier zur theologischen Facultät über, bei welcher er 1757 als Ordinarius angestellt wurde. Im J. 1765 wurde er Director des theologischen Repetentencollegiums, 1772 Consistorialrath. In dieser Stellung blieb er bis zu seinem 1784 erfolgten Tode. Walch hat sich vornehmlich mit Bearbeitung der Kirchengeschichte abgegeben. Große Belesenheit, die genaueste Benützung des vorhandenen kirchenhistorischen Materials und mühsame Bearbeitung bis ins kleinste Detail werden an seinen Schriften gerühmt. Mangel an Uebersichtlichkeit und pragmatischer Bearbeitung, sowie Schwerfälligkeit der Darstellung werden dagegen getadelt. Seinem theologischen Standpunct nach stand er der alten lutherisch-orthodoxen Lehre noch um vieles näher, als der gleichzeitige Semler und viele andere protestantische Theologen jenes rationalistischen Zeitalters. „Die Eindrücke der frühern Jahre — sagt die von der Göttinger theolog. Facultät seinem Andenken gewidmete Traueranzeige — hatten bei ihm eine starke Anhänglichkeit nicht bloß an die Lehrsätze der symbolischen Bücher, sondern auch der kirchlichen Orthodoxie zurückgelassen. Fest versichert, daß dieß Gottes eigenes Wort und die reine Religion sei, erregte jede Abweichung davon in ihm Furcht vor der Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott und der Beschädigung der Welt, die er darin sah. Diese Furcht war nicht selten Schrecken, und eine Angst, die ihm die Ruhe des Tages raubte und mehre Nächte schlaflos machte.“ (Vgl. die Traueranzeige „dem Andenken ihres Unvergeßlichen Freundes Dr. Christ. Wilh. Fr. Walch zu Göttingen von der theolog. Facultät daselbst. Göttg. 1784. S. 13. 14.) Wenn an einer anderen Stelle dieses Necrologs (S. 8) zu seiner Charakterisirung noch beigefügt und als Erbtheil von den „intoleranten Zeiten“ seiner Jugend her aufgeführt wird, es habe ihm immer mehrere schlaflose Nächte verursacht, wenn die Facultät nach Stimmenmehrheit Ehen für erlaubt erklärte, die er in Gottes Gesetz als verboten ansah; so kann dieses unsere Achtung vor dem Charakter des Mannes gewiß nicht vermindern. Unter seinen vielen Schriften, Dissertationen, Programmen machen wir folgende bemerklich: 1) Entwurf einer vollständigen Historie der römischen Päpste. Götting. 1756, II. Aufl. 1758 in 8. ins Englische übersetzt, London 1759 in 8. 2) Compendium historiae ecclesiast. recentissimae (supplement. Compendii Gothani) Gothae 1757. 3) Monumenta medii aevi, ex Bibliotheca regia Hannoverana, Vol. I. 2 Fasc. Vol. II.

2 Fasc. Gotting. 1757—64 in 8. (enthält mehrere wichtige einige sogen. Vorläufer der Reformation betreffende Documente, so z. B. Schriften von Goch, Wesel rc. 4) Entwurf einer vollständigen Historie der Kirchenversammlungen, Leipz. 1759. in 8. 5) Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation. 11 Theile (der 11. ein von Spittler herausgegeb. Fragment) Leipz. 1762—85 in 8. 6) Kritische Nachrichten von den Quellen der Kirchenhistorie, Leipz. 1770. 7) Nachricht von dem königl. theolog. Repetenten-Collegio zu Göttingen. Göttingen 1765. in 8. 8) Neueste Religions-Geschichte. 9 Thle. Lemgo 1771—83 in 8., G. J. Plank setzte dieses Werk fort in 3 Theilen, ebend. 1787—93. 9) Biblioth. symbolica vetus ex monumentis V prior. saeculor. maxime selecta et observatt. histor. crit. illustrata. Lemgov. 1770. in 8. 10) Kritische Untersuchungen vom Gebrauche der hl. Schrift unter den alten Christen in den ersten vier Jahrhunderten. Leipzig 1779 in 8. Vgl. Schröckh, Kirchengesch. I. 204. 205. IX. 107. XII. 99. XX. 495. Meusel, a. a. O. XIV. S. 345. Pütter, Versuch einer academ. Gelehrtengesch. der Universität Göttingen, I. 121. II. 28 ff. Heyne, Elogium Walchii, Gottg. 1784. [Kerker.]

Waldenser, die. Wir schicken eine gedrängte Geschichte dieser Häresie bis zur Gegenwart voraus, lassen darauf eine Uebersicht der Geschichtsmacherei folgen, die an den Waldensern ihr Meisterstück geliefert, und schließen mit einer Uebersicht der Literatur über die Waldenser. — I. Peter Valdo, ein reicher Kaufmann zu Lyon, geboren zu Vaux (daher Valdus) bei Lyon, trat, ergriffen durch den plötzlichen Tod eines Bekannten, all' sein Vermögen an die Armen ab, und unternahm es, mit denen, die sich an ihn anschlossen, ein apostolisches Leben zu führen (1170). Er predigte zunächst Besserung der Sitten, behauptete, die Kirche sei von der ersten apostolischen Einfachheit abgewichen; sie müsse zu der demüthigen Armuth der Apostelzeit, in welcher der Gottesdienst ohne Pracht, die Kirche ohne Güter, der Papst ohne weltliche Gewalt gewesen, zurückgeführt werden. — Seine Anhänger hießen „die Armen von Lyon" (pauperes a Lugduno); auch „Leonisten" und „Humiliaten." Petrus sandte die Seinen auch in die Umgegend aus zur Predigt. Der Bischof Johannes von Lyon verbot dieses unbefugte Wirken um so mehr, als diese Predigten Irrthümer verbreiteten. Sie aber antworteten: man muß Gott mehr als den Menschen gehorchen, und fuhren fort. Da aber der Bischof trotzdem ihre Sendung nicht anerkannte, so wandten sie sich an Papst Alexander III. Petrus hatte sich durch zwei Geistliche die Evangelien und andere Bücher der hl. Schrift in die Volkssprache übersetzen lassen, von deren Lesung er sich so angeregt fand, daß er nach dem Wortlaute der hl. Schrift die Vollkommenheit der ersten Zeiten des Evangeliums zu erneuern wünschte. Eine solche mit zutreffenden Väterstellen belegte Uebersetzung einiger Theile der hl. Schrift überreichten die Waldenser dem Papste (1179). Der Papst wies sie zurück. Sie wollten ja nicht bloß Freiheit, zu predigen für die Laien, sie leugneten auch die päpstliche Authorität, das Fegfeuer, die Anrufung der Heiligen, die kirchliche Hierarchie und andere katholische Grundlehren. Papst Lucius III., an den sie sich wieder wandten, sprach auf der Synode zu Verona im J. 1184 den Bann über sie aus. Zum dritten Mal suchten sie durch eine Gesandtschaft bei Papst Innocenz III. im J. 1212 ihre Anerkennung zu erwirken, jedoch vergebens. Inzwischen hatten sie sich schon sehr weit ausgebreitet — im südlichen Frankreich, in Italien, selbst im Königreich Aragonien, von wo sie Alphons II. durch ein Edict unter Androhung schwerer Strafen im J. 1194 verbannte. Sie predigten, wie zuvor; denn für ein so gutes Werk könne der Kirchenbann nicht verhängt werden, und für die Erhaltung der wahren Kirche in der Welt müsse es doch noch, trotz dem Neide der verweltlichten Priesterschaft, standhafte Zeugen geben. Dabei suchten sie so lange als möglich sich innerhalb der Kirche zu halten, an der sie nur

das Aeußere und die Auswüchse abschneiden zu wollen prätendirten. Allein sie wurden, ob auch widerstrebend, zur Leugnung der Glaubenslehren, d. h. zur Häresie, durch die Consequenz ihrer Irrthümer getrieben. Sie mußten darum leugnen, daß die römische Kirche die Kirche Christi sei, in der sich allerdings stets solche befanden, die das Heil gefunden. Mönchsgelübden und dem Mönchswesen waren sie abgeneigt, obwohl Innocenz III. hoffte, ihre evangelische Armuth durch klösterliche Gelübde regeln zu können. Concilien jeder Art verwarfen sie, ebenso die Kirchengüter, weßwegen es verboten sei, an die Kirche Zehnten und andere Gaben zu entrichten. Sofort wandten sie sich gegen das Aeußere an den Sacramenten; endlich schafften sie dieselben ab und lehrten, jeder Christ sei Priester. Mit den Sacramenten fielen die Sacramentalien, die Weihen jeder Art, die Fest- und die Fasttage, die Ceremonien bei dem Gottesdienst, nebstdem, wie gesagt, die Fürbitte für die armen Seelen und die Anrufung der Heiligen. Die Todten können an jedem Ort begraben werden, der Gottesdienst bedarf keiner Kirchen und Ceremonien. Die Hauptsache ist die einfache Predigt des Evangeliums und das Leben nach derselben. — Die große Ausbreitung der Waldenser läßt sich leicht erklären. Denn die Predigt gegen Zehnten u. dgl., die große Mäßigkeit und Sittsamkeit in ihrem Aeußern, die Emsigkeit, mit der sie selbst zur Nachtzeit predigten, ihr Eifern gegen so manche unläugbare Schattenseiten, die weltkluge Gefügigkeit, mit der sie ihre schlimmsten Lehren nicht zur Unzeit kundgaben, u. a. m. verschaffte ihnen so starken Anhang. — Sie kamen indeß mitten in die Katharer hinein, und dieselben strengen Maßregeln wurden theilweise auch gegen sie angewendet. Doch während Katharer und Albigenser spurlos aus der Geschichte verschwanden, erhielten sich die Waldenser an vielen Orten, besonders in den Thälern von Piemont in großer Zahl. — Zur Zeit der Reformation nun tauchten diese Waldenser wieder auf, und bei den Protestanten aller Orten war großer Jubel über diese apostolische Kirche, über diese Stillen im Lande. Obgleich sie eigentlich als Väter und Lehrer der Protestanten gelten sollten, wurden sie von letztern doch wie Schooßkinder herumgetragen, und mit einem Verklärungsscheine umgeben, der sie in die Zeiten der Apostel zurückleiten wollte. In den Thälern von Pragelas, Luzerna, Argentière und Angrogne wohnten diese Waldenser in geschützter Verborgenheit und ernährten sich meist vom Landbau. Von hier aus war ein Theil derselben durch das Haus Curtal in das Marquisat Saluzzo als Landbauer verpflanzt. Allmälig gelangten die Waldenser in den Besitz von mehr als 20 Ortschaften und konnten unangefochten ihres Glaubens leben. Als sie nun von der Reformation in der Schweiz und Teutschland hörten, sandten sie 1530 eine Gesandtschaft nach Basel und Straßburg, wo Oecolampadius, Bucer und Capito weilten. In der Richtung gegen Frankreich dehnten sie sich gleichzeitig in den Provinzen Dauphiné und Provence aus. Als Einige auch in die Grafschaft Venaissin (im Gebiete des Kirchenstaats) eindrangen, ließ der päpstliche Delegat sie aufsuchen und ihre Güter einziehen. Die Waldenser in der Provence aber griffen zu den Waffen und begiengen Gewaltthätigkeiten. Das Parlament von Aix verurtheilte darum 19 Personen zum Feuertode und decretirte die Verbrennung des Fleckens Merindol. Der König Franz I. aber hob diese Decrete auf, und ließ den Waldensern eine Frist zuerst von 3, dann von 6 Monaten zur Ablegung ihrer Ketzerei. Auch später geschah nichts gegen sie; der berühmte Cardinal Bischof von Carpentras, Sadolet (s. d. A.) verwendete sich für sie. Aber die Waldenser, wird berichtet, riefen den Schutz der Schweizer an, plünderten auf dem platten Lande, drangen in die Kirchen und zerstörten die heiligen Bilder. Als diese Klagen (1544) vor den König kamen, sandte er Truppen nach der Provence, welche, nebst den Truppen des Vicelegaten in Avignon, unter dem Präsidenten Oppede, die Waldenser umzingelten. Oppede stürmte die festen Plätze, und ließ, ohne Unterschied des Alters und Geschlechts, die Einge-

schlossenen niedermachen. An 3000 Menschen kamen um, und eine große Zahl wurde auf die Galeeren geschickt. Allgemein war die Entrüstung in dem katholischen Frankreich, und Franz I. hinterließ seinem Sohne Heinrich II. den Auftrag strenger Untersuchung. In Folge davon wurde der Generaladvocat Guerin, als der schuldigste, enthauptet. — Uebrigens hatten zu diesen traurigen Schicksalen die Reformatoren der Schweiz insofern einen mittelbaren Anstoß gegeben, als sie in die Waldenser drangen, aus ihrer rückhaltenden Stellung gegen die römische Kirche herauszutreten, und ihren Glauben frei und offen zu bekennen. In dieser Rücksicht hatten die Waldenser im J. 1532 eine Synode zu Angrogne, im J. 1533 zu St. Martin gehalten, und zwar in Gegenwart protestantischer Abgeordneter, die ihnen ein entschiedenes Hervortreten zur Pflicht machten (Herzog, die romanischen Waldenser, 1853. S. 377 f.). Der ersten Versammlung wohnte der fanatische Farel an, der auch einen drückenden Einfluß auf die Versammelten ausübte. — Die Waldenser in der Provence verschwanden völlig. Dagegen bestanden damals noch die Waldenser in der Dauphiné fort, gegen welche erst im J. 1560 strengere Maßregeln ergriffen wurden, vielleicht weil sie jetzt erst mit ihrem protestantischen Bekenntnisse offen hervortraten. Doch blieben sie nach dem Tode des Königs Franz II. wieder unangefochten. In den Thälern von Piemont traten seit 1555 die Waldenser offen mit ihrem Bekenntnisse hervor. Als im J. 1559 die Thäler von Angrogne und Luzerna an Piemont zurückfielen, kam es zu entschiedenerm Vorgehen. Im J. 1560 standen die katholischen Kirchen in Angrogne und den andern von Waldensern bewohnten Landschaften verlassen da; die Waldenser hatten sich eigene Prediger verschafft und ihren kirchlichen Dienst eingerichtet. Die Regierung verlangte Entlassung der Prediger nach Genf, woher sie gekommen, Besuch des katholischen Gottesdienstes u. s. w. Die Waldenser fügten sich nicht, und es kam zum blutigen Kampf. Die Waldenser schlugen, mit schwerem Verlust, die Truppen der Regierung zurück. Im Frieden zu Cavour gab der Herzog von Savoyen den Waldensern freie Religionsübung innerhalb gewisser Grenzen. Im J. 1571 erfolgte die sogenannte Union der Thäler, wodurch sich alle Waldenser an einander anschlossen, und sich zum Festhalten an der Reformation verpflichteten. Dadurch wurden die Waldenser vollständige Protestanten, als welche sie sich seit jener Zeit bis heute in ihren Thälern erhalten haben. — Ihr letztes Glaubensbekenntniß ist aus dem J. 1655. — Der Protector Cromwell und andere protestantische Mächte nahmen sich in dieser Zeit ihrer an. Es wurden Sammlungen für sie veranstaltet, und besonders fabelhaft hohe Summen wurden in Holland und England für sie zusammengebracht. Mit Hilfe dieser Geldsummen ergriffen die Waldenser oder Barben wieder die Waffen, und viele Katholiken und Waldenser fielen in dem Kampfe; durch Vermittlung der Schweizercantone erhielten sie noch einmal Religionsduldung; allein sie vertrieben die katholischen Missionäre mit Gewalt und unterhielten Einverständnisse mit auswärtigen Mächten. — Sofort wurde ihnen die Uebung ihres Bekenntnisses verboten; die Waldenser unterwarfen sich aber nicht. Sardinische und französische Truppen drangen gleichzeitig in die Thäler vor. Die Waldenser unterlagen und unterwarfen sich. Aber zahlreiche Schaaren derselben wanderten in protestantische Länder aus. In den Niederlanden verbanden sie sich mit den Wallonen; in England mit den ausgewanderten französischen Reformirten; in Berlin schlossen sie sich gleichfalls der Gemeinde der französischen Reformirten an. An 2000 kamen in die Schweiz, einige Hunderte ließen sich seit 1699 in Würtemberg nieder, wo sie zu zehn Gemeinden und 1800 Seelen heranwuchsen, seit 1823 aber sich mit der Landeskirche vereinigt haben und heutzutage nur noch durch die Namen ihrer Gemeinden an ihren fremden Ursprung erinnern. Viele von den Ausgewanderten kehrten nach Piemont zurück, und die Waldenser daselbst erlangten, besonders durch den Schutz und die Verwendung Preußens, seit dem Jahre 1725 freie

Religionsübung und bürgerliche Rechte. Sie wohnten aber nur noch in den drei Thälern Perusa, St. Martino und Luzerna. — Zur Zeit der großen Revolution schlugen sie sich auf die Seite Frankreichs gegen die Oestreicher und verriethen die Bewegungen und Pläne der letztern an die Franzosen. — Bei Napoleon standen sie in Gunst; er theilte ihren Predigern einen Gehalt von 1200 Franken aus. Unter der neuen sardinischen Regierung verloren sie ihren Gehalt, erhielten aber nachträglich auf fremde Vermittlung wieder 500 Franken. In 3 Thälern, in 15 Gemeinden wohnen im Ganzen an 20,000 Seelen, im Gebiete der Diöcese Pignerol. „Wie an Zahl verdünnt, so an alter glaubensreiner Energie gebrochen, im reinen Lehrbegriff, sowie in ihrem frühern patriarchalischen Sinne sichtlich verlauet und ermattet" (Guericke, Kirchengesch.), stehen sie unter einer Synodalverfassung von Pfarrern und sog. Aeltesten. Im April 1839 hielt die „evangelische Waldenserkirche" eine Synode, in der sie sich aufs Neue zu der Confession von 1655 bekannte. Aber das Jahr 1848 brachte den Waldensern mit der neuern Verfassung Sardiniens goldene Zeiten. Sie waren nun nicht bloß gleich berechtigt mit den Katholiken, sondern sie wurden, bisher Schooßkinder der Protestanten, nun auch Schooßkinder der Regierung. Sie ließen in Turin eine eigene Zeitschrift „die gute Nachricht" genannt, erscheinen; und sie bauten oder vielmehr die Engländer bauten unter dem Namen der Waldenser eine Kirche in Turin, die am 15. Dez. 1853 inaugurirt wurde, darüber lautet ein Bericht: Am 15. Dez. erfolgte die Einweihung der neuen evangelischen Kirche zu Turin. — Es ist bekannt, welche Verfolgung die Waldenser auszustehen hatten. Früher war es ihnen nur erlaubt gewesen, in den Gesandtschaftskapellen der Höfe von Preußen, England und Holland hier ihren Gottesdienst zu halten. Erst seitdem König Carl Albert am 10. Februar 1848 seine Constitution gab, erhielten die Waldenser freie Religionsübung im Lande. Die heute eingeweihte Kirche ist ein sehr bedeutendes Bauwerk, welches an 2000 Menschen faßt. Sie ist sehr vortheilhaft an der Hauptallee des schönen Spazierganges gelegen, und bildet mit ihren beiden Thürmen einen neuen Schmuck dieser Stadt. Um ihren Anblick freier zu machen, hat die Behörde 4 der herrlichen Platanen dieser prachtvollen Allee umhauen lassen — kein kleiner Beweis, mit welchem Wohlwollen man hier die Nichtkatholiken behandelt. Die herrliche im byzantinischen Stile gebaute Kirche kostet mit dem Platz gegen 100,000 fl., wovon natürlich die Waldenser keinen Pfenning beizusteuern hatten (Allg. Ztg. vom 26. Dez. v. J.). Nach einem andern Berichte gibt es 286 Waldenser oder Barbets in Turin, deren es im Ganzen an 20,000 in den Bergen gibt. In Genua gibt es keinen einzigen; dennoch hat die protestantische Association eine alte Kirche der hl. Jungfrau für ihre Zwecke gekauft (ami de la relig. 24. Dez. 1853). — Wir werden nun in Kurzem Nachrichten von einer außerordentlich starken Vermehrung der Waldenser vernehmen und von Steigerung ihres Selbstgefühls. Haben sie ja doch schon das Ansinnen gestellt, daß die ganze Bürgergarde von Turin zu dem Feste des 15. Dezembers ausrücken solle. — II. Die Geschichtsmacherei, oder die an die Stelle der Geschichte gesetzte Erdichtung hat an den Waldensern sich mit besonderm Glücke versucht. Sie hat versucht, diese „Reformatoren vor der Reformation" soweit als möglich in der christlichen Zeitrechnung zurückzudatiren, wobei man es mit der Beweisführung so genau nicht nahm. — Weil sich die Reformation als eine Tochter der Waldensersecte darstellen wollte, um dadurch ein höheres Alterthum aufweisen zu können, mußten ihrerseits die Waldenser es sich gefallen lassen, ihre Lehre nach der der Protestanten ummodeln zu lassen. Die Reformation widersprach den ältern Traditionen der Waldenser. Sie sollten Gut und Blut für eine Lehre dahingeben, die im Grunde für sie eine Neuerung war. Die Schwierigkeit aber war beseitigt, wenn es gelang, den ältern Zustand der Secte dem nachreformatorischen zu assimiliren. So erschien dann die Reformation

nicht mehr als eine Neuerung; sie war in das ehrwürdige Alterthum hinaufgerückt, durch eine lange Reihe von Geschlechtern von den Vätern auf die Söhne vererbt. Der Versuch jener Assimilation wurde gemacht und durchgeführt, das Völkchen der Waldenser zu den größten Kämpfen fortgetrieben, „wie es meinte, im treuen Festhalten an der von Vater auf Sohn seit undenklichen Zeiten vererbten Lehre" (Herzog, a. a. O. S. 398). Die ganze Geschichte der Waldenser, ein Theil ihrer schriftlichen Documente wurde nun der Reformation unterzogen, wie denn schon einige ältere Schriften in Folge der Berührung mit dem husitischen Sectenkreise im Sinne der Husiten umgearbeitet worden waren. „Selten findet sich ein Beispiel von solcher Fälschung." Die Behauptung, daß die Secte über Waldus hinaufreiche, war schon früher aufgestellt worden; denn ihre Mitglieder nannten sich Nachfolger der ersten Kirche. Das verstanden sie zuerst im geistigen, dann in äußerlichem materiellen Sinne. Pseudo-Rainerius im 14. Jahrhundert führt die Behauptung einiger an, daß die Secte von den Zeiten des Papstes Silvester an gedauert habe, wo die Kirche zum erstenmale verweltlicht worden, während andere sie schon damals aus den Zeiten der Apostel herleiteten. Conrad Justinger (um 1420) machte den Waldus zu einem Mitbruder und Schüler des Papstes Silvester, der von demselben sich trennte und ihm nicht gehorchen wollte. Claudius Seyssel, Erzbischof von Turin im Anfange des 16. Jahrhunderts, welcher 1517 „Disputationes adv. Waldenses" schrieb, berichtet die Ansicht Einiger, daß die Waldenser von einem gewissen Leo, einem Zeitgenossen des Papstes Silvester, der sich von diesem getrennt habe, abstammen. Der Waldenser G. Morel (um 1530) schreibt: wir sind Lehrer eines armen Volkes, welches schon seit mehr als 400 Jahren, ja, wie die Unsrigen öfter sagen, von der Zeit der Apostel her besteht. Von den Zeiten der Apostel her haben wir immer einmüthig dasselbe vom Glauben, wie ihr (die Protestanten) gelehrt. Zwischen 1571 und 1619 wurden die Manuscripte der Waldenser zufolge der Andichtung eines apostolischen Ursprungs gefälscht. Als Perrin im J. 1619 zu Genf seine Geschichte der Waldenser herausgab, bediente er sich meist gefälschter und zugestuzter Manuscripte. Diese auf ebenso einfältige als plumpe Weise entstellten Manuscripte sind: 1) Memoiren oder der Bericht G. Morels über seine Verhandlungen mit Oecolampadius und Bucer. 2) Das Glaubensbekenntniß der Waldenser (confession de foy des Vaudois). Dieser Confessio wurde später die Jahrzahl 1120 beigefügt. In derselben hatten die Fälscher u. a. gesagt: „Wir kennen kein anderes Sacrament, als die Taufe und das Abendmal." „Selten hat wohl eine fraus pia so viel Glück gemacht" (Herzog, S. 412). Und was war der Grund jener Lehre? Antwort: Bucer hatte seiner Zeit die Waldenser gefragt, ob sie nur jene 2 Sacramente annehmen, und seine Frage hat man als Antwort in ein Glaubensbekenntniß der Waldenser aufgenommen, das aus dem J. 1120 stammen sollte. 3) Der Katechismus der Waldenser oder die „Interrogacions menors." 4) Der Tractat von den Sacramenten von husitischem Ursprung. 5) Die Erklärung der 10 Gebote. 6) Die Schrift vom Antichrist. 7) Selbst die Beschlüsse der Synode von Angrogne (1532) sind später verfälscht worden. — Nach Perrin ließ der Waldenser Gilles (1644) eine Geschichte der Secte erscheinen, neben welcher die unbedeutendern Schriften von Leger und Brez hergehen. Leger in seiner Geschichte der Waldenser (Leyden, 1669) setzt den Katechismus der Waldenser in das J. 1100 zurück, andere Schriften in das J. 1120. Er leitet zuerst den Namen „Waldenser" von den Thälern ab, die sie bewohnten. Jakob Basnage (1699) leitet die Waldenser von Waldo, einem Schüler Berengars im eilften Jahrhundert ab. Der Waldenser Brez (hist. des Vaudois — Paris 1796) behauptet, der Apostel Paulus sei auf seiner Reise nach Spanien in die Thäler von Piemont gekommen und durch seine Predigt seien die Waldenser Christen geworden. Dem Petrus in Rom steht so Paulus, der Stifter

der Waldenser Kirche, ebenbürtig gegenüber. „Unsere Kirchen, sagt Brez, sind die Mutterkirche aller reformirten Kirchen“ (I. 43). Der Waldenser Monastier (histoire de l'èglise Vaudoise, 1847. t. II.) leitet den Ursprung seiner Secte gleichfalls von der Zeit der Apostel her, doch nicht gar bis zum Apostel Paulus zurück. Muston, der im J. 1834 eine Geschichte der Waldenser, und wieder im J. 1851 ein Werk, „das Israel der Alpen, erste vollständige Geschichte der Waldenser“ erscheinen ließ, behandelt auf 26 Seiten die ganze Zeit vom J. 290 bis 1209. Im J. 290 soll der hl. Secundus Martyrer geworden und seinen Namen einem jetzigen waldensischen Dorfe gegeben haben, woraus Muston beweisen will, daß es damals schon Waldenser gegeben habe. Jedenfalls haben die Waldenser im vierten Jahrhundert existirt. Heutzutage sind die Waldenser für ihren apostolischen Ursprung um so mehr eingenommen, weil sie erfahren haben, daß die Italiener, die von der römischen Kirche abfallen, am liebsten sich zu einer Confession wenden, die italienischen Ursprungs ist, und ihren Ursprung auf die ersten Zeiten der Kirche zurückleitet. Die schon erwähnte Zeitschrift „die gute Nachricht“ hat im J. 1852 dieß practisch sehr ergiebige Thema in einer Reihe von Artikeln behandelt. — Noch ist zu erwähnen, daß einige den Bischof Claudius von Turin im neunten Jahrhundert (s. d. A.) zum Urheber der Waldenser machen. — III. Die Literatur über diese Secte ist wie ein undurchdringlicher Wald; man kann sagen, es gibt mehr Bücher über die Waldenser, als es Waldenser selbst gibt. Aus der Zeit bis zur Reformation nennen wir: 1) Alanus ab Insulis († 1202) l. IV contra haereticos. 2) Rainerii summa de catharis et Leonistis seu pauperibus de Lugduno. 3) Pseudo-Rainerii lib. adv. Waldenses. 4) Du Plessis d'Argentré collectio judiciorum de novis erroribus ab initio 12 saec. usque ad a. 1632. Aus der Periode von 1530 bis 1850 nennen wir noch neben den angeführten Schriften: 1) Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets, 1705. P. P. Pic et Vaisette, Histoire de Languedoc. — Moser, Actenmäßige Geschichte der Waldenser ꝛc. 1798. — — — In den Jahren 1820, 23, 25 ꝛc. erschienen mehrere englische Werke über die Waldenser, von Gilly, Jones u. a. m. Peyrun in seiner Darstellung der jetzigen Waldenser (1822) hält sie so alt als das Christenthum. Der erwähnte Muston läßt sie in seinem Werke von 1834 von Leo, dem Gegner Silvester I., abstammen. Dagegen schrieb Charvaz, damals Bischof von Pignerol, heute Erzbischof von Genua, seine „Rêcherches historiques sur la véritable origine des Vaudois. Par. 1836, eine Schrift, die nicht widerlegt wurde. — Gleichzeitig erschien: Aufruf an die Waldenser, oder die der Häresie überwiesenen Waldenser, 1836. Von Charvaz erschien ferner: „le Guide du catechumène Vaudois, 2 t.“ 1839; ferner: Rede bei dem Uebertritt von 12 Waldensern in der Cathedrale von Pignerol den 7. Januar 1844 (steht in der Sion von 1844 Nr. 82—84). Neben mehreren andern Schriften der neuesten Zeit, die man theilweise findet bei Engelhardt! Uebersicht der kirchengesch. Literatur von 1825—1850 (in Niederer's Zeitschrift für hist. Theol. Heft 4. 1852), sind als Hauptwerke zu nennen: 1) Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter, 3 Bde. 1845—1850. Er läßt die Lyoner Waldenser von den piemontesischen abstammen, wogegen, wie Engelhardt sagt, die deutlichsten Quellen sprechen. Daran schloß sich: Dieckhoff: die Waldenser im Mittelalter, zwei historische Untersuchungen, 1851, welches Werk die „Untersuchung zwar gefördert, aber nicht abgeschlossen hat.“ Diesen Abschluß gab endlich das Werk von Herzog, Prof. in Halle: die romanischen Waldenser, 1853, welcher endlich „den frommen Betrug“ aufhellte und die Geschichte zu ihrem Rechte kommen ließ. Mag es auch manchen Freund der Waldenser schmerzen, die Acten ihres „frommen Betrugs“ vor das große Publicum gebracht zu sehen, der Verfasser beruft sich auf das apostolische Wort: wir können nichts wider die Wahrheit, sondern für die Wahrheit. So hat ein teutscher Protestant die Geschichte der Waldenser aufgehellt,

während die Waldenser selbst mit neuer Macht und „frommem Betrug" sich als Schüler der Apostel rühmen. [Gams.]

Waldhauser, Conrad, einer der Vorläufer Husens, wird von den Geschichtschreibern gewöhnlich durch Irrthum Conrad Stiekna oder Stekna genannt. Andreas von Broda schrieb nämlich 1414 an Hus: et ab antiquis temporibus Milicius, Conradus, Sczekna et alii quam plurimi contra clericos praedicaverunt. Man trennte nun die Namen Conrad und Sczekna (Stekna) nicht durch ein Komma, und so entstand die Meinung, der berühmte Vorläufer Husens, Conrad, habe den Zunamen Stekna gehabt. Johann von Stekna aber war ein Cistercienser, der etwas später als Conrad, jedoch in ähnlichem Geiste als Prediger in Böhmen auftrat. Dieß zeigt Palacky, Geschichte von Böhmen, Prag 1845 Bd. III. Abthl. 1. S. 161 u. 182, der überhaupt über diesen Gegenstand das Beste geschrieben. — Conrad Waldhauser nun stammte aus Oestreich und gehörte zu den dort häufigen regulirten Chorherrn des hl. Augustin. Von dem Böhmenkönig, Kaiser Carl IV., der bekanntlich viele Gelehrte in sein Reich zog und auch die Universität Prag gründete, eingeladen, übernahm Conrad 1360 die Predigerstelle an der St. Gallikirche zu Prag. Später erhielt er von Carl die ansehnlichste Pfarrei zu Prag, die an der Teynkirche. — Seine eindringlichen Reden, sagt Palacky, in denen er den Stolz, die Habsucht und Ueppigkeit der Prager schonungslos angriff, hatten bald einen bis dahin unerhörten Erfolg. Nicht nur zogen sie so viel Zuhörer an, daß die Kirche ihre Menge nicht fassen konnte und er meist auf offenem Platze vor derselben zu predigen gezwungen war, sondern sie bewirkten auch die auffallendsten Sinnes- und Sittenänderungen im Volke. Die Prager Frauen legten ihren gewöhnlichen Schmuck, ihre kostbaren Schleier, ihre mit Gold und Perlen besetzten Kleider nach und nach ab und kleideten sich einfach; der Wucher hörte auf und mehrere Sünder dieser Art erboten sich freiwillig, ihre früheren Opfer zu entschädigen; bekannte Buhler, in Prag damals „Hellenbrechte" genannt, vor deren Zudringlichkeiten sittige Bürgerstöchter selbst in den Kirchen nicht sicher gewesen, thaten Buße und gingen in Frömmigkeit und Andacht mit gutem Beispiel voran. — Ein breites Feld zu Strafpredigten boten dem eifrigen Manne auch die Unordnungen unter dem Clerus. Aber wie mancher Andere vor und nach ihm strauchelte auch er auf diesem bedenklichen Boden, und ließ sich zu Schritten und Behauptungen hinreißen, welche nicht bloß übertrieben, sondern theilweise auch unwahr und ungerecht waren. Daß er z. B. die Simonie aller Art geißelte, war recht und gut; daß er es aber öffentlich für gottlose Simonie erklärte, wenn ein Frauenkloster von einem Mädchen bei ihrem Eintritt eine Art Aussteuer oder Mitgabe verlange, war unrichtig und hieß gegen das Bestehende ohne Noth aufregen. Daß er weiter die damals vielfach entarteten Bettelmönche mitunter kräftig mitnahm, wollen wir loben; daß er aber ihre besondere Kleidung und Lebensart für eine Folge ungereimter Fabeln, ihre eigenthümliche Ascese für Heuchelei, für unnütz und verdammlich ausschrie u. dgl. war ungerecht und lieblos. Es war darum kein Wunder, daß auch die Bettelmönche heftig gegen Conrad losfuhren und schon im J. 1364 brachten die Dominicaner die Klage, Conrad habe zwei ketzerische Behauptungen vorgetragen, vor das erzbischöfliche Gericht. Conrad vertheidigte sich dagegen in einer ausführlichen schriftlichen Eingabe und da der Erzbischof Arnest von Pardubic ihn schützte, so erschien an dem angesagten öffentlichen Gerichtstage kein Kläger. Conrad's Keckheit aber wurde dadurch noch mehr gesteigert. Um diese Zeit machte ihm sein früherer Landesherr, Herzog Rudolph von Oestreich freundliche Anträge zur Rückkehr in's Vaterland; doch Conrad erklärte, daß ihn die Dankbarkeit gegen den Kaiser in Böhmen zurückhalte, und kam bald darauf in neue Händel mit den Bettelmönchen. Die Dominicaner traten mit 18, die Augustiner mit 6 Klagartikeln gegen ihn auf, und letztere insbesondere beschuldigten ihn auch der Apostasie, d. h. hier des Abfalls vom

Mönchsstand (weil er Augustiner gewesen). Conrad schrieb dagegen eine umständliche noch ungedruckte Apologie, deren bisweilen sehr derbe Worte, wie schon Palacky sagt, auf den Ton seiner Vorträge überhaupt schließen lassen. Die Mönche, meint er namentlich, seien ihren Vorfahren so unähnlich geworden, daß sie jetzt ihre heiligen Ordensstifter gar nicht mehr erkennen, ja steinigen würden. Nur in einem Puncte hätten sie sich in jüngster Zeit wundersam gebessert, während sie nämlich vorhin in ewigem Hader einander selbst bekämpft, ständen sie jetzt ausgesöhnt und einträchtig alle für einen Mann da — gegen ihn, den gemeinschaftlichen Gegner; mit all dem verstieß übrigens Conrad gegen kein Dogma der Kirche und kann darum nur in so fern, als er heftig und oft ungerecht gegen Clerus und Mönche herfiel, und die öffentliche Stimme gegen sie aufregte, zu den Vorläufern Husens gezählt werden. Schon Hus selbst zählte ihn unter dieselben. Er starb, des weitern unbeirrt, zu Prag am 8. December 1369. Vgl. Palacky a. a. O. Schröckh, Kirchengesch. Thl. 34. S. 566. Jordan, die Vorläufer des Husitismus, Leipzig bei Keil 1846. Zitte, Lebensbeschreibung der drei ausgezeichneten Vorläufer des J. Hus. Prag 1786. [Hefele.]

Waldrade, s. Lothar und Nicolaus I.

Walhalla, s. Paganismus.

Walachei (in kirchlicher Hinsicht). Dieses Land, ein Theil des alten Daciens, bildet gegenwärtig ein Fürstenthum unter türkischer Hoheit, aber zugleich unter russischem Schutze. Nachdem Rußland schon im J. 1774 im Frieden von Kondschuk-Kainadrje sich zum Schutzherrn der griechischen Landeskirche aufgeworfen hatte, mischte es sich immer tiefer in die inneren Angelegenheiten des Fürstenthumes ein, bis es im Frieden zu Adrianopel im J. 1829 das förmliche Protectorat erlangte. Seitdem hat es durch Geld und Gewalt in der Walachei so ziemlich nach Willkür gewaltet, und macht eben jetzt Anstalt, die vollständige Einverleibung derselben in seinen Staatsverband durchzuführen. Für jetzt wird freilich sein Vorhaben nicht vollständig gelingen; ob aber für die Zukunft das russische Joch von der Walachei wird fern gehalten werden können, ist eine Frage, die auch für die katholische Kirche von der größten Wichtigkeit ist. Der Grund, warum eine Vereinigung der Walachei mit Rußland für die katholische Kirche nicht zu wünschen ist, liegt theils überhaupt in dem Verhältnisse der altbyzantinischen Provinzen zur russischen Herrschaft, theils in den geschichtlichen und religiösen Verhältnissen der Walachei selbst. Es darf nämlich nicht außer Acht gelassen werden, daß sich im Laufe der Zeit ein immer klarer hervortretender Gegensatz zwischen dem schismatischen Griechenthum, wie es in Rußland besteht, und zwischen Constantinopel mit seinem alten Patriarchensitze ausgebildet hat. Rußland ist lange seine eigenen Wege gegangen, hat eine Zeit lang zwischen Rom und Constantinopel geschwankt, und hat sich endlich entschieden dem Schisma in die Arme geworfen, nicht, um sich von Constantinopel abhängig zu machen, sondern um das ganze Griechenthum zum Ausbau seiner politisch-religiösen Herrschaft zu gebrauchen. Daß man aber in den Ländern des altbyzantinischen Reiches nicht eben geneigt ist, unbedingt solche Absichten Rußlands zu unterstützen, läßt sich aus der früheren Geschichte Constantinopels schon schließen. Herrschsucht war es, was den Patriarchen von Constantinopel trieb, sich von Rom loszusagen; wie sollte sein Nachfolger jetzt so bereitwillig sich dem Machtworte des Czaren fügen? Zudem nimmt der Patriarch unter der trükischen Herrschaft eine Machtstellung ein, von welcher unter russischem Scepter höchstens ein Schatten übrig bleiben würde. So lange noch die griechische Kirche in der Türkei unter kaum erträglichem Drucke lebte, war sie zwar gewohnt, mit unbedingtem Vertrauen auf den russischen Herrscher als Schutzherrn und künftigen Befreier hinzuschauen; nachdem aber der Druck nachgelassen hat und das Gefühl der eigenen Kraft zurückgekehrt ist, beginnt namentlich der höhere Clerus über die Folgen einer Vereinigung mit Ruß-

land nachzudenken, und der Gegensatz zwischen dem alten historischen Griechenthum und dem modernen Cäsaropapismus der Russen tritt immer stärker hervor. Die Freiwerdung Griechenlands hat in den türkischen Provinzen die Hoffnung rege gemacht, daß eine Befreiung vom türkischen Joche auch ohne Einverleibung in Rußland stattfinden möge, wobei denn natürlich auch das Patriarchat von Constantinopel das Prästigium seiner alten Macht und Herrlichkeit behaupten zu können glaubt. Rußland dagegen dringt mit Gewalt gegen Süden vor, und trachtet danach, die Provinzen des türkischen Reiches entweder sich einzuverleiben, oder doch in kirchlicher Hinsicht sie in völlige Abhängigkeit von sich zu versetzen. Es geht dieses Streben nicht allein aus Eroberungssucht hervor, sondern auch aus dem ganz richtigen Gefühle, daß in einer erstarkenden, unabhängigen griechischen Kirche seinem eigenen religiös-politischen Systeme der allerverderblichste Feind erwachse. Denn mit dem Freiwerden der Kirche des alten griechischen Patriarchates werden auch die alten Ueberlieferungen wieder erwachen, Wissenschaft und freie Forschung werden bei dem zunehmenden Verkehre mit dem Abendlande den Gegensatz zu dem stabilen, kirchlich völlig unfreien Russenthum immer schroffer hervortreten lassen, und dennoch wird Rußland, ohne seiner Confession jede feste Basis zu nehmen, den Gegensatz zu Constantinopel nie zum klaren Bewußtsein seines eigenen Volkes durchdringen lassen dürfen. In einer Verbindung mit Constantinopel also, wohin als auf ihr höchstes Ziel die Wünsche des russischen Volkes gerichtet sind, und wovon doch auch wieder die Lenker des Staates gleichsam instinctmäßig zurückschrecken, liegt der Schlüssel, der vielleicht eine große Zukunft erschließt. Eine Entwicklung freier, griechischer Staaten, die stark genug sind, ihre Unabhängigkeit Rußland gegenüber zu behaupten, kann die Folge haben, daß Rußland sich genöthigt sieht, sein Band mit dem Patriarchate von Constantinopel, damit aber auch mit der ganzen Geschichte des orientalischen Schismas zu lösen. Dann bleibt ihm aber nichts Anderes übrig, als in Rom den verlornen Haltpunct dauernd und sicher wiederzufinden, oder einer inneren Auflösung entgegenzugehen. Jedenfalls liegt es also nach den gegebenen Andeutungen im Interesse der katholischen Kirche, daß die Provinzen der Türkei nicht von Rußland verschlungen werden. Was aber insbesondere die Walachei betrifft, so bildet sie von Norden gleichsam den Schlüssel zu den griechischen Hauptländern jenseits der Donau, zu Bulgarien und Serbien. Von den übrigen Provinzen der Türkei, und von dem östreichischen Kaiserstaate fast ganz umschlossen, hängt das Land nur auf einer sehr mäßigen Strecke im Norden und Nordosten mit der Moldau zusammen, wird aber nirgends unmittelbar von Rußland berührt. Es enthält 1350 □M. mit 2,200,000 Einw. Seine Fruchtbarkeit an Getreide, Wein und Schlachtvieh ist außerordentlich. Für das katholische Oestreich hat die Walachei nicht allein ihrer Lage wegen, sondern auch wegen des daselbst ansässigen Volksstammes eine große politische Wichtigkeit. Denn die daselbst vorherrschenden Romänen breiten sich nicht allein über den größten Theil der Moldau und Bukowina, sondern auch über Siebenbürgen und selbst über einen Theil von Ungarn und des Banates aus. Sie sind Nachkommen der alten Dacier, untermischt mit römischen Colonisten, mit Gothen, Bulgaren und andern slavischen Völkerstämmen. Selbst nennen sie sich Römer, Rumuni. Ungewiß ist es, zu welcher Zeit unter ihnen das Christenthum verbreitet worden ist. Zweifelsohne waren hier unter den römischen Colonisten schon in den ersten drei Jahrhunderten christliche Gemeinden. Auch unter den Westgothen, die früher am linken Donauufer in der heutigen Walachei sich festgesetzt hatten, gab es schon im vierten Jahrhunderte zahlreiche Christen (s. d. A. Ulfila); später ließen sich dieselben zum Theile am rechten Ufer in Bulgarien nieder. Die Bewohner der Walachei theilten vom zehnten und eilften Jahrhundert an das Schicksal der Bulgaren, deren Bekehrung zum Christenthum durch römische Missionäre vollendet worden war. Als es endlich dem durch den byzantinischen Hof

unterstützten Patriarchen von Constantinopel gelang, ganz Bulgarien zum Bereiche seiner Jurisdiction zu ziehen, war die Herrschaft des griechischen Schismas auch in der Walachei entschieden. Im 13. und 14. Jahrhunderte gründeten die Romänen, die nur in den Gebirgen ihre Unabhängigkeit behauptet hatten, die nicht unbedeutenden Reiche der Moldau und Walachei, von denen namentlich ersteres wiederholt mit der katholischen Kirche Verbindungen anknüpfte, weßhalb auch noch heut zu Tage in der Moldau die Anzahl der römischen Katholiken sehr beträglich ist. Endlich im 17. Jahrhunderte unterlag die Walachei der Uebermacht der Türken, die von nun an das Land durch Fürsten, die ganz von ihrer Willkür abhängig waren (Fanarioten), regieren ließen. Seit 1829 hat Rußland das förmliche Protectorat der Fürstenthümer Moldau und Walachei übernommen, und wirkt mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln für die Befestigung des griechischen Schismas, obgleich Rußlands Einfluß im Lande wenig populär ist. Die griechische Kirche hat in der Walachei einen Metropoliten zu Bucharest, und drei Bischöfe zu Rimnick, Buzeo und Argisch. Der eingebornen Katholiken sind etwa 9—10,000 meistens in der kleinen Walachei (sog. Panduren) und an der Siebenbürgischen Grenze. Außerdem aber leben durchschnittlich 40—50,000 Oestreicher im Lande, namentlich zu Bucharest und in den Ortschaften die Donau entlang, unter denen über 30,000 Katholiken sich befinden. Es besteht für die Walachei ein eigenes apostolisches Vicariat, das von dem Bischofe von Nicopolis in Bulgarien verwaltet wird. Die Stammgenossen der Walachen im östreichischen Staate, beinahe zwei Millionen an der Zahl, bekennen sich theils zur katholisch-, theils zur schismatsch-griechischen Kirche. In Siebenbürgen, wo die katholischen oder unirten Walachen oder Romänen etwa 640,000 Seelen stark sind, stehen sie unter dem Bischof von Fogaras. Sie kehrten größten Theils unter Clemens VIII. gegen das Jahr 1596 zur katholischen Einheit zurück. Der Sitz von Fogaras wurde 1721 durch Innocenz XIII. errichtet. Für die unirten Romänen in Ungarn besteht das griechische Bisthum Großwardein, das gegenwärtig 200,000 Diöcesanen umfassen mag. Die geistige Bewegung, welche gegenwärtig unter den Romänen namentlich in Ungarn begonnen hat, verdient die sorgfältigste Beachtung. Es finden seit einiger Zeit sog. Massenübertritte zur Union statt. Man hat zwar behauptet, dieselben hätten nur einen politischen Grund. Die Nationalfeindschaft zwischen den Romänen und schismatischen Serbiern, die im Banate in vielfache nahe Berührung mit einander kommen, treibe, so sagt man, die Ersteren blindlings zur Vereinigung mit der katholischen Kirche. Indeß ist ein so äußerlicher Grund nicht hinreichend, diese Strömung der Geister zu erklären. Sicher ist, daß die Verhandlungen zwischen dem apostolischen Stuhle und der kaiserlichen Regierung wegen Errichtung einiger neuen Bisthümer und eines Metropolitansitzes ihrem Abschlusse nahe sind. Die Vermehrung der bischöflichen Sitze wird bedeutend zur Verbreitung der Union beitragen. Will aber Oestreich die Union dauernd befestigen, und eine geistige Anziehungskraft auf die Romänen in der Moldau und Walachei ausüben, so müßte es auch eine Universität, etwa in Großwardein, gründen, die eigens den Beruf und die Aufgabe hat, die gelehrten Studien, namentlich Theologie, Geschichte und Philosophie unter den unirten Romänen zu fördern, und eine tüchtige Literatur auf echt katholischer und wissenschaftlicher Basis zu gründen. Geschieht dieses nicht, so bleibt die Union immer nur ein mehr äußerliches Werk, und das mühsam geknüpfte Band kann sich bei einer Veränderung der äußeren politischen Lage unschwer wieder lösen. Ausgemacht ist es, daß die Unwissenheit des Clerus bei den Getrennten die festeste Schutzmauer des Schismas bildet. [Eduard Michelis.]

Wallenstein, s. dreißigjähriger Krieg.

Wallfahren, eine Wallfahrt machen, ist das Besuchen auswärtiger, entfernter heiliger Orte des Gebetes, der Andacht und Erbauung wegen. Der

Mensch fühlt ein natürliches Verlangen in sich, jene Orte zu sehen, an welche sich Erinnerungen an Vorgänge knüpfen, die mit seinem zeitlichen oder ewigen Wohle in inniger Beziehung stehen; und wenn er solche Orte in der Ferne aufsucht und an denselben verweilt, so werden in ihm durch die Macht der sinnlichen Anschauung jene Erinnerungen zu der höchsten Lebhaftigkeit gesteigert, werden die Gefühle der Dankbarkeit für Wohlthaten, der Bewunderung hoher Tugenden, überhaupt jene Gesinnungen und Empfindungen, die jenen Vorgängen entsprechen, mächtig geweckt. Daher finden sich denn auch in der Geschichte aller Religionen Pilgerungen zu heiligen Orten, bei heidnischen Völkern, bei den Juden und Mohammedanern, finden sich in der christlichen Kirche seit der Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel; und erscheint uns auch das Pilgern unter den Heiden mit falschen Ansichten von dem Wesen und Wirken der Gottheit verbunden, und waren bei Juden und Mohammedanern wegen nationaler Zwecke bestimmte Orte ausschließlich als das Ziel solcher Pilgerungen bezeichnet, und eben wegen religiös-nationaler Zwecke auch zur Pflicht gemacht; so kann dieses nicht hindern, in jener Allgemeinheit des Wallfahrens bei allen Völkern und in allen Religionen eine Hindeutung darauf zu finden, daß der tiefere Grund des Wallfahrens in einem allen Völkern Gemeinsamen, d. i. in der Natur des menschlichen Herzens gesucht werden müsse. Das Wallfahren in der christlichen Kirche verhält sich aber zu dem Wallfahren bei Heiden, Juden und Mohammedanern, wie sich die christliche Offenbarungslehre selber über die Verehrung Gottes zu der Ansicht der Heiden, der Lehre der Juden und jener der Mohammedaner über dieselbe verhält; die christliche Offenbarung hat das ausgeschieden, womit Vielgötterei und Naturanbetung den allgemeinen Glauben aller Völker von dem Dasein eines höchsten Wesens und dessen Verehrung verfälscht hatten; sie hat abgeworfen, was die providentielle Führung des jüdischen Volkes für eine bestimmte Zeit National-eigenthümliches und Beschränkendes derselben beigegeben hatte; hat das Falsche, das Temporäre und das Nationale ausgeschieden und abgestreift, und so die Verehrung Gottes rein in der Wahrheit, für alle Zeiten und alle Nationen hingestellt. Nicht anders ist es mit dem Wallfahren in der christlichen Kirche, weil dasselbe ja eine Art der Gottesverehrung, Ausdruck derselben ist: was Irrthümliches in heidnischer Denkweise ihm beigegeben, was Nationales, Beschränkendes ihm im Judenthum eigen gewesen, das hat die christliche Kirche ausgeschieden, was Wahres ihm zu Grunde gelegen, das hat sie beibehalten und in seiner Reinheit hingestellt. Die christliche Kirche weiß und lehrt, daß Gott ein Geist und überall gegenwärtig und uns gleich nahe ist, und daß wir ihn also auch überall finden, zu ihm beten und von ihm erhört werden können. Aber sie weiß auch wohl, daß der Mensch kein (purer) Geist und daß er als Geist- und Naturwesen, auch auf höchster Stufe geistiger Bildung, abhängig bleibt von den Einwirkungen und Einflüssen der ganzen Sinnenwelt; und daß daher, wenn auch Gott dem Menschen überall gleich nahe ist, es dennoch Orte geben kann, wo der Mensch Gott näher tritt, zwar nicht körperlich, räumlich näher, sondern geistig, indem nämlich der Geist des Menschen, in seiner Abhängigkeit von den Einwirkungen der Sinnenwelt, an einem Orte mehr als an einem andern in eine erhöhte religiöse Stimmung versetzt wird, vermittels derer er betend, dankend, bittend, büßend und Vorsätze fassend in eine übergewöhnlich innige und fruchtreiche Vereinigung mit Gott treten kann. Die ältesten Wallfahrten in der christlichen Kirche sind jene zu den heiligen Orten in Palästina, vereinzelt bereits im zweiten Jahrhunderte vorkommend, sehr häufig aber, seit Constantin der Große den Verfolgungen der Christen ein Ende gemacht, ihnen Religionsfreiheit gegeben und gemeinschaftlich mit seiner Mutter, der hl. Helena, das hl. Grab des Erlösers, die Geburtsstätte zu Bethlehem und andere heilige Orte mit Kirchen und Bethäusern hatte ausschmücken lassen. Der hl. Hieronymus bezeugt (Epist. 44 alias 17), daß eine lange Reihe gelehrter und

heiliger Männer seit der Himmelfahrt des Herrn der Andacht wegen zu den heiligen Orten in Palästina gewallfahrt seien, um Christum an jenen Orten anzubeten, wo zuerst das Evangelium vom Kreuze herab erglänzt habe; Theodoret erzählt in Lebensbeschreibungen heiliger Männer, daß sie zu den heiligen Orten gepilgert, nicht, als sei Gott im Raume beschlossen oder an besondern Orten nur gegenwärtig, „sondern weil die, welche mit heißer Liebe erfüllt sind, nicht allein nach Jenen verlangen, die sie lieben, sondern sich auch freuen an jenen Orten, wo dieselben gewandelt sind und Umgang gepflogen haben.“ Diese Pilgerungen nach dem hl. Lande wurden immer häufiger, je weiter das Christenthum ausgebreitet wurde; denn zugleich mit dem Evangelium ging das Verlangen und die Sehnsucht nach jenen Orten in die Herzen der Menschen und Völker über, an denen der Menschgewordene Sohn Gottes gewandelt, lehrend, Wunder wirkend, leidend und sterbend die Erlösung des Menschengeschlechtes vollbracht hatte. Eine Folge dieses so allgemeinen Wallfahrens der Christen nach dem h. Lande war es, daß, nachdem Palästina im siebenten Jahrhunderte durch die Araber erobert und den Christen entrissen worden war, Carl der Große durch einen Vertrag mit Harun al Raschid den christlichen Pilgern Schutz und Sicherheit ermittelte, und dann durch Gründung eines lateinischen Klosters zu Jerusalem für die geistigen und leiblichen Bedürfnisse derselben Vorsorge getroffen wurde. Dieser in dem kindlich religiösen Mittelalter immer mächtiger werdende Drang der christlichen Völker nach dem hl. Lande, die schmachvolle Sclaverei der dortigen Christen unter dem grausamen Fanatismus der Saracenen und der empörende Anblick der Entweihung der heiligen Orte durch dieselben hat dann zu Ende des eilften Jahrhunderts das ganze christliche Abendland aufgeregt, daß seine Völker sich mit einer in der ganzen Weltgeschichte nie gesehenen Begeisterung erhoben haben, um in bewaffneten Pilgerzügen die christlichen Brüder zu befreien, die heiligen Orte von dem Frevel zu reinigen, die Ungläubigen aus dem Heiligthum zu vertreiben, und für alle Christen die Freiheit und Sicherheit zu erkämpfen, das Opfer der Liebe und des Dankes aus überströmendem Herzen darzubringen an jenen Stätten, wo der Erlöser sich das ganze Menschengeschlecht zu ewiger Liebe und zu unabläßigem Danke verpflichtet hat (s. d. A. Kreuzzüge). Wie die Ehrfurcht gegen das hl. Land überhaupt und die wunderbaren Offenbarungen Gottes, deren Schauplatz dasselbe gewesen, dann aber besonders der lebendige Glaube an den Erlöser, die Liebe und Dankbarkeit gegen ihn, die Beweggründe hergegeben haben zu den Wallfahrten in das hl. Land, so war es die große Verehrung gegen die auserwählten Werkzeuge, in denen sich in Wort und That die Gnade Gottes mächtig erwiesen hatte, welche die Gläubigen der Andacht und Erbauung wegen zu den Gräbern und Reliquien der Heiligen, der Apostel, der Martyrer und Bekenner geführt hat, und sind daher auch die Wallfahrten zu den Grabkirchen und Reliquien der Heiligen in der christlichen Kirche so alt als die Verehrung der Heiligen selbst, als der Glaube an die Gemeinschaft der Heiligen, wovon sie ein natürlicher Ausdruck sind. Ausdrückliche Zeugnisse von solchen Wallfahrten begegnen uns schon zu Ende des dritten Jahrhunderts; zahlreich werden dieselben schon im vierten und werden noch häufiger in den folgenden Jahrhunderten. An Alter und Berühmtheit steht hier oben an das Wallfahren zu den Gräbern der Apostel Petrus und Paulus zu Rom, indem hier der Glanz der alten Weltbeherrscherin, der Primat des Apostels Petrus und die Größe des hl. Paulus und endlich die Stellung, welche Rom in dem äußern Organismus der Kirche nach göttlicher Fügung einnahm, zusammentrafen, um Christen aus dem ganzen römischen Reiche und später aus der ganzen Christenheit anzuziehen. Rom bildete daher auch hierin den religiösen Mittelpunct der ganzen Christenheit, trug das Gepräge der Universalität; daneben hatten Reiche und Provinzen noch ihre besonderen heiligen Orte, zu denen Wallfahrten gemacht wurden. So war es zu Seleucia das Grab der

hl. Thekla, der ersten Martyrin, in Africa die Gebeine des hl. Stephanus zu Hippo, in Cappadocien die 40 Martyrer, gefeiert von Basilius d. Gr., in Campanien das Grab des hl. Felix zu Nola, in Gallien das Grab des hl. Martin zu Tours. In Ländern, wo später erst das Christenthum gegründet worden, waren es häufig die Gräber und Kirchen der ersten Glaubensboten eines Landes, wie das des hl. Adelbert zu Gnesen, wohin Kaiser Otto III. gepilgert, das des hl. Willibrord zu Echternach; oder es war das Grab eines Bischofs, der sich überhaupt große Verdienste um ein Land, ein Reich erworben hatte, wie das des Thomas Becket zu Canterbury in England, welcher der Kirche dieses Reiches die Freiheit mit seinem Leben erkauft hatte. Solchen Wallfahrten zu den Gräbern der Martyrer sprechen die Kirchenväter an unzähligen Stellen Lob, wenn sie hervorheben, daß die Orte, wo jene ihr Leben für Christum hingeopfert haben und jetzt ihre Gebeine aufbewahrt werden, besonders geeignet seien, Andacht zu wecken, zur Liebe Gottes und zur Nachahmung der Martyrer anzuspornen, durch die lebendige Erinnerung nämlich, in welcher diese Orte nach psychologischen Gesetzen die Worte und Thaten der Martyrer den Gläubigen vorführen. Was ferner noch die Wallfahrten zu den Reliquien der Martyrer begünstigte und steigerte, das waren die Wunder, welche nach dem Zeugnisse der Kirchenväter an den Gräbern derselben häufig geschehen sind. Solche Wunder bezeugt der hl. Paulinus von Nola in seinen Hymnen auf den hl. Felix, der hl. Hieronymus beruft sich auf Wunder in den Basiliken der Martyrer (Advers. Vigil.), der hl. Ambrosius war Zeuge der Heilung eines Blinden durch die Reliquien der hl. Gervasius und Protasius (Epist. 22), der hl. Hilarius (contra Constant.), der hl. Chrysostomus (de s. Babyla), der hl. Gregor von Nazianz (Orat. 4) und der hl. Augustin (De civit. Dei libr. XXII. c. 8) geben ähnliche Zeugnisse. Diese Wunder waren augenscheinliche Bezeugungen des göttlichen Wohlgefallens an dem Wandel der Heiligen, an der Verehrung, welche die Gläubigen denselben und ihren Reliquien erwiesen, waren eine Verherrlichung der Heiligen, zu deren Nachahmung, zu ihrer Verehrung und Anrufung ihrer Fürbitte aufmunternd, darum auch mittelbar eine Gutheißung des Vertrauens der Gläubigen zu ihnen, wie der Wallfahrten zu ihren Gräbern. Unter den Heiligen aber ragt durch Auserwählung und Würde über alle die seligste Jungfrau als Königin hervor, und wie ihre Verehrung überhaupt ausgezeichnet ist in der Kirche, so auch sind am häufigsten und allgemeinsten die Wallfahrten zu Marienkirchen, zu Marienbildern in denselben, wo unzählige Gläubige wunderbare Erhörung ihres Gebetes gefunden haben (s. d. A. Gnadenorte, Gnadenbilder). Fast jedes Land, jede Provinz hat einen oder den andern solchen Gnadenort, wo unläugbare Wunder auf die Fürbitte der Mutter der Barmherzigkeit geschehen sind, und wohin Gläubige aus allen Ständen seit Jahrhunderten wallfahren. So ist es in Spanien Monserrat, wohin Könige, Herzoge, Ritter pilgerten; in Italien ist es das weit berühmte Loretto, in der Schweiz Einsiedeln, berühmt seit Kaiser Otto I., in Steiermark Maria Zell, in Bayern Oetting, im Trierischen Eberhards-Clausen. Es mag sein, daß hier und dort bei Wallfahrten Uebelstände und Mißbräuche vorgekommen sind und noch vorkommen; das kann aber unmöglich berechtigen, ein geringschätziges Urtheil über das Wallfahren auszusprechen oder diese Art der Gottesverehrung abschaffen zu wollen. Denn was in der Welt ist nicht schon mißbraucht worden? Es muß auch hier die Regel gelten: maneat usus, tollatur abusus. Fragen wir nach den Gegnern des Wallfahrens, so finden wir dieselben auf Seite der Häretiker zu verschiedenen Zeiten; solche Gegner waren die Eunomianer, Vigilantius, Claudius von Turin; später die Petrobrusianer, Katharer und Waldenser, die Wiclefiten, Husiten, Lutheraner, Calvinisten, endlich Rationalisten und Indifferentisten zu allen Zeiten. Da nämlich das Wallfahren aus der **Verehrung** der seligsten Jungfrau und der Heiligen hervorgeht, da dasselbe

ein über den engen Gesichtskreis der Pfarrgemeinde erhöhter und gesteigerter lebendiger Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen, da es ferner, weil alle der seligsten Jungfrau und den Heiligen erwiesene Ehre Gott dem Herrn selbst gilt, ein verstärkter Ausdruck und ein in der Wirksamkeit gesteigertes Mittel der öffentlichen Gottesverehrung überhaupt ist, endlich, weil es mit Mühe, Anstrengung, Aufopferung materieller Güter, Zeit und leiblicher Kräfte verbunden ist, aus religiöser Absicht unternommen, als ein gutes Werk und als verdienstlich angesehen wird in der Kirche; so mußten alle Häretiker, welche die Verehrung der Heiligen verwarfen, oder, in falschem Spiritualismus befangen, Gegner der gemeinschaftlichen, öffentlichen, an bestimmte Orte gebundenen Gottesverehrung waren, oder endlich die guten Werke läugneten, consequent auch das Wallfahren tadeln und verwerfen, wie die genannten Häretiker wirklich gethan haben. Dagegen finden wir im Verlaufe der ganzen Kirchengeschichte, daß die frömmsten, gelehrtesten und heiligsten Männer das Wallfahren als eine sehr nützliche Form der Gottesverehrung, der Verehrung der Heiligen und der Bußübung angepriesen und vertheidigt, daß viele derselben Wallfahrten an heilige Orte gemacht haben; wir finden, daß die Kirche auf Synoden wohl Mißbräuche dabei gerügt, den Gebrauch selbst aber als ein frommes Werk in Schutz genommen, daß sie Wallfahrten als Bußwerke auferlegt und oft Ablässe damit verbunden hat. Aegidius Carlerius hat auf der Synode zu Basel das Wallfahren gegen die Husiten im Namen der Synode in Schutz genommen, indem er nachwies, daß die Gläubigen aus acht Ursachen Wallfahrten machten: um Nachahmung der Heiligen zu wecken, um die Andacht zu erhöhen, um der Verdienste der Heiligen theilhaft und durch ihre Fürbitte unterstützt zu werden, um des Gebetes zu Gott länger eingedenk zu sein, um die Heiligen für ihre Kämpfe zu ehren, um in Gegenwart der Heiligen und vor der ganzen Kirche desto heller in christlichem Glaubensbekenntnisse zu erglänzen, endlich um der Kirche zu gehorchen, wie sie zur Bußübung eine Wallfahrt auferlegt habe. Fassen wir aber das ganze Verhalten der Kirche gegen das Wallfahren zu allen Zeiten kurz zusammen, so ist es dieses: Die Kirche erlaubt, billigt das Wallfahren, erklärt es für nützlich, schätzt und hält es aufrecht gegen seine Gegner, belohnt dasselbe, legt es als Buß- und Genugthuungswerk auf, sucht Mißbräuche, abergläubische Ansichten davon fern zu halten und gibt Anleitung zu rechtem Wallfahren. Conc. Trid. Sess. XXV. de venerat. SS. et imag. Conc. Mogunt. 1547. can. 44. Concil. Mediol. IV. (Jahr 1576.) Concil. Burdegal. (1584.) (Man sehe die Schrift: Das Wallfahren in der katholischen Kirche, historisch-kritisch dargestellt von J. Marx. Trier 1842 bei Lintz.) [Marx.]

Wallfahrt der Mohammedaner. Der Stifter des Islam fand in der Religion, welche ihm die meisten Ideen lieh, nämlich der jüdischen, die Pflicht und die Gewohnheit vor, Pilgerfahrt zu machen, und zwar nach Jerusalem. Die bekannte visionäre Himmelfahrt Mohammeds, bei welcher Jerusalem berührt wurde, bestätigte diese Stadt in der Würde eines vorzüglichen Wallfahrtsortes. Wirklich war zuerst dorthin die Kiblah gerichtet (s. d. A. Caaba). Später trat Mecca an die Stelle Jerusalems, es kam auch Medinah mit Kuba (قُبَا Kazwini, II. S. 68. Weil, Mohammed S. 267. Ritter, XIII. S. 170) und in untergeordneter Stellung eine unzählbare Menge kleinerer Wallfahrtsorte in allen Ländern hinzu. Doch wie sehr auch in späterer Zeit die bewallfahrteten Meschhed (مَشْهَد) und Weligräber sich mehrten, immer blieb Mecca mit seiner Caaba derjenige Wallfahrtsort, dessen Besuch von Anfang an bis jetzt als eine der ersten Religionspflichten galt und gilt. Das Wesentliche darüber ist folgendes. Die Meccawallfahrt ist Pflicht für erwachsene Muslimen, welche mit Verstand, Gesundheit

und soviel Vermögen begabt sind, daß sie die Reisekosten für sich und ein Kameel bestreiten können, ohne ihre Familie zu beeinträchtigen. Frauen dürfen nur mit einem gehörigen Begleiter (محرم) die heilige Reise machen. Dem Antritt der Reise geht eine Vorbereitung voran, welche in Waschungen und Gebeten besteht. Die letzteren erwecken eine gute Meinung. Auf der Reise muß eine gewisse Bußstrenge *) beobachtet werden; namentlich in Hinsicht auf die Kleidung. In der Nähe von Mecca muß der Ihram angelegt werden, dieses eigentliche Pilgerkleid besteht aus zwei Bahnen Linnen-, Wollen- oder Baumwollenzeug, die so um Lenden und Schultern geschlagen werden, daß der rechte Arm nackt bleibt. Von der Anlegung dieses ärmlichen Kleides an bleibt der Kopf unbedeckt und darf nicht eher geschoren werden, bis der Ihram abgelegt wird. Der Ihram der Frauen ist mit einer Verhüllung verbunden, welche die ganze Gestalt bedeckt. Obwohl man Sandalen und einen Sonnenschirm brauchen darf, ist doch die Reise im Ihram sehr angreifend. Auf der ganzen Reise soll der Pilger sich des Zankes, der Jagd und des ehlichen Umganges enthalten und oft die Worte wiederholen اللهم لبّيك „O Gott! zu dir," nämlich möchte ich ziehen. Die Andachtsübungen in Mecca und der Umgegend sind mannigfach und ziemlich complicirt; sie lassen sich in folgender Ordnung überschauen. 1) Beim Eintritte in Mecca wird unmittelbar die Caaba besucht. Sobald man sie erblickt, ruft man Allah akbar (Gott ist groß) und la ilaha illa allah (Es ist kein Gott, außer Allah). Ist man unter verschiedenen Gebeten vor dem schwarzen Steine angekommen, so wird dieser mit der rechten Hand berührt, oder geküßt. Es folgt 2) ein mehrmaliger Umgang um die Caaba, bei welchem der schwarze Stein jedesmal geküßt wird, wenn der Pilger an ihm vorüberkommt. Natürlich muß sich im Gedränge die schwarze Felsenreliquie oft mit dem Handkuße begnügen. Dieser Umgang, für welchen bestimmte Gebete gewöhnlich sind **), heißt (طواف القدوم) Circuitus adventus, zum Unterschiede von andern Umgängen, welche später folgen. Es gibt kaum einen Theil der meccanischen Andachtsübungen, der mehr gefeiert wäre, als der Umgang. 3) Es folgt der Gang zwischen den Bergen Safa und Marwa, wovon der Koran (II. 160. Mar.) sagt: „Porro (duo montes Meccae) Sapha et Merva sunt ex monimentis, sacris Dei. Qui ergo peregrinatus fuerit ad domum vel visitaverit (eam), non (erit) piaculum super eum, si circumgyret utrumque. Gegenwärtig ist die Umgebung der Caaba so stark verbaut, daß man in den als Safa (صفا) und Marwa (مروة) bezeichneten Puncten nur mit Schwierigkeit Hügel, geschweige denn Berge entdeckt. Der Gang dahin heißt übrigens Sajon سعي. 4) Unfern der Caaba ist der Brunnen Zemzem (زمزم), über welchen es viele Sagen gibt, unter andern auch die, daß er mit der Wüstenquelle der Hagar eins sei. Der Pilger, der aus ihm trinkt, erwartet besondere Heilwirkungen. „Das Wasser des Brunnens Zemzem und das Feuer der Hölle vertragen sich nicht."

---

*) Die ersten zehn Tage des Dsul-hidsche und namentlich der zehnte (عاشورا) werden gerne durch Fasten geheiligt. Nach Schirat-ul-islâm halten an diesem Tage auch die wilden Thiere einen Fasttag.

**) Auch der bloße Umgang ist verdienstlich: الطواف بالبيت وان كان ليس صلاة فهو مثل الصلاة ذات الركوع والسجود والاحكام. Tarich M. f. 91.

Tarich M. f. 145 a *). Nun ruht der Pilger und erquickt sich nachdem er seine gewöhnlichen Kleider wieder genommen hat. Doch dauert die Ruhe in der Regel nur kurz, denn es folgt 5) der Gang zum Thale Mina und dem Berge Arafat, welcher etwa sechs Stunden östlich von Mecca liegt. Schon Mohammed machte hieher seine Wallfahrt kurz vor seinem Tode. „Am achten (des Monats Dsul-hidsche) begab sich Mohammed an der Spitze sämmtlicher Pilger in das Thal Mina und brachte den ganzen Tag und die Nacht daselbst zu. Am neunten ritt er, nach dem Morgengebete . . . nach dem . . . Berge Arafa, wo man ihm vorher schon ein Zelt aufgeschlagen hatte. Hier hielt er auf seinem Kameele eine Predigt, in welcher er zuerst den Gläubigen einige auf die Pilgerfahrt bezüglichen Gebote einschärfte." (Weil, Mohammed S. 294.) . . . . „Am folgenden Morgen ritt er auf einem Kameele mit Abbas, gleich nach dem Frühgebete, wieder nach dem Thale Mina; alle erwachsenen Pilger männlichen Geschlechtes folgten ihm . . . Im Thale Mina . . . . ließ er sich von Abd Allah Ibn Abbas sieben Steinchen aufheben, warf sie mit den Worten: „Gott ist groß" hinter sich und befahl allen Pilgern das Gleiche zu thun . . . „In Mina schlachtete er mit eigener Hand die 63 Kameele, die er von Medina mitgebracht, soviel als er Lebensjahre zählte und befahl Ali dasselbe zu thun mit den 37, die er aus Jemen mitgeführt. Er ließ dann von jedem ein Stückchen abschneiden und zusammen in einem Topfe für sich und die Seinigen kochen, das Uebrige aber unter die Armen vertheilen. Nach der Mahlzeit ließ er sich von Mi'mar sein Haupthaar scheeren . . . ritt nach Mecca zurück . . . machte abermals sieben Umkreise um den Tempel . . . trank ein wenig von dem Brunnen Zemzem . . . und kehrte wieder ohne abzusteigen nach Mina zurück." u. s. w. Diese Pilgerandacht Mohammeds selbst ist für alle Muslimen in Beziehung auf den Besuch am Arafat zur Norm geworden. Drei Dinge sind bei diesem Zuge an den Arafat wesentlich: das Anhören eines Vortrages, das Hineilen über die Stelle, an welcher der Satan gesteinigt wird und endlich das Opfer (الأضحية). Ueber letzteres sagt Schirât-ul-islâm, es müsse nicht bloß materiell gebracht werden, indem man ein Thier schlachte, sondern es gehöre auch die Intention dazu, damit ebenso eine Stellvertretung für seine eigene Seele (فدآ نفسه) zu bringen, wie der Widder beim Opfer Abrahams ein ἀντίλυτρον Ismaels (sic) gewesen sei. Bei dem Weihegebete, welches diese Intention ausdrückt, wird der Name des Opfernden wie seines Vaters ausdrücklich genannt. (أَللّٰهُمَّ تَقَبَّلْ مِن فلان بن فلان) Der Opfernde genießt von jedem Opfer etwas — mit seiner Familie — das Uebrige wird verschenkt. — Der eigentliche Opfertag ist der zehnte des Monats Dsul-hidsche. Die Tradition (z. B. im Tarich Macca Cod. Rehm 85. f. 85) knüpft die Beobachtung dieses Tages für das Schlachten der Thiere daran, daß Adams Schuld gerade an diesem Tage sei verziehen worden. — Es muß bemerkt werden, daß das Pilgeropfer nur im Monat Dsul-hidsche gebracht wird, und daß nur die mit diesem Opfer verbundene Wallfahrt im Dsul-hidsche als eigentliche, das Gesetz erfüllende Pilgerreise (حِجَّة) betrachtet wird; der fromme Besuch der Caaba zu einer andern Zeit, oder ohne Opfer ist omrah (عُمْرة) **). — Das Eine wie das Andere ist, wie man leicht

*) Das Herz Mohammeds wurde mit Zemzemwasser — von Engeln — gewaschen, daß er gestärkt würde, das Reich der Himmel, der Erde, des Paradieses und der Hölle zu schauen. Das. f. 146. a.

**) So unterscheidet z. B. tarich Makkah الحج und العمرة Der Besuch, welchen

sieht, mit großen Kosten und erschöpfender Körperanstrengung verbunden. Um zur Erfüllung der schwierigen Pflicht anzutreiben, legte die Sunnah auf das Ganze der Wallfahrt, wie auf einzelne Momente die Verheißung von besondern himmlischen Gnaden, welche im tarich Maccah (Cod. Rehm 85.) ausführlich aufgezählt sind. Da heißt es z. B. f. 30. a.: „Wer nach Mecca wallfahrtet, kehrt engelrein zurück, wie er aus dem Mutterschooße kam." f. 20. b.: „Wer gläubig seinen Blick zur Caaba wendet, dessen Sünden verfliegen, wie die Blätter eines Baumes verweht werden." Man kann nicht bloß für sich selbst durch die Wallfahrt Verdienste sammeln, sondern auch für Andere, namentlich für Abgestorbene. Wer die Pilgerfahrt für einen Hingeschiedenen verrichtet, erwirkt für ihn einen, für sich aber siebenfachen Lohn (f. 41. b.). — Wer am ersten Tage des Dsul-hidsche fastet, dem verzeiht Gott jede Schuld (f. 84. b.). Wer am dritten fastet, dem erhört Gott jede Bitte. Wenn am zehnten der erste Blutstropfen des Opfers fällt, vergibt Gott die Sünden des Opfernden und seiner Familie. Wer einen Gläubigen an diesem Tage speist, dem wiegt dieses Verdienst auf der Wage des Gerichtes bei der Auferstehung schwerer, als ein Berg (Das.). Aelter und mächtiger als diese Anziehungsmittel war der Umstand, daß Mecca eben die Wiege des Islam ist. Die Stärke dieses Reizes wurde dadurch erhöht, daß der Pilger dort bei jedem Schritte die Fußstapfen Abrahams und Ismaels zu berühren glaubte. Gebildete Muslimen mußte es im Mittelalter darum mächtig in die Metropole des Koreischitenlandes ziehen, weil sich da die gelehrtesten Zeitgenossen aus weiter Ferne begegneten, besprachen und geistig bereicherten. So wetteiferten bei einer Wallfahrt, die Koscheiri dorthin machte, die Koryphäen verschiedener Zweige der Koran- und Gesetzeskunde in gelehrten Vorträgen. Mecca besaß reiche und viele Schulen, Stiftungen und Collegien. Nicht zu übersehen ist, daß die Caaba und ihr Gebiet als ein unverletzliches Asyl galt und gilt. Der Freimuth, welcher anderwärts nicht oft sich offen zeigen durfte, machte sich in Mecca nicht selten auf sehr auffallende Weise Luft. Wenn bei dem Umgang (طواف) der Fürst ganz so, wie der gemeine Mann in den ärmlichen Ihram gehüllt an den heiligen Denkmälern vorüberschritt, klang eine lang ausstudirte Satyre, oder ein natürlicher Ausbruch des verhaltenen Unmuthes in sein Ohr. — In neuerer Zeit ist Mecca sehr herabgekommen und mit ihm auch das Pilgerwesen. Gelehrte und angesehene Muslimen überlassen gerne die Wallfahrtspflicht den Aermern und diese bewegen sich vielfältig auf der Bahn jener rohen, abergläubischen Vorstellungen, die seit dem 13. Jahrhunderte durch die Magenbi's und Mongolen immer mehr sich geltend gemacht haben. Dieß wird besonders durch die Art anschaulich, wie die großen Pilgerkarawanen von Norden und Westen, Damascus und Kairo, signalisirt sind. Ein reichgeschmücktes Kameel trägt ein prächtig decorirtes, pyramidenartiges Zeltchen auf dem Rücken, womit es dem ganzen Zuge als Mittelpunct dient. Die Beherrscher der betreffenden Länder betrachten es als Ehrensache, das Paradekameel so reich wie möglich auszustatten. Nun besteht aber der Kern der weithin sichtbaren Pyramide aus nichts als Formularien von magischen Formeln. Wie die einzelnen Pilger mit Amuletten behängt sind, so trägt dieses Kameel für die ganze Reisegesellschaft das Amulett. Es heißt daher auch das Mahmel-Cameel (المَحْمِل) *). Dieses Mahmel-Cameel ist öfters abgebildet, von der Reisebeschreibung des Lucas an bis auf M. d'Ohsson. — Das neuere Pilgerwesen hat am getreuesten Burkhardt und Ali-Bey geschildert. Vgl. die treffliche Zusammen-

---

die Meccaner herkömmlicher Weise in der Nacht des 27. Redscheb machen, heißt 'omrah. Das. P. 124. a.

*) Es sind damit auch Teppiche verbunden, welche zur Caaba gesendet werden.

stellung bei Ritter, Erdkunde von Asien XIII. S. 69 ff. — Die ältern gesetzlichen Bestimmungen bei Maraccio, prodrom. IV. — An den Wallfahrtsorten zweiter Classe sind besondere Regeln zu beobachten, die dem Pilger durch eigene Führer an die Hand gegeben werden. Von den mohammedanischen Pilgergebräuchen zu Jerusalem hat uns Ali-Bey ein sehr lebhaftes Bild entworfen. [Haneberg.]

Wallfahrtsorte, die berühmtesten, s. Compostella und Gnadenbilder.

Wallfahrtspredigten, als Casualreden, sind nicht Vorträge, wie sie die an einem Gnadenorte angestellten Priester vermöge ihres Amtes und ihrer Anstellung zu halten haben, sondern solche Anreden, wodurch die Seelsorger ihre Gemeindeglieder, wenn sie eine Wallfahrt nach einem Gnadenorte unternehmen, an die Bedeutung und den Nutzen derselben erinnern. Wenn einzelne Personen, oder Familien, oder auch Privatgesellschaften, obgleich sie auch aus mehreren Personen bestehen, für sich privat eine solche Reise unternehmen wollen, so kann und soll der Seelsorger sie auch privat zu belehren suchen, wenn er dieß für nothwendig oder zweckmäßig hält; eine Predigt kann er nicht halten; allein wenn die Procession eine öffentliche ist, wenn sie entweder durch Herkommen, oder vermöge einer Aufforderung oder Erlaubniß der betreffenden Vorgesetzten unternommen, ja sogar von Geistlichen begleitet wird, oder diese sich an die Spitze stellen wie z. B. bei der Wallfahrt zu den Heiligthümern in Trier, oder von Wien nach Mariazell, da fordert es der Zweck und die Heiligkeit dieser Handlung, daß die Seelsorger durch zweckmäßige Predigten die Absicht und die Wichtigkeit solcher Bittgänge darstellen, um Mißbräuchen vorzubeugen und die unternommene Handlung auch fruchtbringend zu machen. Bei diesen Veranlassungen sind nun wenigstens zwei Predigten zu halten; eine beim Beginne der Reise, die zweite nach der Rückkehr; übrigens ist es auch manchmal Sitte, auch während der Reise, wenn sie mehrere Tage dauert, an den Aufenthalts- oder Raststationen ebenfalls zu predigen. Ihr Zweck ist die Beförderung des Nutzens und des Einflusses, welchen diese Wallfahrten auf das Seelenwohl der Gläubigen haben können; daher die Belehrung und bei der Schlußpredigt die Erregung des entsprechenden Gefühles und der Vorsätze. Ihr Inhalt kann daher sein entweder die Bedeutung und der Zweck einer solchen Reise, oder die Absicht der Kirche bei der Billigung solcher Wallfahrten, oder die Bedingungen, unter denen diese nützlich sein können, oder die Gnaden, welche dabei geboten werden, wenn ein Ablaß damit verbunden ist; oder es werde die Wallfahrt als Tugendmittel dargelegt, oder wenn der Gegenstand der Verehrung eine hl. Reliquie ist, das Wesen der Verehrung derselben, oder das Leben und Wirken dessen, an den die Reliquie erinnert, oder wenn der Gegenstand ein Bild oder eine Statue ist, die Tugenden dieses Heiligen, oder der Schutz und die Fürbitte, die wir von ihm zu hoffen haben, z. B. von der seligen Jungfrau und Mutter Gottes u. s. w. in's Licht gesetzt. — Die Schlußpredigt soll Dank gegen Gott, oder eine Recapitulation der empfangenen Gnaden, oder die Bedingungen eines gottseligen Lebens mit Bezug auf die Wallfahrt, oder die Aufforderung zu einem gottgefälligen Leben enthalten u. s. w. Zur Erläuterung des gewählten Thema dient nun alles, was die Offenbarung, die Tradition, das Leben der Heiligen, und selbst Chroniken, wenn ihr Inhalt authentisch und wahr ist, dem Prediger immer bieten; nur muß das Angegebene die strengste Wahrheit sein; daher sind alle Erdichtungen und unbegründete Legenden, Beschreibungen und Erzählungen zu verwerfen; jedoch können fromme Sagen benutzt werden; nur sind sie ausdrücklich als Sagen, nicht aber als unumstößliche Wahrheit zu geben. An jeden nur einigermaßen besuchten Gnadenort knüpfen sich so viele wahre Begebenheiten, daß es nicht nöthig ist, zu Erdichtungen seine Zuflucht zu nehmen. Sind mehrere Predigten zu halten, so dürfte es zweckmäßig sein, die gewählte Materie planmäßig zu vertheilen. Styl und Vortrag seien

einfach und belehrend; bei der Schlußpredigt aber theilweise lebhaft und voll Gefühl. [Schauberger.]

Walpurgis, s. Walburgis.

Walter von der Vogelweide, Minnesänger aus dem Ende des zwölften und Anfang des dreizehnten Jahrhunderts. In ihm erscheint der Minnegesang, die christliche Ritterpoesie in ihrer reichsten und schönsten Entwicklung. Die Natur in ihren lieblichsten Erzeugnissen, den Blumen und den Vögeln; Frauenliebe im Sinne der ächten, wenn auch etwas phantastischen doch reinen und eigenthümlich christlichen, in den zarten Muttergottesliedern bis zum religiösen gesteigerten Minne, die am allermeisten das Wesen des ritterlichen Minnegesanges charakterisirt, sodann aber auch politische Verhältnisse, die Noth des Vaterlandes, die großen Kämpfe, welche die christliche Welt bewegten, endlich auch religiöse Gefühle, der Glaube, die Liebe Gottes, das Kreuz, das Leiden des Heilandes sind der Gegenstand seiner zahlreichen Lieder. Von den Empfindungen des innigsten Natursinnes, des edelsten Patriotismus und aufrichtiger Frömmigkeit sind seine Gedichte durchwoben, und wenn auch je zuweilen der ächt dichterische Leichtsinn, worin er, der fahrende unstäte Sänger, oft seinen Lieblingen, den Sängern des Waldes, es gleich zu thun scheinen könnte, in wirklichen Leichtsinn und Muthwillen umzuschlagen droht, besonders in den Gedichten seiner andern Lebenshälfte, so ist doch im Ganzen seine Poesie von christlicher Lebensanschauung und einem tief religiösen Ernste getragen, der gegen das Ende seines Lebens fast in Schwermuth überschlagen will („O wo sind verschwunden, alliu miniu jar! Ist mir min Leben getroumet oder ist es war? Daz ich je wânde daz icht wäre, war daz icht?") Seine Lebensverhältnisse, die wir großen Theils aus seinen Liedern kennen lernen, entsprechen seinem dichterischen Charakter. Obgleich von ritterlicher Herkunft (wo ist nicht sicher auszumachen) geboren, doch arm und ohne eignen bleibenden Besitz („gerne wolde ich, mechte es sin, bei eignem Fiur erwarmen"), mußte er in anderer Herren Dienst sich begeben und nicht selten seinen Lebensunterhalt als Dank seiner Poesie hinnehmen. Oft wechselte er diesen Dienst und lebte an dem Hofe, bald dieses bald jenes teutschen Fürsten, zweimal auch an dem Hofe der Landgrafen von Thüringen zu Eisenach. Nach dem Tode Kaiser Heinrich VI. im J. 1197 wandte er sich mehr den öffentlichen Angelegenheiten zu, und hier scheint auch der Wendepunct in seiner poetischen Entwicklung zu liegen; seine eigentlichen Minnelieder gehören mehr der früheren, die politischen Gedichte mehr der späteren Hälfte seines Lebens an. In dem Kampfe der Welfen und Gibellinen stand er auf Seiten der letzteren, zu Philipp von Schwaben, jedoch nicht als eigentlicher Parteimann, sondern weil er auf seiner Seite das Recht glaubte. Dann nach der Ermordung Philipps schlug er sich zu dem jetzt einzig rechtmäßigen Otto IV., darnach zu Friedrich II. Seine letzten nachweisbaren Lieder sind aus dem Jahre 1228, als Friedrich II. sich zum Kreuzzuge rüstete. Die Meinung, daß er diesen Kreuzzug mitgemacht habe, hängt mit der noch streitigen Frage zusammen, ob wir unsern Dichter auch als den Verfasser des Freidank anzusehen haben. Als Anhänger der Hohenstaufen, welche nach der Meinung eines großen Theiles der Teutschen die Rechte Teutschlands und des Kaiserthums gegen die angemaßte weltliche Herrschaft der Päpste vertraten, war er dieser abhold und die Art, wie er unverholen und oft bitter über die schlimmen Folgen dieser vermeintlichen Anmaßung, so wie über das weltliche Treiben zu Rom und das ihm Mißfällige und Anstößige im Leben der Geistlichkeit sich ausspricht, hat ihm dann auch die Ehre eingebracht, zu den Vorläufern der Reformatoren gezählt zu werden. „Hätten die protestantischen Theologen des 16. Jahrhunderts, sagt Vilmar, die so eifrig nach Reformatoren vor der Reformation, nach Zeugen der Wahrheit suchten, Walter von der Vogelweide gekannt, sie hätten ihn vor vielen andern in die Wolke von Zeugen, die sie zusammenbrachten, einreihen müssen, denn offenbar

spricht sich in Walter weder eine unruhige Neurungssucht, oder eine gereizte Stimmung, noch die gereizte Stimmung eines Einzelnen, vielmehr die einfache, ruhige Wahrheit aus, wie sie damals nicht etwa in der großen wüsten Masse, sondern in der Gesinnung des edelsten Theiles der teutschen Nation lag." Eben, weil sich in Walter und seines Gleichen nur die einfache, ruhige Wahrheit aussprach, deßhalb finden wir bei ihm, trotz seiner Gereiztheit gegen die weltliche Stellung der Päpste, nichts häretisches oder schismatisches, nichts von dem, was die sogenannte Reformation des 16. Jahrhunderts um ihren wahren Charakter gebracht, und sie zur Revolution gemacht hat. Trotz seiner Klagen und seines freimüthigen Tadels verläugnet er nirgends die Ehrfurcht, die er dem Papste, als dem Vater der Christenheit und der Geistlichkeit als Mitglied der Kirche schuldig ist und in jenem Freimuthe gegenüber den wirklichen oder vermeintlichen Gebrechen im geistlichen Stande können wir nur einen der schönsten Züge in dem wahrhaft großen Bilde des mittelalterlichen Kirchenthums erblicken. Am allerwenigsten aber kann es uns Wunder nehmen, daß der harte und strenge Kampf, den die geistliche Macht gegen die weltliche führte und dessen wahre Bedeutung in der damaligen Zeit gewiß den allerwenigsten einleuchtete, eine so zarte Dichterseele, wie Walter von der Vogelweide war, nicht ansprechen konnte, und daß er sich daher mit Sehnsucht einer reineren Darstellung der christlichen Lebensidee zuwandte als er sie in der damaligen Wirklichkeit im Großen und Ganzen fand. Diese Sehnsucht, die wir nicht allein bei Walter finden, ist ein wesentlicher und eine der tiefsten Züge der mittelalterlichen Poesie und nur der kann darin etwas dem Geiste der katholischen Kirche zuwiderlaufendes finden, der die wesentliche Form der Kirche mit der zufälligen Ausgestaltung auf einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe verwechselt. Wir werden auf die Besprechung dieses Gegenstandes bei Gelegenheit Wolfram's von Eschenbach zurückkommen, auf den wir deßhalb verweisen. — Walter von der Vogelweide starb angeblich als Canoniker zu Würzburg, wo ihm an der dortigen neuen Münsterkirche ein Denkmal errichtet wurde unter einem Baume, von dem ihm, der Sage nach, Nachtigallen ihre Klagelieder sangen. Er selbst hatte seine Lieblinge, die Vögel, auch noch im Tode bedacht, und eine Stiftung gemacht, wo noch aus vier auf seinem Grabsteine angebrachten Höhlungen die Vögel regelmäßig gefüttert werden sollten. Die Stiftung wurde bis in's 15. Jahrhundert von den Canonikern aufrecht erhalten; später ist auch der Denkstein verschüttet worden. — Seine Gedichte sind besonders herausgegeben von Lachmann, Berlin 1827 und zum zweiten Mal 1843; sie finden sich ferner mit einer umfassenden Biographie und Charakteristik in van der Hagens Sammlung der Minnesänger; in die jetzige Sprache übertragen sind sie von Simrock mit Erläuterungen von Wackernagel, Berlin 1833. Siehe außerdem L. Uhland, Walter von der Vogelweide, ein altteutscher Dichter; Stuttgart 1822. [Friedrich Michelis.]

Walther von St. Victor, wohl zu unterscheiden von Hugo und Richard von St. Victor (s. d. Artt.), war des genannten Richard's Nachfolger im Priorat des Klosters St. Victor bei Paris und soll um 1180 gestorben sein. Er ist bekannt als der Verfasser der Schrift: Contra manifestas haereses, quas sophistae Abaelardus, Lombardus, Petrus Pictaviensis et Gilbertus Porretanus libris sententiarum suarum acuunt" gewöhnlich „contra quatuor Galliae labyrinthos". Auszüge aus diesem noch ungedruckten Werke hat Boulay in seiner Geschichte der Universität Paris t. II. S. 200, 402, 562, 619—659 geliefert. Gewiß ist: Abälards (s. d. A.) Scholastik war bedenklich und häretisirend, und wurde daher nicht bloß von den sogenannten mystischen und practischen, sondern auch von den scholastischen Theologen seiner Zeit bekämpft; Gilbert von Porré (s. d. A.) ist durch philosophirende Speculation in Irrthümer über das göttliche Wesen und die Trinität verfallen; Petrus Lombardus (und an ihn schloß sich

sein Schüler Peter von Poitiers st. 1206 an; s. d. A. Lombardus) stellte in seinen Sentenzbüchern, in welchen er die positive mit der dialectischen Methode zu vereinigen suchte, einige Sätze auf, welche leicht einer schiefen Auslegung fähig waren. Insofern also insbesondere Abälard und dann auch Gilbert von Porré sich allerdings bedeutende Blößen gaben, zu denen sie auf dem Wege der dialectisirenden und philosophirenden Methode gekommen waren, welcher auch Petrus Lombardus in seinen Sentenzbüchern zum Theil huldigte, kann Walther nicht schlechtweg deßhalb verdammt und als Feind der Wissenschaft betrachtet werden, daß er gegen die genannten vier Männer die Feder ergriff und der dialectisirenden Richtung in der Theologie den Vorwurf machte, sie stelle überall Gegensätze auf, werfe über Alles Fragen auf und mache Alles in der Religion schwankend, denn dieser Vorwurf, obwohl sehr übertrieben selbst in Betreff Abälards, war überhaupt nicht völlig aus der Luft gegriffen, weil es auch sonst damals nicht an Solchen fehlte, welche eine mißbräuchliche Anwendung der Dialectik und Philosophie auf die Theologie machten. Das Einseitige und Ungerechte in Walthers Schrift ist aber, daß er, wie es scheint, der Dialectik und Philosophie einen viel zu geringen Einfluß auf die Theologie einräumte, die Verirrungen derselben auf Rechnung der Dialectik und Philosophie selbst schrieb, vier ausgezeichnete und verdiente Männer (denn das war selbst Abälard ungeachtet seiner Blößen) als Labyrinthe, Sophisten und Häretiker anfiel und alle vier ungerechter Weise auf eine Linie stellte. Vgl. die Art. Abälard, Gilbert, Lombardus und Scholastik. [Schrödl.]

Walton, Brian, s. Polyglottenbibeln, Bd. VIII. 581.

Waltram, s. St. Gallen, Bd. IV. 282.

Wandelbert, Mönch in der Abtei Prüm, rühmlichst bekannt durch sein metrisches Martyrologium. Er wurde geboren im J. 813, nach des Trithemius Angabe ein Teutscher, ist in jugendlichem Alter in die Abtei Prüm als Mönch eingetreten und hat, wie es scheint, keine höhere Weihe als die des Diaconats empfangen, indem er sich noch in seinem 35. Jahre, wo er sein Martyrologium geschrieben hat, nur Diacon nennt. Seine Bildungszeit fiel in die Blüthe der seit Carl des Großen Regierung neu belebten Studien und Wissenschaften im fränkischen Reiche, insbesondere auch in die Blüthe der berühmten Klosterschule zu Prüm unter dem Abte Marquard. Dazu besaß Wandelbert glückliche Geistesanlagen, schnelle Auffassungsgabe, Verstandesschärfe, war unermüdlich im Studium heiliger und profaner Wissenschaften. Das Kloster Prüm selber stand mit andern Klöstern Frankreichs, namentlich mit jenem zu Ferriere unter dessen gelehrtem Abte Lupus in freundschaftlicher Verbindung durch Brief- und Schriftenwechsel, wie aus der Correspondenz der beiden Aebte Marquard und Lupus erhellt, und Wandelbert knüpfte noch mit andern Klöstern und Kirchen literarische Verbindung an, wie mit dem gelehrten Florus, Subdiacon zu Lyon, und ließ sich mancherlei Codices mittheilen, deren er zu seinen Studien und literarischen Arbeiten bedurfte. Unter so günstigen Verhältnissen erwarb sich Wandelbert einen reichen Schatz von Kenntnissen; mit besonderer Vorliebe aber verlegte er sich auf die Poesie, gewann eine solche Bekanntschaft und Gewandtheit in den verschiedenen Versarten, daß er nach Belieben in der einen oder andern schreiben konnte. Es war eine natürliche Anerkennung seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit, daß ihn der Abt Marquard zum Vorsteher der Klosterschule machte und außerdem ihn zur Ausarbeitung verschiedener Schriften veranlaßte. Kaiser Ludwig der Fromme und später dessen Sohn, Kaiser Lothar, lernten ihn kennen und schätzten ihn hoch wegen seiner Gelehrsamkeit. Wandelbert befand sich in seinem kräftigsten Alter, als Lothar die Kaiserkrone niederlegte und als Mönch in das Kloster Prüm eintrat, um dort seine letzten Lebenstage zu beschließen. Er starb um das Jahr 870. — Schriften: I. Die erste Schrift, welche Wandelbert geschrieben hat, war eine Vita des hl.

Goar und miracula s. Goaris, zwei Bücher. Die Veranlassung zu diesem Werke war folgende: Seit den Tagen des hl. Goar lebten in der Zelle, welche er bewohnt hatte, mehre Geistliche in Gemeinschaft, indem jener Ort allmälig zu einer starken Ansiedelung angewachsen war und auch vieles Volk aus der Umgegend der Andacht wegen zu dem Grabe jenes Heiligen pilgerte. Indessen reichten die Mittel der Genossenschaft nicht hin, um die beiden kleinen Kirchen daselbst in Stand zu erhalten und, nach des hl. Goar liebreichem Vorgange, Hospitalität gegen Fremde zu üben. Da nun der Ort St. Goar eine fränkische Villa war, so hat König Pipin, Stifter des Klosters Prüm, dem ersten Abte desselben, Assuerus, auf der Versammlung zu Attigny, diese Villa übertragen, sie mit Prüm vereinigt, damit die dortige Priorei verbessert und die dort lebenden Geistlichen mit Mitteln zur Förderung ihrer Studien und des Gottesdienstes versehen würden. Wandelbert erzählt am Schlusse des Werkes De mirac. s. Goaris die Veranlassung, auf welche hin die Priorei zu St. Goar mit Prüm vereinigt worden ist. Assuerus, der erste Abt von Prüm, aus fürstlichem Geblüte entsprossen, stand in hohem Ansehen am Hofe Pipins. Von diesem wurde ihm daher die Auszeichnung zu Theil, daß, wo immer er auf einer königlichen Villa einkehrte, ihm von dieser alles für die Reise und Bequemlichkeit des Aufenthaltes Nöthige geleistet werden mußte. Einst kam er von Worms den Rhein herab, kehrte ein zu St. Goar in dem Kloster, wo damals ein gewisser Erpingus Rector war, und merkte, daß es der geistlichen Genossenschaft an den nöthigen Mitteln fehle, um eine honette Hospitalität auszuüben. Derselbe stellte daher dem Pipin vor, wie unschicklich es sei, daß jene Genossenschaft die Tugend der Hospitalität nicht ausüben könne, während doch diese der schönste Schmuck des hl. Goar gewesen sei. Pipin versprach Abhilfe, sobald sich günstige Gelegenheit dazu bieten würde. Auf der großen Versammlung zu Attigny (in der Champagne) war es nun, wo Pipin dem Abte St. Goar übertrug und es mit Prüm vereinigte. Bald darauf legte der Prümer Abt Assuerus Hand an's Werk, um eine neue, geräumigere Kirche aufzuführen. Unter der am Fuße des Berges gelegenen Kirche befand sich das Grab des hl. Goar, ohne daß man die Stelle genau kannte; daher ließ der Abt diese völlig unberührt, während er eine neue, in größerm Grundrisse über derselben aufführen ließ. Nach Vollendung derselben wurde die alte abgetragen und nach längerm Nachgraben, unweit der östlichen Mauer derselben, das Grab des hl. Goar aufgefunden; die Reliquien wurden erhoben und nach Consecrirung der neuen Kirche unter großer Feierlichkeit, welcher der Erzbischof Lullus von Mainz, Basinus von Speier, Mehingod von Würzburg, nebst dem Abte Assuerus beiwohnten, in diese übergetragen. Als diese feierliche Erhebung der Reliquien des hl. Goar statt fand, bestand zwar schon eine Vita dieses Heiligen, geschrieben von einem anonymen Verfasser, gegen die Mitte des siebenten Jahrhunderts. Allein diese Vita war, wie Wandelbert sagt, in uncultivirtem Style geschrieben; außerdem aber hatten sich nach der Zeit jenes Anonymus bis auf Wandelbert an dem Grabe des hl. Goar viele Wunder zugetragen. Diese Umstände veranlaßten den Abt Marquard im J. 839 dem Wandelbert den Auftrag zu geben, jene ältere vita des hl. Goar in reinerer Sprache und edlerer Darstellung umzuarbeiten und jene Wunder durch Aufzeichnung der Vergessenheit zu entreißen. So ist Wandelberts Schrift: de vita et actibus s. Goaris und: de miraculis, quae gesta sunt apud memoriam s. Goaris, entstanden. Dieselbe wurde zuerst gedruckt zu Mainz 1489; Surius hat dieselbe später in seine Acta Sanctor. aufgenommen unter dem 6. Juli. Mabillion fand dieselbe vollständiger in einem Manuscript zu Rheims und ließ sie, mit historischen Anmerkungen, abdrucken in seinen Acta S. S. O. S. B. (Tom. II. p. 281—299). Daselbst findet sich auch (pag. 276—280) die ältere vita, die dem Wandelbert als Quelle gedient hat. Die miracula hat derselbe aber aus mündlichen Mittheilungen glaubwürdiger Männer geschöpft, die entweder

selber Augenzeugen gewesen waren, oder, was sie erzählten, von Augenzeugen erfahren hatten. Aus der Aufzählung der wunderbaren Heilungen an dem Grabe des hl. Goar geht hervor, daß aus weit entlegenen Gegenden Menschen zu dem Grabe pilgerten, aus Straßburg, Friesland, selbst aus Schottland. Die Schrift De miraculis s. Goaris haben auch die Bollandisten unter dem 6. Juli aufgenommen. II. Weit wichtiger als die genannte Schrift Wandelberts ist das metrische Martyrologium, das derselbe geschrieben und im J. 848 veröffentlicht hat. Dem Werke ist zuerst vorausgeschickt eine Vorrede an Otricus, der den Wandelbert zur Abfassung des Martyrologiums aufgefordert hatte. Wer dieser Otricus gewesen sei, darüber erfahren wir nichts Näheres; nur bemerkt Wandelbert, daß er, vermuthlich nach seiner Niederlassung in Prüm, mit unermüdlichem Eifer und Wohlwollen von Otricus unterstützt, mit Rath und That gefördert worden sei, und also durch Dankbarkeit sich verpflichtet fühle, den Wünschen desselben nachzukommen. Wandelbert legte seinem Werke zu Grunde das Martyrologium, welches den Namen des hl. Hieronymus führt; mehr aber noch hielt er sich an das von Florus, Subdiacon zu Lyon, vermehrte Martyrologium des Beda; er benützte dabei noch andere Acten der Martyrer und bearbeitete das Ganze metrisch, in heroischem Versmaße. Nach der Vorrede an Otricus folgen noch sechs kleinere Stücke, als Einleitungen auf das eigentliche Werk, und zwar jedes in einem andern Versmaße; zuerst eine Anrufung Gottes um Beistand und Erleuchtung zur würdigen Besingung der Triumphe der Heiligen; das zweite ist eine Anrede an die Leser des Martyrologiums; ein drittes hebt die Vortheile seines Martyrologiums hervor; ein viertes ist eine Dedication an Kaiser Lothar; das fünfte und sechste geben den Plan des Werkes und eine Uebersicht der Zeittheile, des Jahres, der Jahreszeiten, der Monate und Tage des Jahres. Nach dem Martyrologium selbst, das, beginnend mit dem Januar, für jeden Tag einen oder mehrere Heiligen in kurzen Zügen ihres Lebens und Todes behandelt, folgen wieder vier kleinere Stücke als Schluß des Werkes; ein Gebet zu Jesus Christus, worin Wandelbert, auf die Fürbitte der Heiligen, deren Kämpfe und Siege er dargestellt habe, um Verzeihung seiner Sünden bittet; ein Hymnus in sapphischen Versen zum Lobe aller Heiligen; ferner in heroischem Versmaße die Ableitung des Namens eines jeden Monates; endlich eine Besingung der verschiedenen Landarbeiten, wie solche in Frankreich, zunächst Lothringen, in jeder Jahreszeit üblich sind, der Zeiten für die Jagd, die Fischerei, die Obst-, Land- und Weincultur. In diesem Stücke thut er, von der Weinlese im October handelnd, von einem eigenthümlichen Verfahren Meldung, durch welches man zu seiner Zeit in hiesiger Gegend dem Weine Klarheit zu geben und seine anfängliche Süße zu erhalten suchte. Er sagt nämlich, nach dem Keltern würde ein Theil des Mostes über einem mäßigen Feuer gekocht, dann der Schaum des kochenden Mostes in den übrigen Most gegossen, und dadurch werde die ganze Masse des Weines klarer und behalte seine Süße. Endlich in einem vierten Stücke beschreibt er die Sonnenuhr mit ihren zwölf Zeitabschnitten des Tages, und die richtige Zählung für die einzelnen Monate des Jahres, indem die Dimensionen je nach dem Stande der Sonne wechseln. Das Martyrologium unseres Wandelbert ist zuerst in den Werken des Beda abgedruckt erschienen, 1536, jedoch ohne die dasselbe begleitenden kleinern Stücke. Molanus hat dann in der Ausgabe des Martyrologiums des Usuard, Monat für Monat des Wandelbert'schen Werkes jenem des Usuard beigefügt. Dachery hat es danach vollständig mit den oben angegebenen Vor- und Nachstücken herausgegeben in seinem Spicilegium veter. Scriptorum T. V. p. 305—360 (alte Ausgabe). Wandelbert sagt selbst in seiner Vorrede, daß er als Schluß des ganzen Werkes noch ein fünftes Stück verfaßt habe: **Ueber die Schöpfung in sechs Tagen**, wo er eine mystische Auslegung der Schöpfung des Menschen beigefügt hatte. Indessen scheint dieses Stück keinen besondern

Werth zu haben, da Durand und Martene dasselbe, obgleich sie es kannten, nicht haben abdrucken lassen. — (Siehe histoire literaire de la France, tom. V. p. 377 bis 383). [Marx.]

Wandelglocke, s. Glocke.

Wandlung, s. Messe.

Wanker, Ferdinand Geminian, Doctor und ord. öffentl. Professor der Moraltheologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau, wurde geboren den 1. October 1758, zu Freiburg, und zwar während eines gefährlichen Falles seiner Mutter. Das Knäblein war eine Frühgeburt, und für todt bei Seite gelegt. Bald entdeckte man Leben in ihm; und unter sorgfältiger, künstlicher Pflege wuchs er heran, klein und schwächlich. Sein Geist war stärker. In den Schulen machte er auffallende Fortschritte, und wurde daher von seinen Eltern — Bürgersleuten in der Universitätsstadt — zum Studiren bestimmt. Sein einfaches Benehmen, seine Talente, Fortschritte, und reine Sitten erwarben ihm die Liebe der Professoren, denen an der Hochschule das Collegium sapientiae unterstand. Wanker wurde von ihnen im J. 1773 als Stipendiat in dieses Collegium aufgenommen; er bereitete sich während seiner academischen Studienjahre auf die strengern theologischen Prüfungen vor, die er mit ungetheiltem und vollkommenem Beifall der Examinatoren bestand, und die Doctorswürde aus der Theologie erhielt. Zu Constanz empfing er im J. 1782 den 25. Mai von seinem Fürstbischof Maximilian Christoph von Rodt die Priesterweihe; trat hierauf seinen Pastoralberuf als Vicar in dem Dorfe Feldkirch, bei Freiburg, an; wurde aber bald als Erzieher eines jungen Adeligen berufen; erhielt hierauf von der Universität Freiburg — als Patron — die Pfarrei Wandelsheim in Schwäbisch-Oestreich; wurde aber seiner hervorragenden Talente wegen in ganz kurzer Zeit darauf — schon den 3. October 1783 — zum ersten Subrector in dem Kaiserlich-Josephinischen Seminar zu Freiburg ernannt. Als solcher repetirte er mit den Schülern verschiedene Theile der theologischen Wissenschaften, zumal der practischen; verfaßte ein Lehrbuch der Pastoral, welches aber nur als Manuscript unter seinen Schülern cursirte; und entwarf sein Lehrbuch der Moraltheologie. Unter dem 30. August 1788 wurde er auch wirklich durch höchste Entschließung seines Kaisers als ord. öffentl. Professor der Moral an der Hochschule seiner Vaterstadt ernannt. Nebst der Moraltheologie waren Philosophie und Particulargeschichte seines Vaterlandes die Gegenstände, zu denen er sich ganz besonders hingezogen fühlte. Als Lehrer war Wanker klar, gründlich, folgerichtig, überzeugend, von Stufe zu Stufe seine Zöglinge in das Lehrgebäude der Moral — und in ihre practische Anwendungen — einführend. Wie er durch sein Wort der Lehrer, so war er auch durch sein Leben ein anschauliches, ja hinreißendes Bild der christlichen Moral. Darum hatten alle seine Schüler nicht nur eine hohe Achtung vor seiner Wissenschaftlichkeit, sondern auch eine tiefe Ehrfurcht — ja man kann sagen eine wahre Verehrung — vor seiner Person. Ueber Wankers Wirken als Lehrer der Hochschule schreibt sein Biograph und College (Hug): „Von allen seinen Schülern ist wohl keiner, der sich nicht freut, ihn gehört zu haben: der sich's nicht zur Ehre rechnet, sein Schüler zu sein. Aber auch keiner, es hätte ihm denn schlechthin am Willen gebrechen müssen, konnte unbelehrt den Hörsaal Wankers verlassen. Zuerst bestimmte er jeden Begriff aufs genaueste; beleuchtete ihn sohin von allen Seiten, begründete ihn dann einfach durch standhafte Beweise: und nun erst leitete er in strenger logischer Ordnung alle daraus entstehende Folgerungen mit Bedächtlichkeit und Umsicht ab. Nie hielt er etwas im Halbdunkel, oder nebelte um sich her, um die Einbildungskraft aufzuregen, und unsichtbare Gestalten, hinter dem mystischen Flor ahnen zu lassen, die man dann mit hochklingenden Worten beschwört, bis sie auch von andern gesehen werden. Nein, am lichten heitern Pfade des Erkennens führte er die Zöglinge Schritt vor Schritt in das Gebiet der

Wissenschaft ein, und bewirkte durch die Klarheit und den schulgerechten Gang seiner Vorträge bei ihnen Ueberzeugung. Wann er aber ein Ziel erreicht, die Gerechtsame der christlichen Pflicht und Tugend vor aller Augen dargethan hatte, dann sprach er mit Inngefühl und Wärme, und belehrte nicht bloß, sondern besserte und veredelte seine Zuhörer .... Und so wie er lehrte, so handelte und lebte Er." Bei der Regsamkeit für die Neugestaltung der Wissenschaften und ihrer Formen erging damals von der kaiserlich östreichischen Regierung die Aufforderung an alle Lehrer, ein Lehrbuch der theologischen Moral zu verfassen. Es kamen mehrere zum Vorschein. Aber Wankers Lehrbuch erhielt vor allen den Vorzug, und behauptete ihn auch fortwährend; wie drei Auflagen — die erste zu Ulm im J. 1794; — die zweite 1803—1804; die dritte 1810—11 zu Wien — es beweisen. Man kann sich leicht alles Urtheils über dieses Werk Wankers enthalten. Seine Zeit, und der Gebrauch dieses Vorlesbuches auf vielen Hochschulen, hat das Urtheil gesprochen. Wahres Verdienst ist vom Scheinverdienst richtig unterschieden worden. Nebst diesem Hauptwerke Wankers, welches in letzter Ausgabe den Titel führt 1) „Christliche Sittenlehre. Von Ferd. Wanker, Dr. d. Theol. ord. öffentl. Prof. der Moraltheologie an der hohen Schule zu Freiburg im Breisgau. Wien, bei J. G. Binz 1810. 1811. 2 Bde." — erschienen von ihm noch folgende Schriften, reich an innerem Gehalt, und an treffenden practischen Bemerkungen: 2) Ueber Vernunft und Offenbarung, in Hinsicht auf die moralischen Bedürfnisse der Menschheit. Wien 1804. Die zweite Aufl. hievon erschien in Freiburg. 3) Ueber die Verbindung der sittlichen Cultur der Geistlichen mit der wissenschaftlichen. Im Archive des Bisthums Constanz. Jahrgang 1806. 4) Ueber das Band der Ehe, nach ihrer natürlichen und reinen moralischen Ansicht. Ebenfalls im Archive für das Bisthum Constanz. Jahrg. 1810. Nach seinem Tode erschien 5) „Vorlesungen über Religion nach Vernunft und Offenbarung. Für Academiker und gebildete Christen. Opus posthumum, Mainz, in der Simon Müller'schen Buchhandlung 1828." Hätte Wanker selbst die letzte Hand an diese „Vorlesungen" gelegt, so wären sie wohl vollständiger und reichhaltiger erschienen. Später gab Dr. W. Weick Wankers sämmtliche Werke in vier Bänden heraus: F. G. Wankers gesammelte Schriften herausgegeben von Dr. Weick 4 Bde., mit Wankers Biographie von Dr. E. Münch, 1830—1833. Sulzbach, J. E. von Seidel'sche Buchhandlung. Wie als Lehrer von seinen Schülern, so war Wanker als College von seinen Mitprofessoren hochgeachtet. An allen Schicksalen der Universität Freiburg nahm er den thätigsten Antheil. Seine Stimme war oft in den gemeinsamen Berathungen die maßgebende. Die Hochschule hatte an Wanker eine Zierde, seine Vaterstadt an ihm einen seiner edelsten Mitbürger. Als solcher übernahm er die Direction einer Armenanstalt, welche für die Jugend Freiburgs den wohlthätigsten Einfluß übt. Der fromme Stifter Heinrich Sautier hatte für arme Knaben und Mädchen sein ganzes Vermögen geopfert. Aus demselben werden Arme erzogen, unterrichtet, sittlich überwacht, zu Gewerbsmännern, Dienstboten und bürgerlichen Hausfrauen herangebildet; und bei ihrer Verehelichung mit einem namhaften Heurathsgute ausgestattet. Was der edle Sautier begründet, das pflegte der edle Wanker wie ein guter Vater; — als ein wahrer Christ, der sich glücklich fühlt, wenn er andere beglücken, oder wenigstens ihre Lebenslage erleichtern kann. Die allgemeine Achtung, in welcher Wanker stand, blieb nicht in die Mauern der Universitätsstadt begrenzt. Als das neuerrichtete Erzbisthum Freiburg besetzt werden sollte, fiel die Wahl des Clerus auf den „Würdigsten", auf F. G. Wanker. Allein — er erlebte die Bestätigung seiner Wahl, und seine Consecration als erster Erzbischof von Freiburg, und Metropolit der oberrheinischen Kirchenprovinz, nicht. Er starb den 19. Januar 1824 an einer Entzündungskrankheit des Unterleibs, die er sich durch seine sitzende Lebensweise — eine natürliche Folge seiner Berufsarbeiten — zugezogen hatte; vorbereitet auf seinen

Hinübergang in die Ewigkeit. Es schien, als sollte ihm am Abende seines Lebens auf Erden eine Belohnung für seine Verdienste zu Theil werden. Allein die verborgene Hand, die, unsichtbar für sterbliche Augen, uns oft das Beste entzieht, um es selbst zu belohnen, nahm den Edlen — zu Sich. Sein Leichenzug war ein Bild der Trauer, der Hochachtung, des Dankes und der Liebe, „ähnlich dem Leichenzug des großen Basilius." (M. s. Dr. Joh. Leonhard Hugs. Rede auf H. Ferdinand Wanker, Dr. und Prof. der Theologie, Großherz. Geistl. Rath, und bestimmten Erzbischof. Freiburg, Herder.) [Ludwig Buchegger.]

Ward, Maria, s. Englische Fräulein.

Warham, Wilhelm, letzter katholischer Erzbischof und Primas von Canterbury, wurde 1503 durch päpstliche Bulle von dem bischöflichen Sitze London auf den erzbischöflichen Sitz Canterbury versetzt. Er war ein gelehrter Herr und großer Gönner der Gelehrten, ein Prälat, der, wie Sander (hist. schismatis Angl.) bemerkt „summo studio Reginae partes adjuverat" (der Königin Catharina gegen ihren ehebrüchigen Gemahl Heinrich VIII.) und dem Lingard (Gesch. Engl.) das gerechte Lob spendet, daß er dem alten Glauben und der Authorität des Papstes treu blieb. Ohne Zweifel würde auch er bei seinem Widerstand gegen Heinrichs VIII. wahnsinnige Leidenschaft gleiches Schicksal mit Fisher (s. d. A.) und Thomas Morus (s. d. A.) gehabt haben, wenn ihn der Tod nicht schon am 23. August 1532 dahingerafft hätte. Kurz vor seinem Tode handelte es sich darum, ihn zum Nachfolger des Thomas Morus zu machen, der im Mai 1532 die Kanzlerstelle von England niedergelegt hatte, allein Anna Boleyn und Cromwell (s. d. A. Cromwell, Thomas) konnten dieß nicht zugeben; letzterer hatte einen solchen Haß gegen Warham gefaßt, daß er erklärte, Warham habe tausendmal den Tod verdient, und würde ihn der König recht gekannt haben, so hätte er ihn wohl längst, gleich seinem Christus, kreuzigen lassen, jedoch als Erzbischof an einem viel höheren Kreuz! Aus dem grenzenlosen, gotteslästerlichen Hasse dieses elenden Schurken ersieht man mehr als aus Allem, was noch angeführt werden könnte, Warhams Eifer und Muth in Vertheidigung der Königin und der katholischen Sache. Und wie steht Warham, der letzte katholische Erzbischof von Canterbury und Primas der englischen Kirche, im Vergleiche zu Cranmer (s. d. A.) da, dem ersten protestantischen Erzbischof von Canterbury, dessen ganzes Leben über allen Ausdruck reich an Schlechtigkeiten war! [Schrödl.]

Warnefried, Paul, s. Montecassino, Bd. VII. 270 f.

Waschen bei den Juden, s. Reinigungen bei den Hebräern.

Wasserprobe, s. Gottesurtheile.

Wassertaufe, s. Taufe.

Weber, Joseph, geboren zu Rhain in Altbayern am 23. September 1753, hörte Philosophie bei den Jesuiten in Augsburg und studirte die Theologie in Dillingen, erhielt den philosophischen Magistergrad, wurde 1776 ausgeweiht und bekleidete sodann eine Hofmeisterstelle in Dillingen, wo er den Lufteleктrophor erfand, wofür er von München aus mit einer Preismedaille beehrt und zum Ehrenmitgliede der Churfürstlichen Academie der Wissenschaften ernannt wurde. Im J. 1779 berief ihn der Bischof Clemens Wenzeslaus nach Pfaffenhausen als Repetitor des Kirchenrechts und der Katechetik am dortigen Seminar. Im J. 1781 ward er Professor der philosophischen Wissenschaften in Dillingen, bis er 1800 als Lehrer der Naturwissenschaft und Naturgeschichte nach Ingolstadt und da die Universität nach Landshut verlegt wurde, nach Landshut befördert wurde. Er erhielt die Würde eines Doctors der Theologie. Da bei der Säcularisation das Hochstift Augsburg Bayern zufiel, bat er um Versetzung nach Dillingen, wo er das Rectoramt aller Schulen übernahm. Daneben versah er die Pfarrei Demingen und später die Pfarrei Wittislingen. Die Direction des in Augsburg 1808—9 errichteten polytechnischen Instituts schlug er aus. Er wurde zum Mitgliede

mehrerer gelehrten Gesellschaften aufgenommen, 1821 wurde er zum Domcapitular in Augsburg und 1826 zum Domdecan und Generalvicar daselbst ernannt, in welchem Jahre er seine Secundiz feierte. Er starb am 14. Februar 1831. Seine allzumilde Beurtheilung der Kant'schen Philosophie bereitete ihm Unannehmlichkeiten. Das Felder'sche Gelehrten- und Schriftstellerlexicon, fortgesetzt von Waitzenegger, 2. Bd. S. 482—492 zählt nicht weniger als 97 Schriften von Weber auf, welche in physikalische, philosophische und religiöse zerfallen. Die meisten gehören der Physik an. Von den philosophischen und religiösen führe ich nur folgende an: Leitfaden zu Vorlesungen über die Vernunftlehre, 1788. Kathol. Gebetbüchlein, 6. Aufl. 1817. Das Gebet des Rosenkranzes, 1789. 2. Aufl. Erzählungen für die Landleute 1790. Versuch die harten Urtheile über die Kantische Philosophie zu mildern u. s. w. 1793. Logica in usum eorum, qui eidem student. Landsh. 1794. Metaphysik des Sinnlichen und Uebersinnlichen mit Hinsicht auf die neue und neueste Philosophie. Landsh. 1801. Die einzig wahre Philosophie, nachgewiesen in den Werken des A. L. Seneca. München 1807. Philosophie, Religion und Christenthum im Bunde zur Veredlung und Beseligung der Menschen. 6 Hefte. Katechismus für die studirende Jugend u. s. w. Sulzb. 1814. Außerdem erschienen von ihm einzelne Predigten und sechs Reden in der academischen Kirche zu Dillingen. (S. Domdecan Joseph v. Weber. Augsburg 1831 von Christoph Schmid.) [Haas.]

Wegscheider, Dr. Julius August Ludwig, einer der berühmteren rationalistischen Theologen der neuesten Zeit, war am 17. September 1771 zu Kübblingen im Braunschweig'schen geboren, der Sohn eines Landpredigers. Seine erste gelehrte Bildung erhielt er auf dem Pädagogium zu Helmstädt, sodann auf dem Collegium Carolinum in Braunschweig, von wo er im J. 1789 auf die Universität zu Helmstädt übertrat, um sich dem Studium der Theologie zu widmen. Nach vollendeten Universitätsstudien trat er, mit der philosophischen Doctorwürde bekleidet, als Lehrer in das philologische Seminar zu Helmstädt ein, gab jedoch im J. 1793 dieses Amt wieder auf, um eine ihm angebotene Hauslehrerstelle in Hamburg zu übernehmen. In dieser Stellung verblieb er mehre Jahre und verfaßte während dieser Zeit die beiden Schriften: Ethices Stoicorum recentiorum fundamenta ex ipsorum scriptis eruta atque cum principiis ethicis, quae critica rationis practicae secundum Kantium exhibet, comparata, Hamb. 1797, und: Versuch, die Hauptsätze der philosophischen Religionslehre in Predigten darzustellen. Hamb. 1801. Im J. 1805 verließ er Hamburg und habilitirte sich als Privatdocent und Repetent der Theologie in Göttingen. In dasselbe Jahr fällt die Herausgabe seiner Abhandlung: De Graecorum mysteriis religioni non obtrudendis. Goett. 1805, welcher bald sein: Versuch einer vollständigen Einleitung in das Evangelium des Johannes, Göttingen 1806, folgte. Schon vor Veröffentlichung der letztern Schrift war er einem Rufe zu einer ordentlichen Professur der Theologie und der Philosophie auf der damaligen Universität Rinteln gefolgt. Nach Aufhebung dieser Universität im J. 1810 wurde Wegscheider, der sich als Lehrer nicht weniger denn als Schriftsteller bereits einen Namen erworben, als Professor der dogmatischen Theologie nach Halle versetzt, wo er zu gleicher Zeit mit seinem nahen Verwandten und Gesinnungsgenossen Gesenius eintraf. Noch in demselben Jahre veröffentlichte er die Schrift: Der erste Brief des Paulus an den Timotheus, neu übersetzt und erklärt mit Beziehung auf die neuesten Untersuchungen über die Authentie desselben, Gött. 1810, worin er den paulinischen Ursprung dieses Briefes gegen die von Schleiermacher erhobenen Bedenken mit Geschick vertheidigte. Dieser Schrift folgte sein bedeutendstes und verbreitetstes Werk: Institutiones theologiae christianae dogmaticae, scholis suis scripsit addita dogmatum singulorum historia et censura. Halae 1815; edit. octava 1844. Sogleich in der Vorrede desselben bekennt sich der Verfasser als entschiedenen Vertreter des

sogenannten **Rationalismus**, und in der That ist das vulgär rationalistische System, den Heidelberger Professor Dr. Paulus etwa ausgenommen, noch von Niemanden mit so klarer, unbeugsamer Consequenz durchgeführt worden, als es in diesem, „den frommen Manen Martin Luthers“ (piis manibus Martini Lutheri, viri immortalis memoriae, veritatis evangelicae vindicis, libertatis cogitandi assertoris, tyrannidis pontificiae eversoris etc.) gewidmeten Buche geschehen ist. Jedoch kann dem Verfasser auf der anderen Seite die Anerkennung nicht versagt werden, daß die verhältnißmäßig ruhige und würdevolle Haltung seiner Schrift und eine gewisse schonende Rücksichtsnahme auf das christlich gläubige Gemüth, wie sie auch in der lateinischen Abfassung des Buches sich ausspricht, gegen die frivole Leichtfertigkeit und die nicht selten cynische Rohheit, welche man an einem Theile seiner Gesinnungsgenossen gewohnt ist, vortheilhaft absticht. Auf den Inhalt des genannten Werkes näher einzugehen, ist hier nicht der Ort; es sei zur Charakteristik desselben nur so viel bemerkt, daß sowohl für den rationalistischen Standpunct selbst als für die durchgängige Rationalisirung der einzelnen christlichen Dogmen: — Bestreitung alles Uebernatürlichen und Uebervernünftigen in der christlichen Religion: der Wunder und Weissagungen, der Inspiration der hl. Schrift, der Trinitätslehre, der Gottheit Christi u. s. f. und Reduction des ganzen christlichen Glaubensinhaltes auf die sog. Vernunftwahrheiten, daß ein Gott sei, der weise und gütige Urheber und Regent der Welt, die Seele des Menschen unsterblich u. s. w. — die Begründung überall, zunächst **in der hl. Schrift selbst** gesucht und wo diese der ihr im Namen der Vernunft angethanen Gewalt sich entzieht, die bei den Rationalisten längst gang und gäbe Hypothese von einer **Accommodation Jesu** an die religiösen Vorurtheile seiner Zeitgenossen und von einer **falschen Auffassung und Darstellung** seiner Lehre durch seine ersten Schüler, welche hinsichtlich ihrer geistigen Begabung ihrem erleuchteten Meister weit nachstehend, außerdem in einer Menge irrthümlicher Meinungen befangen blieben, zu Hilfe gerufen wird. Am 27. December 1846 feierte Wegscheider sein 50jähriges Doctorjubiläum. Aus Anlaß desselben wurde ihm von Seiten der Stadt Halle eine silberne Votivtafel überreicht; auch von Seiten der preußischen Regierung war ihm auf einen von Halle aus geschehenen Antrag eine persönliche Auszeichnung zugedacht; allein bevor dieselbe eintraf, erreichte ihn der Tod am 26. Januar 1849. — **Literatur**: Neuer Necrolog der Teutschen. 27. Jahrg. 1849. 1. Thl. S. 124 ff.; Amand Saintes, histoire critique du rationalisme en Allemagne, 1841. p. 284 sqq., teutsch v. Ficker, Leipz. 1845. [Hitzfelder.]

Wehabiten. Diese Puritaner des Islams haben ihren Namen wie ihren Ursprung von Mohammed ibn Abdul-**Wahab** oder Wehab (محمّد بن عبد الوهاب). Derselbe wurde in dem nordöstlichen Theile Arabiens im J. der H. 1116 (1696) geboren. Sein Vater, dem geistlichen Stande (Ulema) angehörig, bestimmte auch ihn dazu. Nach dem ersten Unterrichte bei seinem Vater besuchte er die Schule von Baßrah. Seine theologischen und canonistischen Studien waren ebenso wenig im Stande, die natürlichen Anschauungen des Sohnes der Wüste zu verdrängen, als ihn die Wallfahrt nach Medinah und Mecca zum devoten Sunniten machen konnte. Das wüste und unvernünftige Treiben an den Wallfahrtsstätten regten in ihm den heftigsten Widerspruch auf. Nach seiner Rückkehr vermählte er sich zu Horeimla, wo er auch als Prediger auftrat. Sein Eifer kannte keine Grenzen. Er rügte an seinen Zuhörern so streng den Hang zur Genußsucht und den Mangel an Gebetseifer, daß er fliehen mußte, um sein Leben zu retten. In seiner Heimath el Ajejneh, wohin er sich zurückzog und wo er acht Jahre wirkte, scheint er etwas sanfter aufgetreten zu sein, denn er erwarb sich viele Verehrer. Doch trat seine sittliche Strenge bei einem Falle öffentlich hervor, welcher seinem Leben eine neue Richtung gab. Eine reuige Sünderin

hatte ihm (als Mufti?) aus freiem Antriebe die Schmach ihres frühern Lebens entdeckt. Er wies sie zurück, ohne ihr einen Weg zur Aussöhnung mit Gott zu zeigen. Sie kam zum zweiten und zum dritten Male. Da fällte er den Spruch, sie müsse gesteinigt werden. Dieses Urtheil, das unmittelbar vollstreckt ward (Histoire de l'Egypte. Sous le gouvernement de Mohammed-Aly. Par F. Mengin. Paris 1823. II. p. 450.) hatte eine große Aufregung in der ganzen Umgegend zur Folge. Der strenge Eiferer schwebte mehr als einmal in der größten Lebensgefahr, bis er nach Derrajah (درعيّة) kam, wo sein entschiedenes Wesen ihm viele Menschen geneigt gemacht hatte, besonders den Emir Mohammed ibn Suhud. Derrajah wurde so zur eigentlichen Wiege seiner Secte, deren Grundsätze von ihm in dem Grade kühner verkündet worden, als die Zahl und Anhänglichkeit seiner Verehrer wuchs. Bald wagte er es, an die Scheiche und angesehensten Leute der umliegenden Provinzen Aufforderungen zu schicken des Inhalts, sie sollten ihren Irrthümern entsagen, ihre Leidenschaften zügeln und die reine Lehre des Islam annehmen. Die Einladungen waren durch Drohungen unterstützt. Bald bildete sich eine ansehnliche Gruppe von Ortschaften, welche die gereinigte Lehre des Islam und mit ihr den Beruf übernahmen, dieselbe mit dem Schwerte weiter zu verbreiten. Die Heiligenverehrung, welche sich allmählig ausgebildet, war für ihn ein Hauptgrund, als Reformator aufzutreten. Das wesentliche seiner Lehre war in folgenden Puncten zusammengefaßt. 1) Das fünfmalige Gebet sowie die Faste des Monats Ramadhan bleibt. 2) Die berauschenden Getränke sind verpönt. 3) Ebenso die Prostitution. 4) Glückspiele und Zauberei dürfen nicht Statt haben. 5) Jedermann hat $^{1}/_{100}$ seiner Habe den Armen zu geben. 6) Falsche Zeugnisse und Päderasten unterliegen schwerer Strafe. 7) Es soll kein Wucher geduldet werden. 8) Die Wallfahrt nach Mecca wird einmal verrichtet. 9) Tabakrauchen und Schnupfen ist verboten. 10) Männer dürfen keine Seidenstoffe tragen. 11) Man darf keine Dome über Grabmälern bauen; die bereits erbauten müssen zerstört werden, denn solcher Luxus begünstigt das Heidenthum, indem Unglückliche beim Anblicke solcher Denkmäler versucht sein können, von Creaturen ihres Gleichen Gnaden zu erflehen (Felix Mengin, histoire de l'Egypte II. p. 452). Der letztere Grundsatz wurde am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts (zehn Jahre nach dem Tode des Stifters, welcher 1791 als 95jähriger Greis starb) dadurch ins Leben eingeführt, daß ein Trupp Wehabiten, vom Emir Suhud geführt, am 20. April 1801 den Dom zu Kerbela plünderte und zerstörte. Im J. 1803 wurde die Caaba ihres äußeren Schmuckes beraubt, bald auch Medina's Schätze als Störungen der alten Einfachheit weggenommen und so das Herz des Islamgebietes dem wehabitischen Systeme unterworfen. — Die drohende Stellung, welche die begeisterten Jünger Abdul Wehabs einzunehmen begannen, weckten den Selbsterhaltungstrieb des Paschas von Aegypten. Leicht gelang es, die unregelmäßigen Beduinenschwärme von Mecca, Medina und andern Orten des Küstensaumes zurückzutreiben, um so schwerer aber war es, sie ins Binnenland zu verfolgen. Erst im J. 1818 eroberte Ibraim Pascha die Metropole und Wiege der Wehabitenmacht, Derrajah. Damit war der Kampf entschieden (s. das Detail bei Mengin, dem ich vorzüglich folgte u. A., zusammengestellt bei Ritter, Erdkunde XIII. S. 471 ff.). Die Wehabiten bilden seitdem keine geschlossene Gemeinschaft mehr, sie treten nicht mehr mit einem offenen Bekenntnisse hervor, aber die Grundanschauungen, welche der ganzen Bewegung zu Grunde lagen, ließen sich, wie leicht zu vermuthen ist, mit militärischer Gewalt allein nicht austilgen. — Bemerkenswerth, obwohl kaum beachtet, ist die Thatsache, daß sich das Bekenntniß der Wehabiten, getrennt von dem politischen Treiben der Emire von Derrajah, in Syrien und im nördlichen Africa ausgebreitet hat. Für Syrien bezeugt uns das Buckingham, für Nordafrica der Missionär und später (prot.)

Pfarrer Ewald. Dieser fand, daß $^4/_5$ der Bevölkerung der Insel Gerbe, westl. vom african. Tripolis, zu der Secte der Wehabiten sich bekennen. Sie haben ihre eigenen Moscheen, Lehrer und auch ihre besondere Sprache (Reise nach Tunis S. 112.). Wir können die Wehabiten als Vorläufer der christlichen Missionäre auf dem Gebiete des Islam betrachten; sie räumen ein gutes Stück wüsten Aberglaubens auf, obwohl sie dafür einen schwer zugänglichen fanatischen Eigensinn pflanzen. [Haneberg.]

Weib, seine Stellung im Heidenthum und Christenthum. a) Vorchristliche Stellung des Weibes. Ueber die rechtlichen und sittlichen Verhältnisse der Frau im Judenthum vgl. den Art. Frauen bei den alten Hebräern. — Die vorchristliche Stellung der Frauen war im Ganzen eine entschieden ungünstigere, als die christliche, da die höhere, sittliche, durch den Glauben geadelte und darum festere und gesicherte Basis fehlte, welche das Christenthum dem gesammten Leben der Familie, das es mit einem heiligen Bande umschlossen hielt, unterschob. Mochte auch die Lage der heidnischen Frau, durch eigene Energie und Tüchtigkeit errungen, in vielen Fällen factisch eine weit andere und bessere sein, als sie uns, namentlich in Hinsicht auf die orientalischen Frauen von den betreffenden Schriftstellern des Alterthums geschildert wird; so läßt sich doch nicht verkennen, daß die rechtliche oder durch die Sitte und Gewohnheit hergebrachte Stellung derselben eine keineswegs glückliche, geachtete und ehrenvolle war noch auch sein konnte gerade wegen des bezeichneten Mangels einer religiös-sittlichen, reinen Grundanschauung des Familienlebens überhaupt, das sich in der Stellung der Frauen gleichsam abspiegelte, und besonders wegen des Mangels eines höheren Lebensprincips, welches erst durch das Christenthum der Welt gegeben ward. Die Mängel und Schäden des häuslichen Lebens sehen wir hinauswirken auf das öffentliche und dieses wirkt wiederum zurück auf das häusliche; meist reichen sich Despotismus im inneren und äußeren Leben, Härte und Grausamkeit in der Behandlung Untergebener und Schwacher, mit Unlauterkeit und Gesunkenheit der Sitten verbunden, die Hand und finden in der heidnischen Religion oder dem sie umgebenden Cult sogar ihren Halt, ihre Rechtfertigung und Sanction. Etliche Völker, namentlich germanischen Stammes, ausgenommen, die sich mehr durch eine gewisse natürliche Frische und Unverdorbenheit ihres Wesens rühmlich vor andern auszeichnen und diesen Vorzug in ihren Sitten, besonders in der Behandlung der Frauen an den Tag legen, zeigen die heidnischen Völker eine geringe Achtung, wenn nicht gar die gröbste Mißachtung des schwächeren Geschlechtes, dessen Stellung sich häufig kaum von der Stellung der Sclaven und Sachen unterschied, und das selbst in den besser civilisirten, z. B. griechischen Staaten nur die Wahl hatte zwischen engerer häuslicher Abschließung im Familienleben und der Ausschweifung außerhalb dieses Kreises. An eine geistig-sittliche Wirksamkeit im Kreise des häuslichen Lebens war weniger gedacht, vielmehr beschränkte sich die Stellung der Frau dort, wo es gut geordnet war, auf die Fortpflanzung der Familie und die Verwaltung des Hauswesens. Die geschichtlichen Nachrichten geben hiezu die erforderlichen Belege, wenn auch immerhin manche Ausnahmen und thatsächliche Besserstellungen daneben gedacht werden mögen, wie umgekehrt auch die höhere sittliche Idee, welche das Christenthum aufstellte, nicht immer und überall im Leben der christlichen Familien und Völker vollkommen verwirklicht wurde. — Nach dem Zeugniß Herodots wurden die Frauen bei den Babyloniern versteigert und aus dem Erlöse der Erstverkauften die Uebrigen ausgestattet. Jedes Weib mußte sich in seinem Leben einmal zu Ehren der Venus, Mylitta nach assyrischer Bezeichnung, in deren Tempel sie sich zu dem Ende aufhielt, der Unzucht weihen (Herod. I. 196. 199. Strabo XVI. 1, 20). Die Töchter der Lydier trieben sämmtlich Unzucht aus Gewinnsucht im Interesse

ihrer künftigen Verheirathung (Herod. I. 93). Bei den Persern herrschte Polygamie (ibid. I. 135), ebenso bei den Thrakern. Nach dem Tode des Mannes erhob sich ein Streit unter seinen Frauen, welche ihn am meisten geliebt habe und dieser Streit wurde in Gegenwart der Freunde geschlichtet. Diejenige, zu deren Gunsten das Urtheil ausfiel, wurde von Männern und Weibern geschmückt, von ihrem nächsten Verwandten an dem Grabhügel ihres Mannes geschlachtet und mit diesem zugleich begraben (Herod. V. 5). Ihre Töchter bewachen sie nicht, sondern gestatten ihnen, sich jedem Beliebigen hinzugeben, ihre Frauen aber, die sie um hohen Preis von von Eltern kaufen, verwahren sie streng (Herod. V. 6). — In Armenien weihen selbst die Vornehmsten ihre Töchter der Göttin Anaitis, und es gibt ein Gesetz im Lande, daß sie, wenn sie längere Zeit derselben gedient haben, verheirathet werden, indem Niemand eine solche Verbindung für unwürdig hält (Strab. XI. 13, 16). — Bei den Medern hatte jeder Mann fünf Weiber, und für ein Weib galt es als ehrenvoll, sehr viele Männer zu haben, weniger als fünf galt für eine Schande (Strab. XI. 12, 11). — Die Inder heirathen mehre Frauen, die sie von ihren Eltern für ein Paar Ochsen erkaufen. Die Aermeren, welche ihre Töchter nicht verheirathen konnten, brachten sie auf den Markt zum Verkaufe (ibid. XV. 1, 62). — Bei den Persern durften die Magier sogar ihre eigenen Mütter heirathen (ibid. XV. 3, 20), und, wie Diogenes Laërtius (IX. § 83) hinzusetzt, ihre Töchter, ein Gebrauch, der sich auch auf Andere, namentlich die Großen unter den Persern erstreckte (Cf. Minuc. Fel. Octav. 31. — Tertull. Apol. c. 9. — Brissonius, de regio Persar. principatu. lib. II. c. 155). Unter den Massageten herrschte Gemeinschaft der Weiber (Herod. I. 216). — In Aegypten fand rücksichtlich der Besorgung der Arbeit zwischen beiden Geschlechtern das umgekehrte Verhältniß statt: die Frauen trieben die äußerlichen Geschäfte, während die Männer zu Hause webten. Ebenso lag die Pflicht, die Eltern zu erhalten, nicht den Söhnen, sondern den Töchtern ob (Strab. II. 35). — Geachteter als bei den Orientalen war die Stellung der Frauen bei den Griechen, wo sie allerdings durch die öffentliche Sitte eingeschränkt waren (vgl. van Stegeren, de conditione domestica feminarum Atheniensium, Zwoll 1839 p. 22. und die solonischen Bestimmungen bei Plut. c. 21), aber im Verhältnisse zum Manne nie die Sclaverei der orientalischen Frauen theilten (Aristot. Politic. I. 15. Jacobs, vermischte Schriften, IV. S. 223 ff.). Die griechische Frau durfte sich allerdings nicht in die Geschäfte des Mannes mischen, aber in ihrem häuslichen Wirkungskreise war sie Herrin und ohne Noth durfte sie das Haus nicht verlassen. Die Sorge für dasselbe nahm auch ihre ganze Thätigkeit in Anspruch, da sie demselben nicht allein vorzustehen, die Kinder zu erziehen, die Vorräthe zu verwalten, sondern auch selbst für die Bekleidung zu sorgen hatte. Zu dem Ende begingen sie den Webstuhl (*ἱστὸν ἐποιχεσθαν*, Odyss. V. 62. X. 222), während die Sclavinnen ihnen die Wolle bearbeiteten und spannen. Wenn auch die Bereitung der Speise wohl mehr in den ärmeren Häusern von der Hausfrau selbst besorgt ward, so führte diese doch in der Regel die Schlüssel der Vorrathskammern, insofern nicht etwa Nachlässigkeit oder der, im Alterthum bei den Weibern nicht seltene Fehler der Trunksucht (Aristoph. Thesmoph. 735; Eccl. 218; Ath. X. 57 und Droysen, Geschichte des Hellenismus II. S. 589) den Mann nöthigte, die Schlüssel selber zu verwahren. Die Gemächer der Frauen durften nur die nächsten männlichen Verwandten betreten, indeß fand eine völlige Beschränkung auf diese nur für die unverheiratheten Töchter statt. Diese empfingen ihre Ausbildung hauptsächlich von der Mutter, welche ihre Kenntnisse und Fähigkeiten practisch auf dieselben zu vererben suchte. Gemeinsamen Unterricht empfingen die Töchter für den Gesang und Tanz in Chören bei gottesdienstlichen Gelegenheiten. — Die Ehe wurde im Ganzen als ein Rechtsgeschäft, fast als ein nothwen-

biges Uebel betrachtet, und empfing ein höheres Ansehen nur durch ihre Bedeutung für die eigentliche Grundlage der bürgerlichen und staatlichen Ordnung. Bei der Wahl des Gatten handelte es sich nicht um die eigene Neigung und freie Einwilligung, sondern das junge Mädchen nahm denjenigen, mit welchem ihre Eltern direct oder durch fremde Vermittelung den Vertrag abgeschlossen hatten. Dieser Vertrag bildete das, für eine rechtsgiltige Ehe nothwendig erachtete Verlöbniß (ἐγγύησις). In der homerischen Zeit kaufte der Bräutigam gleichsam die Braut (vgl. Lenz, Geschichte der Weiber im homerischen Zeitalter, S. 36). Späterhin war es umgekehrt Ehrensache der Angehörigen eines Mädchens, dieses mit einer Mitgift auszustatten, welche im Falle der Scheidung zurückgegeben werden mußte und zu dem Ende hypothekarisch versichert wurde. Nach Abschließung dieses Vertrages empfing die Ehe ihre religiöse Weihe durch Opfer an die Götter, unter deren Schutz die Ehe gestellt war. Als bevorzugte Zeit für die Schließung der Ehe galt unter den Jahreszeiten der Winter und im Laufe des Monats der Vollmond. Nach dem Hochzeitsschmause, an dem auch die Braut inmitten der Frauen verschleiert Theil nahm, wurde dieselbe, gewöhnlich zu Wagen, gesalbt und bekränzt, unter Cither- und Flötenbegleitung, wozu der Hymenäus ertönte, aus dem Hause ihrer Eltern in die festlich geschmückte Wohnung des Bräutigams geführt. Im Wagen befand sich auch der Bräutigam nebst einem begleitenden Freunde, nur im Falle der zweiten Verheirathung ließ er sich durch einen Brautführer vertreten; auch die Braut hatte ihre weibliche Begleitung, während ihre Mutter mit Fackeln hinter dem Wagen herging. Die Mutter des Bräutigams scheint den Zug gleichfalls mit Fackeln an der Thüre des Bräutigams erwartet zu haben. Hier empfing sie im Kreise der neuen Hausgenossen eine Spende Naschwerk als Willkomm, woran sich noch etliche andere, meist scherzhafte Gebräuche schlossen theils allgemeiner, theils mehr örtlicher Natur. Der geringe sittliche Gehalt, welchen die Griechen überhaupt in das eheliche Verhältniß legten, spricht sich am deutlichsten und schärfsten aus in den zu Sparta geltenden Bestimmungen; hier kannte man nur einen physisch-politischen Zweck der Ehe zur Versorgung des Staates mit kräftiger Nachkommenschaft; die Ehe war hier wie in Kreta geboten, Hagestolze unterlagen einer Buße und waren der öffentlichen Verachtung Preis gegeben. Die Ehe mit einer unfruchtbaren Frau war nicht bindend (Herod. VI. 61. vgl. V. 39), ja der Mann konnte sogar der Nachkommenschaft wegen mit Andern seine ehelichen Rechte theilen. Höher war das Verhältniß in Athen geachtet, aber auch hier die Fortpflanzung als oberster Zweck angesehen (Xenoph. memor. II. 2. 4). Monogamie war übrigens in Griechenland herrschende Sitte, daneben aber auch, wie bei den Römern (siehe unten) der Concubinat gestattet, d. h. ein außereheliches geschlechtliches Zusammenleben eines unverheiratheten Mannes und einer unverheiratheten Frau, welche auf einer niedrigeren Stufe, als der Mann stand, als Sclavin oder Freigelassene u. dgl. (Vgl. K. F. Hermann, Lehrbuch der griechischen Privatalterthümer, Heidelberg 1852. S. 42 ff. und 143 ff.). Die Römer erklärten die Ehe für eine freiwillige Vereinigung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zu inniger Lebensgemeinschaft nach göttlichem und menschlichem Recht (s. d. A. Ehegesetzgebung III. 430). Die höhere Bedeutung der römischen Ehe fehlte zunächst dem contubernium, d. h. der Verbindung eines Sclaven und einer Sclavin mit Einwilligung ihres Herrn, oder eines Freien und einer Sclavin, oder eines Sclaven und einer Freien. Eine Sclavenehe war nur ein factisches Verhältniß ohne Recht und galt nur nach dem jus naturae. Die beiden Gatten (contubernales) wurden durch das Loos, durch den Willen des Herrn oder durch eigene Neigung zusammengeführt. Da eine derartige Vereinigung nicht als Ehe angesehen wurde, so galt der Bruch auch nicht als adulterium. — Gleichfalls fehlte

die höhere Bedeutung der römischen Ehe dem gesetzlich gestatteten concubinatus (siehe oben). Die Unterscheidung war namentlich hinsichtlich der Kinder wichtig, denn diese hatten nur dann rechtlich einen Vater, wenn sie aus einer ehelichen Verbindung entsprungen waren (Gai. I. 64). Die eigentliche römische Ehe (matrimonium) war nun entweder a) justum oder legitimum, d. h. nach strengem Civilrecht oder b) bloß nach jus gentium giltig, ohne civilrechtliche Wirkungen. Das matrimonium justum hatte bei beiden Theilen das connubium zur Voraussetzung, d. h. jus connubii oder das Recht, eine strenge römische Ehe zu schließen, wozu nur römische Bürger fähig waren; fernere Bedingung war Pubertät und gegenseitige Einwilligung, sowie die Einwilligung derjenigen, unter deren potestas sie etwa standen. Die Ehe verschaffte dem Vater volle Gewalt über seine Kinder: justi liberi oder legitimi. Das matrimonium justum war, je nachdem es mit oder ohne in manum conventio verbunden war, strenger oder freier, und konnte im ersten Falle nur durch confarreatio, coëmtio und usus, die drei Arten der römischen Eheschließung eingegangen werden. Die erstere oder religiöse Art der Eingehung durch confarreatio war wahrscheinlich sabinischen Ursprungs (Varro, r. r. II. 4); die coëmtio ist lateinischen Ursprungs, wenigstens das uralte, auch bei anderen Völkern gebräuchliche Kaufen der Gattin, worauf späterhin die coëmtio gebaut wurde; die dritte Art, usus (oder einjähriges Zusammenleben ohne dreinächtliche Abwesenheit = usurpatio trinoctii) ward eingeführt, um den in freierer Ehe lebenden Personen Gelegenheit zu geben, ihre Ehe zu einer strengen zu machen. — Die freie Ehe (ohne in manum conventio) bedurfte keiner Formalitäten oder Solemnitäten, sondern es genügte beiderseitige Einwilligung (consensus facit nuptias). Absolute Ehehindernisse waren: Mangel des väterlichen Consenses, des reifen Alters und bereits anderweitige Verheirathung eines Theiles. Relative Ehehindernisse: Ungleichheit der äußeren Verhältnisse und Verwandtschaft. Aus letzterem Grunde waren verboten: Ehen zwischen Eltern und Kindern, zwischen Geschwistern (sogar Stief- und Adoptivgeschwistern), zwischen Oheim und Nichte, Tante und Neffen, bis Kaiser Claudius dieses Verbot aus persönlichen Gründen aufhob. Kaiser Nerva führte aber das alte Gesetz zurück. Die Verbindungen zwischen Geschwisterkindern waren ursprünglich nicht anstößig (Liv. I. 42. Dion. IV. 28. 30), bald darauf wurden sie aber untersagt (Ulp. 5. 6), später bald gestattet, bald untersagt. Schwägerschaft galt erst unter den christlichen Kaisern als Ehehinderniß, früher in der Regel nicht (Liv. I. 46. Plut. Crass. 1). — Vielweiberei war bei den Römern übrigens, wie bei den Griechen (siehe oben) verboten. — Das Alter der Reife zur Eingehung der Ehe war bei dem weiblichen Geschlechte das 12. beim männlichen das 14. Jahr. Augustus verordnete, daß kein eheliches Verhältniß giltig sein sollte, welches früher, als zwei Jahre vor Vollziehung der Ehe, d. i. unter zehn Jahren eingegangen war (Suet. Aug. 34), ein Verbot, welches aber nicht immer befolgt wurde. — Durch die oben genannten drei Arten der strengeren Eheschliessung trat das römische Mädchen aus der väterlichen Gewalt in die des Mannes (in manum conventio), und zwar in ein der Tochter ähnliches Verhältniß (als filia familias): sie nahm seinen Namen zu dem ihrigen, z. B. Antonia Drusi, überließ ihm ihre Güter (parapherna oder bona paraphernalia), gewann in der Familie ihres Gatten vollständiges Agnationsrecht (familia mutatur. Gai. I. 111. Gell. 18, 6) und erbte nach des Mannes Tode filiae loco (Gai. II. 139. 140. 159). Im Testamente konnte er ihr, wie einer Tochter, einen Vormund bestellen (Gai. I. 148—150). Vgl. Hasse, Güterrecht der Ehegatten, I. S. 80. In der freien Ehe, ohne in manum conventio, war die Frau natürlich dem Manne gleichfalls Achtung und Gehorsam schuldig, aber ihm nicht persönlich unterworfen; auch verlor sie nicht die Disposition über ihr Vermögen,

wenn sie dieselbe nicht etwa freiwillig dem Manne übertrug. Dieser Unterschied hatte auch auf die Mitgift (dos) Einfluß, die Frau konnte sich Güter vorbehalten (bona receptitia). — Zur Schließung des, der Ehe vorausgehenden, Verlöbnisses (Sponsalia rite facere, Liv. XXXVIII. 57) kamen die betreffenden Personen im Hause des Vaters oder nächsten Verwandten der Braut zusammen. Die Aussteuer wurde bestimmt und das Versprechen gegeben, daß dieselbe am Hochzeittage (Suet. Cl. 26. Juvenal X. 335) oder nachher, meist in drei verschiedenen Raten (tribus pensionibus), bezahlt werden sollte (Cic. Attic. XI. 4. 23. et ult.). Der Verlobte (sponsus) gab seiner Braut (sponsa — pacta — wie vorhin sperata) einen Ring, den sie an den vorletzten Finger der linken Hand steckte, weil man diesen mit dem Herzen in besonders naher Verbindung dachte (Macrob. 7, 15). Auch der Hochzeittag wurde festgesetzt (Ter. Andr. I. 1. 75). Die Wiederaufkündigung der Sponsalien (conditione tua non utor) hieß repudium. — Als glücklichste Zeit für die Verheirathung (nuptiae) galt der Junius (Ovid. Fast. VI. 221), nicht glücklich der Mai (l. c. V. 490), die Calendä, Nonä, Idus, ferner gewisse Tage, die im Kalender als schwarz (atri) bezeichnet wurden. Die feierlichen Arten der Eheschließung waren voll symbolischer Gebräuche, von denen einige Arnobius (adv. gent. II. 67) zusammenstellt. Am Hochzeittage legte die Braut die toga praetexta ab und weihete sie der Fortuna virginalis (Propert. IV. 11. 33). Die Braut war bekränzt (Catull. 61, 6. Tertull. cor. mil.: coronant et nuptiae sponsos) und trug um ein langes weißes Kleid einen, nodo Herculis geknüpften, Gürtel aus Wolle (balteus, zona oder cingulum, quod vir solvebat; Paul. diac. p. 63. worauf sich die Juno Cinxia bezieht). Ihr Schleier (flammeum) war von gelblicher Farbe (color lutens) und ebenso ihre Fußbekleidung. Keine Vermählung wurde ohne Auspicien angestellt und ohne Opfer für die Götter, namentlich Juno (Virg. Aen. IV. 59). Die Galle des Opferthieres wurde aber weggeworfen, um anzuzeigen, daß alle Bitterkeit aus der Ehe fern gehalten werden solle (Ueber die bei der Ehe in Betracht kommenden Gottheiten vgl. Augustin, C. D. VI. 9). Am Abend begann der feierliche Hochzeitzug der Braut ins Haus des Bräutigams (daher uxorem ducere vom Manne, wie nubere von der Frau); je zahlreicher desto glänzender war der Zug (officium celebre), und auf diesen Zug bezieht sich auch die Juno domiduca und iterduca. Zum Andenken an den Raub der Sabinerinnen wurden die Töchter scheinbar den Armen der Mutter entrissen (abripiebantur). Nur bei Wittwen wurde jedes Aufsehen vermieden. Unter Flötenschall zog die Braut zu Fuß (später getragen) einher, geführt von zwei Knaben, deren Eltern noch am Leben waren (patrimi oder matrimi), Fackeln wurden vor ihr hergetragen und es folgten ihr Mägde mit einem Spinnrocken (colus comta et fusus cum stamine). Ein Knabe (camillus) trug in einem Gefäße (cumerum oder —a) das Geräth der Braut (nubentis utensilia) und Spielsachen für Kinder (crepundia). Die Braut hatte drei Asse bei sich, um den einen dem Bräutigam zu geben, den zweiten vor den Hauslaren niederzulegen und den dritten im benachbarten compitum zu opfern. Unter Scherzreden (sales et convicia) kam man an das festlich, besonders mit Lorbeer geschmückte Haus des Bräutigams (Catull. 64, 294), dessen Thürpfosten mit Schweinsfett bestrichen wurden (ideo uxores dictae, quasi unxores. Serv. zu Virg. Aen. IV. 458. Donat zu Terent. Hec. II. Plin. h. n. 22, 2), worauf sich die Juno unxia bezog. Der Bräutigam trat aus dem Hause und nahm von der Braut die Erklärung entgegen: ubi tu Gaius, ego Gaia. Ueber die Thürschwelle wurde die Braut durch die pronubi hinweggehoben, um nicht etwa anzustoßen oder nach anderer Erklärung, um nicht freiwillig ihre Jungfräulichkeit Preis zu geben (Plut. qu. Rom. 29. Varro bei Serv. zu Virg. Ecl. 8, 29), wobei der Ruf talassio! ertönte. Bei ihrem Eintritt wurden ihr als Herrin des Hauses die Schlüssel übergeben. Wie das Verbot des Feuers und Wassers, —

aqua et igni interdicere —, der für das Leben unentbehrlichsten Dinge, als Verbannungsform gebraucht wurde, so ward hier durch beide Elemente die Begründung des neuen Hauswesens symbolisirt. Mit dem Wasser wusch die Braut die Füße. Es folgte nun das Hochzeitmahl (coena nuptialis) und etliche andere Gebräuche, z. B. das Werfen von Nüssen unter Kinder (nuces relinquere) d. i. Entsagung kindischen Treibens. — Die pronuba, eine nur einmal verheirathete Frau (Catull. 61, 186. Tertull. exhortat. ad cast. 13) gleichsam Stellvertreterin der Juno pronuba, geleitete die junge Frau in ihr Gemach. — Darstellungen römischer Hochzeitgebräuche finden sich auf mehren Sarkophagen; s. Böttiger, aldobrandin. Hochzeit (S. 148—150) und O. Müller, Kunstarchäol. § 429. — Eine Ehescheidung (divortium) zu beantragen, stand nach dem Gesetze des Romulus nur dem Manne, aber nicht der Frau zu (Plutarch. in Romulo). Gründe waren: Verletzung der Treue, Unterschiebung von Kindern oder Vergiftung derselben; Nachmachung der besonderen Schlüssel des Mannes, heimliches Weintrinken (Plutarch. ibidem. Gell. X. 23. Plin. 14, 12). In diesen Fällen sprach der Mann mit den Verwandten das Urtheil aus (Dionys. II. 25). Trotz dieser Befugniß war doch in 520 Jahren noch kein Beispiel einer Ehetrennung vorgekommen; Carvilius Ruga war der Erste, welcher seine Ehe wegen Kinderlosigkeit trennte. Später wurden die Ehescheidungen häufiger, oft unter den nichtigsten Vorwänden. Im Fall der Untreue verlor die Frau ihr Heirathsgut (Val. Max. VIII. 2. 3). Die Ehetrennungen wurden so häufig, daß Seneca sagt: sie rechneten ihre Jahre nicht nach Consuln, sondern von der Zahl ihrer Männer (de benef. 3, 16. Juvenal. 6, 228. Martial 6, 7). Augustus soll die Freiheit, bona gratia, wie man es nannte, zu scheiden, eingeschränkt haben (Suet. Aug. 34), sowie auch Domitian. — Nach dem Tode des Gatten war die Wittwe zu zehnmonatlicher Trauer verpflichtet und konnte dann eine zweite Ehe eingehen. Heirathete sie vor Ablauf dieses Termines, so galt sie für infamis. Univira (Einmalvermählte) auf den Grabschriften ist ein ehrenvolles Prädicat der Frauen (Orelli, Inscript. 2742. 4530. Reines. XIV. 73), während eine Frau multarum nuptiarum keine Achtung genoß (Cic. ad Attic. 13, 29. Tertull. exhort. cast. 13. de monogam. 13). Der flamen und die flaminica durften nur einmal verheirathet sein (Tertull. exhort. 13). Von einer zum zweiten Male verheiratheten Frau durfte die Bildsäule der Pudicitia, Fortuna muliebris und Mater Matuta nicht berührt und bekränzt werden (Liv. X. 23. Servius zu Virg. Aen. IV. 19. Tertull. de monog. 13). Auch waren die Formen der Eingehung der zweiten Ehe weniger ehrenvoll, z. B. ohne corona. — Cf. Brissonius, de ritu nuptiarum. Lugd. Batav. 1641, in: Graevii thesaur. antiqq. Romm. tom VIII. — Casalius, de ritu nuptiarum etc., in: Gronovii thesaur. antiqq. Graecc. tom. VIII. — Grupen, tractatio de uxore Romana. Hanoverae 1727. — Kreyssig, Silv. Afr. p. 65—69. Aeußerst streng und in ihrer Einheit wurde die Ehe bei den germanischen Völkern aufrecht erhalten. Hatte in wenigen Fällen etwa ein Mann mehre Frauen, so sollte dieses nur eine äußere Standesauszeichnung sein. Eine Mitgift brachte nicht die Frau dem Manne, sondern umgekehrt der Mann der Frau. Eltern und Verwandte waren zugegen und prüften die gemachten Geschenke, welche sich nicht auf weibliche Zierde und Bequemlichkeit, sondern hauptsächlich auf die kriegerische Stellung des Mannes oder das Hauswesen bezogen: ein gezäumtes Roß, Stiere, Schild, Speer und Schwert. Auch die Frau reichte dem Manne irgend ein Waffenstück, damit sie inne würde, daß sie das harte und unsichere Loos des kriegerischen Lebens mit ihm theilen müsse, wie denn die Frauen oft in Schlachten die Ihrigen zur Tapferkeit anfeuerten und so manches Treffen gewinnen halfen. Auch trugen sie im Ganzen genommen die Kleidung der Männer, nur mehr aus Linnen (Tacitus, de mor. Germ. c. 8. 18). Sehr selten war der Ehebruch bei einem so zahlreichen Volke; die Strafe war streng und augen-

blicklich und den Männern überlassen. Denn Niemand, bemerkt Tacitus (l. c. 19) belacht dort die Fehler und erklärt verführen und verführt werden für Weltton und „mehr vermögen dort gute Sitten, als anderswo gute Gesetze." Man glaubte in den Frauen etwas Heiliges und die Zukunft Erschauendes zu erkennen. Als ein solches Wesen höherer Art galt z. B. die Veleda unter Vespasian (vgl. Haus, Alterthümer Germaniens, I. 99. und Anton, Geschichte der Germanen I. 110). Man verheirathete sich meist nur einmal; Feststellung der Zahl der Kinder oder Verwandtenmord galt für ein schweres Verbrechen. — Bei den Galliern waren die Beschäftigungen beider Geschlechter, wie bei den Aegyptern (siehe oben) in einer der gewöhnlichen entgegengesetzten Weise vertheilt (Strabo IV. 4, 3). Bei aller Heilighaltung der Ehe unter den genannten Völkern theilte jedoch die Frau immerhin die gedrückte Stellung ihres Geschlechts im Heidenthum überhaupt (vgl. Gaume, Geschichte der häuslichen Gesellschaft, Regensb. 1845). — b) Christliche Stellung der Frauen. Das Christenthum stellte, wie für die übrigen Kreise des menschlichen Lebens, so auch für diesen einen reineren, sittlichen Standpunct auf. Das Geschlechtliche bildete natürlich die Grundlage, aber es wurde durch eine höhere Liebe und Weihe geheiligt, die Ehe auf ihre ursprüngliche Form und Würde, die Einheit zurückgeführt (Matth. 19, 4) und, der ersten Stammmutter Eva gegenüber, in Maria dem Menschengeschlechte gleichsam eine zweite Stammmutter gegeben, aus welcher, wie dort der Fall, so hier die Erlösung hervorgehen sollte. In ihr wurde besonders dem weiblichen Geschlechte ein Muster und Vorbild des Gehorsams, der sittlichen Reinheit und Heiligkeit des Lebens, sowie der mütterlichen Liebe aufgestellt, und ihrem Geschlechte ein Werth und eine Würde verliehen, die es im Heidenthum und Judenthum nicht besessen. Die Verbindung der Geschlechter in der Ehe wurde, im Hinblick auf die Vereinigung Christi mit seiner Kirche, zu einem Sacramente erhoben (s. d. A. Ehe). Das Band, welches die Eheleute umschloß, ward als ein unauflösliches angesehen (Matth. 5, 32. und 19, 4—6), das nur der Tod trennte. Nach dem Tode des einen Ehetheils war allerdings die fernere Verheirathung dem andern Theile gestattet, aber die zweite Ehe der ersten an Ansehen nicht gleich geachtet und darum weniger gern gesehen (s. d. A. Ehe, zweite). Durch dieses Band, welches die Eheleute vereinigte, ferner durch das gemeinsame sittliche Ziel, dem sie entgegenstreben, in dessen Erreichung sie sich gegenseitig fördern, und dem sie auch die ihnen von Gott geschenkten Kinder in heiliger Liebe entgegenführen sollen, wurde dem gesammten Leben der Familie, dem wichtigsten Grundbestandtheile der menschlichen Gesellschaft, ein höheres Ansehen und eine größere Bedeutung, sowie in der christlichen Liebe, die alle Glieder derselben umfassen und tragen soll, eine festere und sichere Bürgschaft zu Theil, als sie bislang gehabt, so lange das Verhältniß zwischen Mann und Frau als ein bloß natürliches oder bürgerlich vertragsmäßiges angesehen und behandelt wurde (s. d. A. Familie, christliche). — Beide Ehetheile sind nach christlicher Anschauung gleichsam Ein Fleisch (Matth. 19, 4—6), in gegenseitiger inniger Liebe (Eph. 5, 25. 28. 33. Col. 3, 19. Tit. 2, 4), in Gottesfurcht und gegenseitiger Erbauung (1 Cor. 7, 13. 14. 1 Tim. 2, 8), in Frieden und Einigkeit, wie es Christen überhaupt geziemt (Gal. 6, 2), in ehelicher Treue (Hebr. 13, 4. 1 Cor. 7, 2—7), und gegenseitiger Hilfeleistung mit einander verbunden. Der Mann ist allerdings des Weibes Haupt (1 Cor. 11, 3), das er, wie sich selber lieben (Ephes. 5, 25 ff.), das er schätzen und in Ehren halten und gegen welches er sich, als schwächeren Theil, mit Schonung betragen (1 Petr. 3, 7), von dem er sich nicht trennen (1 Cor. 7, 10 ff.), sondern für dasselbe, wie für seine Hausgenossen überhaupt, die gebührende Sorge tragen soll (1 Tim. 5, 8), wenn er nicht ärger sein will als ein Ungläubiger; aber das

Weib ist neben ihm berechtigt, namentlich in ihrem Kreise, als Mutter dem Vater, nicht etwa wie im Heidenthum als Tochter dem Vater, oder gar als Sclavin dem Herrn gegenüber. Wird der Mann dem Haupte, also die ganze Verbindung dem einigen Ganzen eines menschlichen Organismus verglichen, wo alle Theile zusammengehören und in ihrer Art neben und mit einander gleich nothwendig und berechtigt sind, so nimmt die Frau, erhoben über ihr früheres durchaus untergeordnetes und wenig geachtetes Verhältniß, neben dem Manne eine geehrte, wenn auch in einiger Beziehung abhängige Stellung ein. Sie soll nach christlicher Bestimmung ihrem Manne gehorsam sein, wie dem Herrn (Eph. 5, 22. 33. Coloss. 3, 18. 1 Cor. 11, 7—12), aber nicht mit dem Gehorsam einer Sclavin, sondern mit Hinblick auf jene heilige Verbindung der Kirche, deren Haupt Christus ist (Eph. 5, 23). Sie soll sich über ihn nicht erheben (1 Tim. 2, 12—14), damit ihr Wandel auf Andere anziehend und erbauend wirke (1 Petr. 3, 1. 2), und namentlich sollen die älteren Frauen den jüngeren mit gutem Beispiel vorangehen (Tit. 2, 4. 5). Ein liebevoller, gottesfürchtiger, sittsamer, häuslicher und arbeitsamer Wandel ist die Zierde der Frauen. Sie sollen darum, durch innere Würde geschmückt, nicht in der Eitelkeit und Kleiderpracht ihre Ehre suchen (1 Tim. 2, 9. 10. 1 Petr. 3, 3—5). — Die Ehe soll so rein und heilig gehalten werden, daß nicht bloß die äußere thätliche Verletzung derselben als Ehebruch (s. d. A.) angesehen werden soll, sondern selbst die Begierde (Matth. 5, 28). Namentlich dringt die hl. Schrift auf Züchtigkeit, Demuth, Bescheidenheit und Frömmigkeit der Weiber; sie sollen beim Gebet verschleiert erscheinen (1 Cor. 11, 5), sich eines gläubig-frommen, inneren Lebens befleißigen (Beispiel der klugen und thörichten Jungfrauen, Matth. 25, 1—13). — Neben der, zum Sacrament erhobenen Ehe wird in der hl. Schrift der Stand der Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit um höherer Interessen willen besonders ausgezeichnet (Matth. 19, 12). Diejenigen, welche sich zu diesem Stande nicht berufen fühlen, sollen sich verheirathen und Hausmütter sein, damit sie keinen Anlaß geben zur Lästerung (1 Cor. 7, 9. 1 Tim. 5, 14). Der evangelische Rath der Ehelosigkeit, verbunden mit dem Gehorsam und der Armuth, vereinigte nun auch in der Folge Frauen zu religiösen Congregationen und Vereinen. Während die Kirche daran festhielt, das rechte Gebiet der Frauen sei das häusliche Leben, wo sie in stiller Unterordnung mit allem Fleiße walten sollen, hielt sie dieselben nach Anweisung der hl. Schrift von Ausübung kirchlicher Aemter, namentlich des Lehramtes fern (1 Tim. 2, 11. 12), während manche Secten ihnen hierin gerade einen, ihrer Natur weniger entsprechenden Wirkungskreis gegen diese Anordnung gestatteten, z. B. die Montanisten und ähnliche Secten, in denen Weiber eine Rolle spielten. (Vgl. die Art. Montanisten und Tertullian.) [Laufköther.]

Weibergemeinschaft, s. Gemeinschaft der Güter.

Weigel, Valentin und die Weigelianer. Valentin Weigel, ein protestantischer Mystiker, war 1533 zu Hayna in der Mark Meißen geboren, hörte die Theologie zu Leipzig, wo er sich auch viel mit dem Studium der Alchymie abgab. Von da begab er sich, bereits Magister der freien Künste geworden, nach Wittenberg und wurde zuletzt Pastor in Tschopau im sächsischen Erzgebirge 1567. Dieses Amt bekleidete er bis zu seinem Tode, der im J. 1588 erfolgte, ohne daß er auch nur in den Verdacht der Heterodoxie kam. So sorgfältig hatte er seine mit dem Lehrbegriffe der symbolischen Bücher im schneidendsten Widerspruche stehende Richtung zu verbergen gewußt. Die alte Unterscheidung zwischen esoterischer und exoterischer Lehre scheint ihn auch bei seiner Unterschrift unter die Concordienformel geleitet zu haben. Erst über seiner Asche erhob sich von Seite seiner Religionsgenossen heftiger Widerspruch, als nämlich Cantor Weikert zu

Tschopau seinen schriftlichen Nachlaß herausgab. Auf Weigels eigenthümliche Richtung hatte nach seinem eigenen Bekenntniß die Lectüre Taulers, der teutschen Theologie und Eckharts großen Einfluß geübt, nicht minder Carlstadts, Münzers und Schwenkfeldts Ansichten. In philosophicis war er bei Theophrastus Paracelsus und den von diesem benützten Neuplatonikern und Dionys dem Areopagiten in die Schule gegangen. — Seine Gedanken sind in Kürze gefaßt folgende: Wiewohl in allen Werken das Zeugniß des göttlichen Geistes ist, so dürfen wir doch nicht die äußere Schale für den Kern, den Schatten für die Wahrheit nehmen, die Wahrheit kann dem Menschen nur aus seinem Inneren kommen, wenn sie auch gleich nur mittelst des Aeußeren erkannt wird. Nur in unsrem Inneren kann sich das Innere der Dinge uns öffnen. Die Dinge gewähren nur ein Bildniß von sich, die Wahrheit des Gegenstandes können sie in uns nicht wirken, die Erkenntniß ist im Erkennenden nicht im Erkannten, alle Erkenntniß kommt nur von Innen, nicht weniger die sinnliche Erkenntniß der Erscheinung, als ihre tiefere Bedeutung. Wenn die Wahrheit nicht in uns läge, so hätten wir auch keine Kunde von ihr. — Wir sollen die Welt, wir sollen Gott erkennen, darum gibt es eine doppelte Erkenntniß, eine natürliche und übernatürliche wegen des doppelten „Gegenwurfes" (Objects) des Endlichen und Zeitlichen in der Welt und des Unendlichen und Ewigen in Gott; doch vollzieht sich alle Erkenntniß in uns. Da wir alles lernen sollen, müssen wir auch alles werden können, und da unser Werden aus dem Sein hervorgeht, so müssen wir auch ursprünglich alles sein, was wir können. Im Menschen ist Fleisch, Geist und Seele und danach gibt es auch ein dreifaches Auge: Sinn, Vernunft, Verstand. Der Leib ist zusammengesetzt aus allen Elementen, allen Arten irdischer Dinge, damit wir alles sinnlich empfinden können. Der Geist ist vom Firmamente ein feiner Körper und in ihm liegen alle Künste und Wissenschaften. Er ist sterblich, nur die Seele ist unsterblich und sie allein auch zur Erkenntniß Gottes tüchtig, weil sie allein von Gott, vom Ewigen ist. Die Schöpfung des Menschen ist eine aus der allmächtigen Weisheit Gottes nothwendig hervorgehende That. Gott schafft in allem Schaffen nur sich, er erkennt sich selbst in seinen Geschöpfen und liebt sich in ihnen, die Geschöpfe Gottes sind seine Gedanken, sein Wille, ohne die Zeit würde die Ewigkeit nicht ganz sein, wäre Gott nicht Schöpfer, würde er nicht Gott sein. Doch will Weigel damit der Freiheit der Geister und Menschen nicht nahe treten, denn Gott ist nicht der Urheber des Bösen, das Böse ist aus der Freiheit des Geschöpfes. Weil es das *μὴ ὄν* das Nicht-Seiende (im neuplatonischen Sinn) ist, bleibt doch Gott die Ursache von Allem, ohne die Ursache des Bösen zu sein. Das Böse ist nur eine freie Bestimmtheit, kein Sein, auch der Satan ist seinem Wesen nach gut. Der Sündenfall ist von Weigel als ein bloßer Vorgang in der Geisterwelt aufgefaßt worden und das weltliche (kosmische) Leben ist Folge davon. Wenn er von einer doppelten Freiheit des Menschen in seinem weltlichen Leben und in seinem übernatürlichen spricht und die erstere größer sein läßt, als die zweite, so ist entweder die Berechtigung zu Handlungen der Willkür in dieser schlechten durch die Sünde gewordenen Welt der Zufälligkeiten gemeint, oder es hat dieß den Sinn der Obmacht des Göttlichen im Menschen gegen das Kosmische. Begreiflicher Weise kann das Göttliche in ihm nicht gleich mächtig sein gegenüber seinem Urquell, doch ist der Mensch auch frei in seinem übernatürlichen Leben, denn Gott will nicht ohne den Menschen die Erleuchtung in seinem göttlichen Lichte, er will sie aus ihm und durch ihn vollbringen lassen. Uebrigens geht nicht wie das Böse, so auch die Neugeburt aus uns hervor. Diese macht sich nicht durch Activität, sondern durch „Gelassenheit" unsres eigenen Willens. Die Erleuchtung der übernatürlichen Erkenntniß vollzieht sich im Menschen nur leidentlich, das

Erkennen kommt da nicht aus dem erkennenden Auge, sondern aus dem Gegenwurf hervor, der uns erleuchtet. Wir müssen eben darum dabei auf uns verzichten. Die rechte Erkenntniß wäre überhaupt die, welche ohne Mittel ist. Vor Adams Fall war sie vorhanden. Da bedurfte der Mensch des Unterrichtes durch das Gestirn nicht, da war er auch frei vom Einfluß des Gestirns. Jetzt sind wir dadurch so sehr gebunden, daß unser ganzes natürliches Leben sich von der Astronomie beherrschen läßt. Erst durch die Wiedergeburt wird der Mensch frei von der Naturgewalt des Gestirns, wir haben dann in der Gebundenheit unsres Willens durch Gott die wahre Freiheit. Obwohl die wahre Theologie hauptsächlich in der Erkenntniß seiner selbst besteht, so ist doch wegen der Sünde auch die Erkenntniß der Thatsache der Erlösung im Allgemeinen unentbehrlich. Uebrigens wenn oder wo Gott ein reines Herz findet, wie dieß auch außerhalb des Christenthums bei vielen Platonikern der Fall war, hat sich Gott geoffenbart und offenbart sich noch immer ohne das äußere Mittel der hl. Schrift. Christus der Erlöser, das aus dem Wesen des Vaters hervorgegangene Wort Gottes, ist seiner menschlichen Seite nach uns zwar verwandt, doch war sein eigen Fleisch und Blut nicht von der Erde sondern aus dem Himmel und von dem heiligen Geiste. Er hatte aber außer diesem göttlichen Leib noch einen sterblichen sichtbaren Leib, der gelitten hat; denn nur so konnte er für die weltlichen (kosmischen) Menschen Erlöser sein. Durch die Wiedergeburt bekommt der Mensch einen himmlischen Leib. Durch sie wird er erst wieder ganz nach Leib, Geist und Seele. Die Sacramente sind trefflich hohe Geheimnisse, aber den rechtfertigenden Glauben wirken sie nicht. Nur Unerleuchtete halten sie für nothwendig zur Seligkeit. Ein gleich verderblicher Irrthum ist die Ueberschätzung des äußeren Wortes Gottes. Es ist eine falsche Theologie, die auf Universitäten vorgetragen wird, die sich mit biblischen Commentaren und vielen andern Büchern beschäftigt. Man wird da von Menschen gelehrt und nicht von Gott. Die Bibel ist nur für diejenigen geschrieben, die den „Verstand" schon vorher in ihnen selbst haben. Wir müssen von dem hl. Geist, von der Salbung in uns gelehrt werden, sonst ist alles umsonst. — Wie Valentin Weigel der Taufe und dem Abendmahl die sacramentalische Kraft absprach, so wollte er auch von keiner priesterlichen Absolutionsmacht oder der sog. Schlüsselgewalt der Lutheraner seiner Zeit etwas wissen. Er pflegte zu sagen, der äußere Mensch dürfe wohl beichten, aber der innere Mensch hüte sich, daß er nicht denke, er erlange die Absolution von dem Priester. Daß ein großer Theil dieser Ansichten in entschiedenem Gegensatze zur Lehre der lutherischen Symbole stand, unterliegt wohl keinem Zweifel, und so kann es uns, auch abgesehen von anderen Häresien, die dem Pfarrer zu Tschopau zur Last gelegt wurden, wie z. B. der Chiliasmus, der aber bei ihm nur in einer feineren Auffassung, welche mit seiner Lehre von dem im Menschen durch die Wiedergeburt sich entwickelnden himmlischen Leibe zusammenhing, existirte, nicht Wunder nehmen, daß bald nach der Veröffentlichung der Weigel'schen Schriften die lutherischen Theologen einen enggeschlossenen Phalanx gegen dessen Anhänger (Weigelianer) bildeten, die weltliche Obrigkeit zu Strafen drängten und einen churfürstlichen Befehl zur Verbrennung der Schriften Weigels zu Chemnitz im J. 1624 erwirkten. — Die vorzüglichsten Schriften Weigels sind: Studium universale. Kurzer Weg und Weise alle Dinge zu erkennen. *γνῶθι σεαυτόν.* Kirchen- oder Hauspostille. Haupttractat von der Gelassenheit. Dialogus de Christianismo. Der güldene Griff, d. i. Anleitung alle Dinge ohne Irrthum zu erkennen. Das Büchlein vom Leben Christi. Kurze Erweisung, daß kein einiger Stuhl in Europa 2c., darauf nicht ein Pseudoprophet, ein Pseudochrist, ein falscher Ausleger der Schrift stehe. Das Büchlein vom Gebet. — Literatur: Schröckhs Kirchgesch. s. d. Reform., 4. Thl. S. 673 ff. Stauden-

maier, Philos. d. Christth. I. 723 ff. Ritters Gesch. der Philos. X. 77. Moritz Carriere, philos. Weltanschauung der Reformationszeit, S. 203 ff. [Werner.]

Weihbischof, s. Episcopus in partibus.

Weihecompetenz, s. Ordination und Commensalitium.

Weihen, die sieben, s. Ordines.

Weihefasten, s. Frohnfasten.

Weihnachten, Weihnachtsfest, Christtag, Christfest. — Das Fest der Geburt Christi war von jeher nach Ostern und Pfingsten das erste und zugleich das herrlichste Fest im Kirchenjahr. Der hl. Chrysostomus nennt es die „metropolis festorum et fons omnium." Die Idee dieses Festes ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Zwecke, die Menschheit mit Gott zu einigen. Der göttliche Sohn, von Ewigkeit vom Vater gezeugt, nicht erschaffen, wird an diesem Tage in dieser seiner ewigen Geburt als Retter und Heiland gefeiert. Dieß ist das erste Glied der Festidee. Warum gerade Gottes Sohn, die zweite Person der hl. Dreieinigkeit Erlöser werden wollte, dafür glaubt der hl. Athanasius den Grund als den entsprechendsten angeben zu müssen (lib. de incarn.), daß durch die Menschwerdung Gottes die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes im Menschen bezweckt wurde, weßhalb es sich ziemte, daß mit unserer Natur sich derjenige vereinigte, der da ist das Ebenbild und der Abglanz des Vaters (Hebr. 1, 3). Die Geburt des menschgewordenen Wortes (Verbum caro factum est), wie sie Luc. 2, 1—21. umständlich berichtet wird und längst vorher durch den Mund der Propheten geweissagt worden ist (Genes. 3, 15. 22, 18. 49, 8—10. Isai. 2, 4. Mich. 4, 2. Hagg. 2, 3. Malach. 3, 1. Dan. 2, 32), ist das zweite Glied der Festidee dieses hl. Tages. Endlich das dritte bildet der Gedanke, daß der ewige aber in der Zeit erschienene Sohn Gottes in uns Menschen geheimnißvoller Weise müsse Aufnahme finden durch eine geistige Eingeburt in unsern Herzen, damit an uns die Absicht seiner zeitlichen Menschwerdung ihre Erfüllung erreiche. Der Eingeborne des Vaters von Ewigkeit und der Eingeborene Maria's soll auch der Eingeborne jedes Menschen werden. Wie Er in seiner ewigen Geburt aus dem Vater die ewige Weisheit ist, Abglanz der Herrlichkeit Gottes, die Sonne des Lichtes, das die Ewigkeit erhellt (Apoc. 21, 23); die Liebe, die von Ewigkeit her den Vater bewog, nicht allein Menschen zu schaffen nach seinem Bilde, sondern auch die Gefallenen zum Urbild zurückzuführen; die Kraft, durch die Himmel und Erde geschaffen wurden; so ist Er in seiner zeitlichen Geburt als Menschenkind auf Erden das Licht, das die Finsterniß des Irrthums und der Blindheit in göttlichen Dingen von der Menschenwelt hinwegnimmt durch die Offenbarung seiner vollen Wahrheit (Hebr. 1, 1) für Juden und Heiden; das Lamm Gottes, das die Sünden der Welt hinnimmt, Der durch den den Menschen zu Theil wird „Gnade über Gnade," ohne den wir nichts vermögen, in dem wir aber Alles vermögen; so ist Er in seiner mystischen Geburt in den Herzen der Gläubigen durch Glauben und Sacrament derjenige, der die Blindheit des Geistes benimmt, der Lehrer der nicht trügt in Erkenntniß Gottes und unserer Bestimmung, die Leuchte für die Fragen aus und für die Ewigkeit; Er die dem Einzelnen zugewendete Liebe und Kindschaft Gottes, die Versöhnung mit Gott und so die Quelle des Trostes und jeglichen Segens und der Bürge für unsere Hoffnung auf ewige Seligkeit in Gott, Er die Kraft im Kampfe des Lebens, das Ziel und die Vollendung der Kinder Gottes. Dieser Inhalt der Festidee ist am vollkommensten ausgesprochen im Lobgesange der Engel: „Gloria in excelsis Deo et in terra pax hominibus." Der Himmel hat sich zur Erde herabgelassen und die Erde wird zum Himmel erhoben: Gott ist Mensch geworden. — Die Geschichte des Weihnachtsfestes ist in ihren ersten Anfängen noch dunkel. Ueber den Tag der gnadenreichen Geburt (Natalis Domini; Natalis Domini corporalis; Theophania.) herrschten eine Zeit lang verschiedene Meinungen; nachher aber bezeugen

die Väter einstimmig, daß nach einer alten Tradition immerdar der 25. December der Tag dieses Erinnerungsfestes sein soll (s. d. A. Jesus Christus, V. 574). Besonders interessant sind die Worte des hl. Chrysostomus: „Noch nicht zehn Jahre sind verflossen, seitdem uns dieser Tag wahrhaft bekannt wurde; . . . Anfangs war er wohl denen im Abendlande bekannt und sie lehrten uns ihn vor nicht gar Langem kennen. . . . Vor Allen hatten die Bewohner Roms genaue Kenntniß hievon, denn sie feierten denselben schon lange und gemäß einer alten Tradition" (hom. in nativ. D. N. J. C. (im J. 386). Der hl. Augustin aber sagt: „diem nativitatis Domini octavo Cal. Januar. die consensus tradit Ecclesiae." — Den Ursprung unseres Festes dürfen wir nirgends suchen, als in dem frommen Geiste der Gläubigen, denen der Tag der Geburt Jesu bald nicht weniger heilig erscheinen mußte, als der seines Todes und der Auferstehung. Im Abendlande mögen seine Quellen liegen, wie dieß aus Obigem schon hervorgeht, wenn man auch nicht, wie Einige glauben, der Richtung des Abendlandes für christologische Anthropologie, oder dem Gegensatz gegen Manichäer, Donatisten, Priscillianisten, oder gegen das jüdische Fest der Tempelweihe, oder gar gegen die heidnischen Saturnalien, diese Feier zu verdanken hat; wobei es indessen seine Richtigkeit damit hat, daß einzelne Väter (z. B. Augustin, serm. 7 in nativ. Dni) das Fest dazu benützen, ihren Zuhörern moralische Consequenzen aus einem solchen Gegensatze nahe zu legen. Im vierten Jahrhundert wurde das Fest allgemein gefeiert und erscheint auch im Leonianischen Sacramentar sowie in späteren Synoden als eines der Hauptfeste. Vor dem IV. Lateranense war es mit Ostern und Pfingsten ein Festtag, da alle Gläubigen verpflichtet waren, die hl. Eucharistie zu empfangen, und hatte stets eine ausgezeichnete Liturgie. — Die katholische Kirche begeht dieses große Fest der Christenheit mit einer großartigen Liturgie. Ein eigener Festcyclus umgibt dasselbe vom Advent bis zum Sonntag Septuagisimä, resp. Fest Mariä Lichtmeß. Die Vorfeier des Festes besteht hier nicht wie sonst bloß in der Vigil, sondern in einer Art Voroctav. Während die Feste gewöhnlich durch eine Octave nach dem Festtage fortgesetzt werden, hat Weihnachten von dem Marienfeste Exspectatio partus an gleichsam eine Octav als Einleitung, sogar mit dem Privilegium, daß sie jede andere Octav ausschließt und mit dem 17. December jede andere unzulässig ist und eine bereits bestehende abgerissen werden muß. Die zwischen inne liegenden Ferien haben ganz eigene Officien, deren engster Zusammenhang mit dem Weihnachtsfeste sich in den eigenen Antiphonen zu den Laudes und zum Magnificat kund gibt. Endlich am Tage vor der Vigil, lautet die Antiphone zum Benedictus: „Ecce completa sunt omnia, quae dicta sunt per Angelum de Virgine Maria." Die Antiphonen zum Magnificat beginnen alle mit O, und heißen, wegen ihres Vorranges und ihres schwungvollen Inhaltes, dem die herrliche Choralmelodie würdig zur Seite geht, die großen Antiphonen. Die Vigilie dieses Festes gehört unter die ältesten und war von jeher eine der ausgezeichnetsten, wie sie denn auch jetzt noch die einzige Ausnahme bildet, die nach der Unterdrückung jeder nächtlichen liturgischen Feierlichkeit bleiben durfte, wo nicht neuere Diöcesanvorschriften auch dieses ihr schönes Vorrecht genommen und dadurch der Weihnacht ihren schönsten liturgischen Schmuck entzogen haben. Cäsar von Arles schreibt in seiner Regel für Klosterfrauen das Wachen von der dritten Stunde der Nacht an vor, und Gregor von Tours erzählt, wie eindringlich er selbst sei zur Wachsamkeit in jener Nacht aufgefordert worden. Er habe aus Müdigkeit sich bei Seits begeben, sei eingeschlafen und habe dann einen unbekannten Mann bei sich stehen sehen, der ihn immer und immer wieder geweckt habe; und als er nichts destoweniger doch wieder in Schlaf gesunken sei, habe ihm derselbe einen Schlag versetzt (alapam impegit) und ihn gescholten: „So kannst du schlafen, du, dessen Sorge es sein sollte, daß die Anderen wachten?" Darauf sei er dann sogleich zur Kirche ge-

gangen (De glor. Mart. c. 87). Die Vigilie verdrängt jede andere Feier, auch die Feste I. Classe, wird aber selbst im Nocturn ferial von den Laudes an ritu dupl. gefeiert. Sie theilt mit der Weihnachtoctav das Privilegium, daß keine Privatvotivmessen dürfen celebrirt werden. Sowohl das Officium als die Meßliturgie sprechen das sichere Nahen des Erlösers, aber auch das innigste Verlangen nach ihm aus, und da die Freude über seine Ankunft noch nicht hervortreten darf, wird weder Te Deum im Brevier noch Gloria oder Credo (letzteres bleibt, wenn die Vigil auf den Sonntag fällt) gebetet oder gesungen, und der Tag ist Fasttag und hat die blaue Farbe. Die hl. Messe hat nur Eine Oration, auch die vom Bischof besonders angeordnete muß ausfallen, und coram SS., dieses sub una clausula commemorirt werden. An einigen Orten wird auch eine Segnung und Beräucherung der Wohnungen vorgenommen, um die Familien auf das Fest würdig vorzubereiten. Auch eine Weinsegnung kommt vor (vgl. Marzohl und Schneller: lit. sacra. V. p. 24.). — Die Festfeier selbst beginnt mit der Vesper, die noch meist den Charakter der Vigilie trägt, aber die nächste Nähe des Retters verkündet: „Cum ortus fuerit sol de coelo videbitis regem regum procedentem a Patre etc. (Antiph. zum Magnif.). Nur das Capitel und der Hymnus (Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei etc.) sprechen vom bereits geschehenen Eintritt desselben. In der Nacht (heilige Nacht, Christnacht) versammelten sich von jeher die Gläubigen in der Kirche um den Altar. Der Gedanke, daß um dieselbe mitternächtliche Stunde der Heiland der Welt geboren ward (Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo cursu medium iter perageret, omnipotens sermo tuus Domine a regalibus sedibus venit;" Dom. inf. Oct. Antiph. ad Bened.) und Alleluja erfüllt alsbald jedes Christenherz, wo in stiller Mitternacht der feierliche Glockenschall zur Kirche ruft. Hier wird mit größter Feierlichkeit bei großer Beleuchtung die Festmatutin (Christmette) gehalten. Zum Beginne derselben ruft uns das Invitatorium gleichsam mit der Stimme der Hirten: „Christus natus est nobis, venite adoremus!" — und nun wird der Neugeborne angebetet und gepriesen als der von Ewigkeit vom Vater Gezeugte in den Antiphonen und Psalmen (2. 18. 44.) des ersten Nocturn. Die Lesungen aus Isaja (c. 9.), die ohne Titel gelesen werden, weil sie als bereits erfüllt angesehen werden müssen, weisen hin auf die Größe des neugebornen Kindes (Parvulus natus est nobis . . . et vocabitur nomen ejus: Admirabilis, Consiliarius, Deus, Fortis, Pater futuri saeculi, Princeps pacis."), den Zweck seiner Geburt und die in Ihm uns gewordene Gnadenfülle. Deß freuen sich Engel und Menschen, Himmel und Erde (Resp. brev.). Das zweite Nocturn stellt die Aufnahme des Gotteskindes bei den Menschenkindern dar als eines Königs der Könige, Fürsten des Friedens, zum Troste und zur Beseligung der Armen und als Quelle der Wahrheit und Gerechtigkeit (Veritas de terra orta est et justitia de coelo prospexit."). Der hl. Leo M. fordert in den Lesungen auf zu ungetrübtem Jubel und zeigt, daß es sündhaft wäre, traurig zu sein („Neque enim fas est locum esse tristitiae ubi natalis est vitae."). Zugleich wird neben dem Kinde die Mutter gegrüßt mit dem Ausdrucke hl. Staunens: Quia quem coeli capere non poterant, tuo gremio contulisti; — quibus te laudibus efferam, nescio (Resp. brev.). Im dritten Nocturn wird die Barmherzigkeit des Herrn gepriesen, die sich in der Dahingabe des Sohnes geoffenbaret hat (Ps. 88.), und zu neuem Lobe die ganze Welt aufgerufen (Ps. 95 und 97.). Die Lesungen sind Homilien über die drei Evangelien der drei hl. Messen dieses Festes. Die erste (über Luc. II. „Exiit edictum a Caesare Augusto" —) ist vom hl. Gregor M., worin er die Aufschreibung des Augustus als Typus auf die Wahl der Auserwählten und ihre Eintragung in das Buch des Lebens darstellt. Die andere vom hl. Ambrosius (über Luc. 2, 15 ff.) sieht hier die Anfänge der Kirche so vorgebildet, daß die Heerde das Volk, die Nacht die Welt und die Hirten die Priester

darstellen. Die dritte (über Joh. 1, 1 ff.) vom hl. Augustin, worin er die Arianer widerlegt und zeigt, daß das „Wort" nicht ein erschaffenes sein könne. Und nun erschallt das erhabene Te Deum, als Ausdruck des Jubels von Engelchören und Menschenstimmen. Damit schließt die Mette und es wird die erste hl. Messe gefeiert, also „de nocte" wie die Rubrik sagt. Sie ist Feier der Geburt Christi Jesu aus Maria zu Bethlehem. Darauf weisen hin die Epistel: Apparuit gratia Dei salvatoris omnibus hominibus etc. (Tit. 2, 11 ff.), das Evangelium (Luc. 2, 1 ff.), das die Geburt erzählt bis zum Lobgesange der Engel (daher wird die feierlich gesungene erste Weihnachtmesse Engelamt genannt); die Collecte, das Offertorium und die Postcommunio. Die Präfation erhält den Beisatz: „durch das Geheimniß des Mensch gewordenen Wortes ist den Augen unseres Geistes neues Licht deiner Klarheit erschienen, damit, indem wir den sichtbar gewordenen Gott schauen, wir durch denselben zur Liebe des Unsichtbaren hingeführt werden." Ebenso fügt das Gebet im Canon „Communicantes" die Worte ein: „in hac sacratissima nocte etc." Nach beendigter Meßfeier ist die nächtliche Feier zu Ende. Die Laudes, die sich anschließen an die nächtliche Feier, feiern die den Hirten zu Theil gewordene frohe Botschaft. Die Antiphonen zu denselben sind auch in musikalischer Beziehung unter die schönsten des ganzen Jahres zu zählen und reißen unwiderstehlich hin zur Freude. Die Anbetung und Lobpreisung des „ewigen Wortes" kehrt sodann in den kleinen Horen immer wieder, in denen das doppelte Alleluja mit seiner frohlockenden Melodie wie an Ostern in den Resp. brev. hervortritt. Ist die Prim früh Morgens „in aurora" gebetet, so wird die zweite hl. Messe celebrirt. Sie wird in der Frühe gefeiert zur Zeit als die Hirten zur Krippe kamen, worauf die einzelnen Theile der Meßliturgie verschieden hinweisen. Dabei herrscht stets der Gedanke vor, daß unter den Hirten die Gläubigen alle den Heiland finden und anbeten, weßhalb diese Messe symbolisch die Geburt Christi in den Herzen der Gläubigen ausdrückt (Introitus, Gradual, Offertorium und Communion), und dieß zum Gegenstand der Bitte macht (Collecte, Secret und Postcommunio). Aus diesem ist deutlich, warum man sie das „Hirtenamt" nennt und warum in ihr (nicht in der ersten) die Eucharistie den Gläubigen gereicht wird. Diese wie die erste Messe sollte zu Rom in der Kirche Maria ad Praesepe gefeiert werden. Weil jedoch an diesem Tage zugleich das Patrocinium der hl. Martyrin Anastasia in ihrer Kirche begangen werden mußte, so blieb, nachdem man nicht mehr ad stationem S. Anast. celebrirte (wann dieß geschehen —?) doch die Commemoration dieser hl. Jungfrau. — Die dritte hl. Messe wird celebrirt am hellen Tage „orto jam sole" nach der Non, was auf das „Licht der Welt" und auf den hinweist, von dem es heißt: „anni tui non deficient." In ihr feiert die Kirche die ewige Zeugung des Sohnes vom Vater zugleich mit dem Hinweis, daß der Ewige der ist, der da geboren ward und unter uns lebt. Ersteres Moment ist deutlich ausgesprochen im Evangelium (Joh. 1, 1—14) und Offertorium; während die andere Seite im Introitus, Gradual und besonders in der Epistel und den Gebeten hervortritt. So wird die unausdenkbare Idee des Festes überall in der Liturgie in wunderbarer Anwendung aller natürlichen und übernatürlichen Beziehungen der Geburt des Gottmenschen zum Menschen verherrlicht. Die Sitte, an diesem (darum polyliturgischen) Tage drei hl. Messen zu lesen, besteht in Rom seit den ältesten Zeiten vor Gregor I., wenn man auch mit Unrecht ihre Einführung dem Papste Telesphor zuschreibt (vgl. Bened. XIV. de fest. p. I. n. 57. 58.). An mehreren andern Tagen wurden mehrere Messen celebrirt, z. B. am Neujahr, Gründonnerstag, jetzt noch in Portugal am Tage aller Seelen zwei. In Rom las der Papst drei, in Gallien nur zwei, bis Carl d. Gr. den römischen Ritus durchführte. Zuerst hatten dies Vorrecht nur Bischöfe, später auch die Priester. Eine canonische Verpflichtung, drei zu lesen, besteht nicht, doch soll man bei der alten Sitte bleiben. In-

deß ist es nicht erlaubt, Privatmessen auch schon nach Mitternacht zu celebriren, wie dies die Congr. Rit. des öftern versagt hat (S. R. C. 7. Dec. 1641 et 15. Sept. 1688), doch ist es erlaubt, alle drei unmittelbar nach einander zu lesen (Merati p. 4. tit. 3. n. 14; Bauldry. n. 33.), wer aber die Erlaubniß zum Biniren hat, darf deßwegen nicht mehr als drei Messen celebriren, gleichwie die Gläubigen auch nur zur Anhörung Einer hl. Messe verpflichtet sind (Merati l. c. n. 14). Will ein Priester von diesem Privilegium keinen Gebrauch machen und nur Eine Mese lesen, so wähle er das der Zeit nach entsprechende Formular (Romsee, La Croix: l. 6. p. 2. 527.) oder die letzte — Festmesse (Gavant. p. 4. tit. 3. n. 6). Um das Gebot der Nüchternheit bei der Celebration nicht zu verletzen, schreiben die Rubriken dem Priester ein eigenes Verfahren rücksichtlich der Purification und Ablution vor. Wer die erste Messe um Mitternacht feiern soll, möge einer alten Sitte zufolge sechs Stunden vorher nichts mehr genießen (Gavant. l. c. n. 5.). — Die eigentliche Festfeier schließt mit der zweiten Vesper, die den Gedanken der dritten Messe wiederholt verherrlicht. In der Antiphone zum Magnificat ist geradezu der ganze Inhalt des Tages ausgesprochen: „Hodie Christus natus est, hodie Salvator apparuit etc." Diese Vesper wird während der ganzen Octav zur Hälfte wiederholt und so der Festgedanke festgehalten. — Die Nachfeier des Weihnachtsfestes besteht zunächst in der Festoctav, sodann aber ganz besonders in dem liturgischen Zusammenhang der nächstfolgenden drei Feste des hl. Stephanus, des hl. Johannes des Apostels und der unschuldigen Kinder. Jene Octav ist eine privilegirte, d. h. läßt keine Privatvotivmessen zu. In dieser Verbindung der drei Feste mit Weihnachten ist das Göttliche in seiner das Menschliche durchdringenden und belebenden Kraft sichtbar. Wann man angefangen habe, sie mit Weihnachten zu verbinden und als zweiten, dritten, vierten Feiertag zu begehen, läßt sich nicht mit Gewißheit angeben. Die Statuten des hl. Bonifacius und das Concil von Mainz im J. 813 verordnen eine viertägige Weihnachtsfeier und die römischen Sacramentarien enthalten diese Feste schon in Verbindung miteinander. Der hl. Bernhard sieht in diesen drei Heiligenfesten alle Heiligen zusammengestellt mit Christo: „Martyres voluntate et opere; martyres voluntate et non opere; — martyres opere et non voluntate." Der hl. Stephanus, der Mann voll der Kraft und des hl. Geistes, legt das erste blutige aber glänzende Zeugniß von Christo zur Rechten des Vaters erhöhet ab. Gar sprechend und schön ist die Parallele, welche der hl. Bischof Fulgentius in seiner Rede auf diesen ersten Blutzeugen zwischen ihm und Christo dem neugebornen König zieht. Davon ist ein Theil in den Lesungen des zweiten Nocturn. Der hl. Johannes wird mit Christo verehrt, weil er an der Brust des Herrn ruhte (Antiph. ad Magnif.), wegen seiner Keuschheit (Resp. br. ad Lect. I. et V.), weil ihm die Mutter anvertraut ward (ib.), insbesondere aber um des Anfangs seines Evangeliums willen, darin er als erster Doctor Ecclesiae (Resp. Lect. VI.) den Grundgedanken des Weihnachtsfestes darstellt: „Verbum caro factum est." Das Fest der unschuldigen Kinder, der „primitiae martyrum" „flores mart." gehört schon vermöge seiner historischen Unterlage wesentlich in die Nähe des Weihnachtsfestes. Darum finden wir es noch im vierten Jahrhundert im Orient in Verbindung mit Epiphanie, im Occident aber schon im Leonianischen Sacramentar und im carthaginensischen Kalender unmittelbar nach dem Johannisfest. Es war dieser Tag von jeher ein Tag der Trauer mit den Müttern; die Kirche hat im Officium kein Te Deum, in der Messe kein Gloria noch Alleluja und die violette Farbe. Fällt es aber auf den Sonntag, so wird es wie jedes Heiligenfest gefeiert, weil die Kirche glaubt, daß diese frühen Martyrer mit dem Auferstandenen zur Schaar der Heiligen gesellt worden seien. Das Festofficium enthält die herrlichen Hymnen des Prudentius, worin die Eitelkeit und der Wahn dargestellt wird, mit Menschengewalt Gottes Reich vertilgen zu wollen, was stets nur zur Verherrlichung

des letztern und zum Untergang der Feinde ausschlagen muß. Der Octavtag wird immer nach der Ordnung der Martyrerfeste gefeiert. Im Mittelalter hat man den Kindermord auch in einem quasi liturgischen Drama dargestellt, wozu die Reden der Väter, wie z. B. die vom hl. Fulgentius im Officium des Octavtages, benützt wurden. Dies Fest zeigt, wie auch das Alter der Unschuld und Kindheit dem neugebornen König geopfert werden muß. Die vier Feste aber umgeben Weihnachten wie eine goldene Kette, die die Menschheit im Leben und Tode mit Christo Jesu verbindet. Vom Sonntag in der Weihnachtsoctav an, dessen Liturgie ganz die des Festes wiedergibt nur in einigen Wendungen, werden im Officium die Briefe des hl. Apostels Paulus gelesen; dieses und die Wahl der Epistel aus dem Galaterbriefe (c. 4.) beruht auf dem Gedanken, daß die Menschheit, aus Gnade gerechtfertigt, in Christo Jesu, dem Sohne Mariä, die objective Rechtfertigungs- und Heiligungsquelle anzubeten habe. Diese Lesungen gehen fort bis zum Sonntag Septuagesimä, mit welchem der Weihnachtscyclus geschlossen ist. — Die herrliche Liturgie dieses Festes dringt aus dem Gotteshaus auch hinaus ins Leben der Christen und verleiht diesem einen eigenen kindlichen Charakter. Abgesehen von dem Tischsegen, der den Jubel über die Menschwerdung bei jeder Mahlzeit wiederholt mit dem Psalm (97): „Cantate Domino canticum novum, quia mirabilia fecit —," sind es besonders drei schöne Gebräuche, die das Leben in unmittelbaren Verband mit dem Feste versetzen: die Weihnachtskrippen, der Christbaum und die Christgeschenke. Jene Frömmigkeit des kindlichen Sinnes, die in der Blüthezeit der Kirche die Völker erfüllte, fand in den vom hl. Franciscus von Assisi herstammenden Krippen freudvolle und heilige Nahrung. Der hl. Franciscus habe, so erzählt von ihm der hl. Bonaventura, auf einem Felde einen Stall zugerichtet von der Art, daß wer ihn sah, sogleich an die Krippe zu Bethlehem erinnert wurde und sich gleichsam an die Geburtsstätte des Erlösers versetzt glaubte. Da versammelten sich Viele, Geistliche, Klosterbrüder und Volk zur Christnacht um beim Schimmer zahlloser Lichter mit Gebet und Gesängen die Geburt des Lichtes der Welt zu verherrlichen. Man habe dabei um Mitternacht die erste hl. Messe gefeiert, und der hl. Franz zum Evangelium eine eindringliche Anrede zu Ehren „des Kindes von Bethlehem" gehalten. Das gerührte Volk ahmte den Gedanken des Heiligen bald überall nach. Anfangs schon wurden die Krippen in Kirchen und Privatwohnungen aufgestellt und zwar nach Isaia 1, 3. 4. mit den Figuren von Ochs und Esel. Die Herzlichkeit kindlichen Glaubens, die Macht der Anschauung besonders auf Kinder und kindliche Seelen bahnte ihnen überallhin den Weg. Nur der schale Rationalismus josephinischer und reformatorischer Kirchenstürmer konnte die Krippen verdrängen wollen; wo katholische Herzen ihres menschgewordenen Erlösers in Kindesgestalt froh sind, wird diese Weihnachtsfreude auch ein Krippelein sich bauen, daß Alt und Jung sich daran erbaue. — Als Tag allgemeiner Freude bildet das Weihnachtsfest fast überall ein schönes Familienfest. Die Christgeschenke (Christkind) stammen aus der Analogie; wie Gott sich selbst zum Zeichen der Liebe den Menschen zum Geschenke gegeben hat, so wollen die Menschen unter sich Zeichen der Liebe und des Wohlwollens geben. Insbesondere bedenken die Eltern ihre Kinder mit der Gabe des Christbaumes, der da voll der Geschenke hängt, die den Kindern die süßesten und besten scheinen, ganz in Licht strahlend, ein Wunderbaum, Symbol des neugebornen Kindes, das da ist das Licht der Welt und die Fülle der Gnaden des Himmels, das aber auch von uns fordert, auf den Grund seiner Gnade ein Baum der reichsten und köstlichsten Früchte für den Himmel zu werden. Dienstboten erhalten heute Geschenke zur Erinnerung daran, daß wir in Christo Alle gleich sind, Herr und Knecht, keine Sclaven, Kinder Eines Gottes. Die Armen erhalten reichlicheres Almosen um auch die Weihnachtsfreude zu genießen; selbst die Hausthiere und die Vögel der

Luft (s. Staudenmaier, Geist des Chr. 2. Aufl. I. S. 204—235) werden eingeladen, einen Freudentag zu halten. Man hat (vgl. Alt, der chr. Cultus S. 529) wie das Weihnachtsfest überhaupt, so auch die Weihnachtsgeschenke auf die pelasgisch-römischen Naturaliengeschenke und die „Christkinder" auf die dort üblichen Puppen (sigillaria) als historische Quelle reduciren zu sollen geglaubt. Allein man sieht leicht ein, wie unsere christliche Sitte in der der Festidee zu Grund liegenden Thatsache der Geburt des gottmenschlichen Kindes wurzelt, und nicht nöthig ist, auf die Pelasger zu recurriren. — Wollten wir hier noch darstellen, was die Kunst im Dienste des Glaubens zur Feier und Verherrlichung dieses Festes und der in ihm gefeierten Wahrheit beigetragen, so dürften wir nicht leicht eine Grenze finden. Poesie, Musik, Malerei, Bildnerei — alle Künste zeigen hier ihre lieblichsten und erhabensten Schöpfungen und feiern ihren Triumph über die antike Kunst (s. Staudenmaier a. a. O.). — Im Ganzen aber erkennen wir die Allgewalt und Katholicität des Weihnachtsfestes für Cultus und Leben; mit dem neugebornen Kinde Jesu treten wir unter dem Schutze seiner jungfräulichen Mutter Maria in Begleitung des hl. Joseph und der hl. Engel und Auserwählten ein neues Leben an, das hinführt in sein ewiges Reich. Das Kirchenjahr wird in unserem Leben das des gottmenschlichen Erlösers erzeugen und fortleitend bis zur Vollendung bringen auf den Tag, da der Sohn Gottes wiederkommen wird, wo wir dann den wunderbaren Emmanuel ewig besitzen und anbeten werden. Dorthin richtet Weihnachten den Blick unseres Glaubens, unserer Hoffnung, unserer Liebe. „Gott mit uns!" [Kollmann.]

Weihrauch, s. Räucherung.

Weihung, s. Segnung.

Weihwasser. Das Wasser hatte schon bei den Juden und Heiden eine symbolische Bedeutung und fand deßhalb auch in ihrem Cultus eine vielfache Anwendung. Im Allgemeinen wurde dasselbe als ein Symbol der äußern und innern Reinheit, mit welcher man die verschiedenen religiösen Gebräuche vornehmen solle, betrachtet. Bei den Juden waren viele derartige Waschungen ausdrücklich von Gott vorgeschrieben. Es befand sich sogar im Heiligthume zwischen dem Altare und dem Zelt ein ehernes Wasserbecken, bei welchem die Priester ihre Hände und Füße waschen mußten, so oft sie in das heilige Zelt gingen oder auf dem Altare Rauchwerk dem Herrn darbringen wollten. Bei den Heiden herrschte gleichfalls die Sitte, vor dem Eintritte in den Tempel sich mit Wasser zu besprengen; oder es nahmen auch die Priester diese Besprengung vor. Man bediente sich dazu eines Baum- oder Palmzweiges, bei den Israeliten geschah die Besprengung mit Büscheln der Ysoppflanze. Das Wasser selbst führte den Namen „aqua adspersionis, aqua lustralis"; es wurde ihm nämlich eine reinigende und sühnende Kraft zugeschrieben; darum wurde es auch überall da angewendet, wo eine Verunreinigung stattgefunden hatte oder wo einzelne Gegenstände zu religiösem Gebrauche geheiligt werden sollten. — Diese bei den Juden und Heiden schon übliche Sitte ging auch in den christlichen Cultus über, und sie konnte hier um so eher beibehalten werden, als Christus durch die Einsetzung der Taufe dem Wasser eine sündentilgende Kraft verliehen hatte. Die Sitte, vor dem Eintritte in das Haus Gottes sich mit Wasser zu besprengen oder Hände und Angesicht zu waschen, war schon zu den Zeiten Tertullians bei den Christen eine allgemeine. Für das Besprengen der Gemeinde durch den Priester kommen jedoch erst im neunten Jahrhunderte Zeugnisse vor. Nach kirchlicher Vorschrift muß gegenwärtig diese Besprengung an allen Sonntagen im Jahre vor dem Hochamte geschehen. Es wird dabei die dem 50. Psalme entnommene Antiphon Asperges me mit dem Anfange dieses Psalms, während der österlichen Zeit aber die Antiphon Vidi aquam nebst dem Anfange des 117. Psalms gesungen. Die Besprengung selbst ist der symbolische Ausdruck der Worte, welche dieselbe begleiten. In beiden spricht sich ein

demüthiges Bekenntniß der Sünden und ein sehnliches Verlangen nach Vergebung derselben aus. Die österliche Antiphon weist zugleich auf die Quelle alles Segens und Lebens hin und auf die Gnaden, die dieser Quelle entströmen. Indem nun die Kirche durch den Priester die Gläubigen vor Darbringung des hl. Opfers mit geweihtem Wasser besprengt, will sie denselben in Erinnerung bringen, daß sie nur mit reinem Herzen vor dem Herrn erscheinen sollen, will den Bußgeist in ihnen erwecken und von läßlichen Sünden sie wirklich reinigen. Die Besprengung nach dem hl. Meßopfer ist zwar auch an vielen Orten gebräuchlich, aber nicht von der Kirche vorgeschrieben. Außerdem hat die Kirche den Gebrauch des geweihten Wassers bei allen ihren Segnungen angeordnet. Ebenso bedienen sich die Gläubigen desselben vielfach auch im häuslichen Kreise, am Morgen und Abende, beim Antritt einer Reise als einer Schutzwehr wider die Gefahren der Seele und des Leibes, wider die Versuchungen des Satans. Der Grund hiervon liegt in der Segnung des Wassers, welches deshalb auch aqua benedicta genannt wird. Dieser Segnung erwähnen schon Theodoret, Hieronymus und Epiphanius; und die apostolischen Constitutionen enthalten bereits ein Formular für dieselbe. In der morgenländischen Kirche fand auch noch am Feste der Epiphanie zum Andenken an die Taufe Jesu im Jordan eine besonders feierliche Wasserweihe statt. In der lateinischen Kirche wird diese Weihe nach kirchlicher Anordnung an den Sonntagen vor dem Pfarrgottesdienste vollzogen. Einen Hauptbestandtheil dieser Weihe bildet der Exorcismus, welcher über das Wasser gesprochen wird, und die Vermischung des Wassers mit Salz. Durch den Exorcismus entzieht die Kirche das Wasser und Salz der Macht des Satans, durch die Segnung heiligt sie dieselben und erhebt sie zu Werkzeugen der göttlichen Gnadenmittheilung (s. d. A. Geweihte Sache). Die Segnung des Wassers beruht nach dem hl. Basilius (de spirit. s. c. 27) auf apostolischer Tradition. Ebenso uralt ist die Vermischung desselben mit geweihtem Salze (cf. can. 20 de consecr. D. III.). Das Salz dient zur Erhaltung und Bewahrung vor Fäulniß, sinnbildet also die Kräftigung und Stärkung, welche durch den rechten Gebrauch des geweihten Wassers dem Menschen zuströmen soll. „Wir segnen, heißt es in dem angeführten Canon, das mit Salz vermischte Wasser für das Volk, damit Alle, welche damit besprengt werden, geheiligt und gereinigt werden.“ Der Gebrauch des Weihwassers reicht also bis in's früheste christliche Alterthum hinauf. Es soll für die Gläubigen nicht bloß eine beständige Mahnung sein, nur mit reinem Herzen dem Allerheiligsten sich zu nahen, sondern es soll ihnen auch zur Heiligung und zum Schutze gegen die Anfechtungen des Satans dienen. Die Wirksamkeit der Besprengung hängt dann theils von der segnenden Kraft der Kirche, theils von der innern Andacht und dem gläubigen Vertrauen des Menschen selbst ab, der sich des geweihten Wassers in gottgefälliger Weise bedient. Vgl. die Liturgik von Lüft, Bd. 2. S. 542 bis 553. Seitz, Recht des Pfarramts. Thl. 2. Abthl. 2 S. 197. [Kraft.]

Weihwasseraustheilung, s. Weihwasser und Besprengung mit Weihwasser.

Weihwasserkessel. Die Sitte, vor dem Eintritte in die Kirche Hände und Angesicht zu waschen, war Veranlassung, daß in dem Atrium oder Vestibulum ein eigenes Waschbecken (cantharus, labrum, nymphaeum, *φιάλη*) angebracht wurde. Der hl. Chrysostomus thut öfter dieser Reinigungsquellen in seinen Homilien Erwähnung und fordert die Gläubigen auf, nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich sich zu reinigen, so oft sie das Heiligthum betreten. Als gegen das neunte Jahrhundert die Vorhallen allmählig verschwanden, sind jene Waschbecken oder Weihbrunnen in das Schiff der Kirche an den Eingang der Kirchenthüre versetzt worden. Außer diesen feststehenden Weihwasserkesseln kamen dann noch andere bewegliche in Brauch, deren man sich bei der Besprengung von Personen, Sachen und Orten mit geweihtem Wasser und auch bei der Selbstbesprengung bedient.

Weinende, s. Bußgrade.

Weisen des Morgenlandes, s. Dreikönigsfest.

Weishaupt, s. Illuminaten.

Weisheit. Die Weisheit wird definirt als die richtige und volle Erkenntniß der Dinge sowohl nach ihrem Wesen als nach ihrer Zweckbeziehung. In diesem Sinne kommt die Weisheit bloß Gott zu, der als ens a se und als Schöpfer Inhaber der absoluten Erkenntniß und darum auch Quelle jeder wirklichen oder wahren Erkenntniß ist. Sofern der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist, ist auch er fähig, Weisheit zu besitzen. Allein dieser Besitz muß schon deßwegen ein relativer sein, weil der Umfang der menschlichen Erkenntniß immer ein beschränkter sein wird, sodann aber auch deßwegen, weil derselbe nicht mit dem Wesen des Menschen gleichzeitig hergestellt, sondern erst erlangt werden muß. Zu Erlangung der Weisheit ist dem Menschen ein doppelter Weg geöffnet, nämlich der gewöhnliche darin, daß er die ihm zu diesem Behufe gegebenen Kräfte und Vermögen anwendet, und der außergewöhnliche darin, daß sie ihm durch besondere Gnadenmittheilung von Gott verliehen wird. Die verliehene Weisheit selbst ist wieder eine doppelte, je nachdem sie auf der scientia beata, d. h. dem aus dem unmittelbaren Schauen Gottes fließenden Erkennen, oder aber auf der im engern Sinne sogenannten scientia infusa, d. h. dem Erkennen beruht, das in Bezug auf einen größern oder geringern Umfang von Dingen durch unmittelbare Einwirkung Gottes in einem geschaffenen Wesen hervorgebracht wird, wodurch dasselbe in den Stand gesetzt wird, die Ideen der betreffenden Dinge zu schauen. Letztere Art von Weisheit ist als besonderes Charisma eine der sieben Gaben des hl. Geistes (cf. Thom. Aqu. Summa 2. 2 qu. 45 art. 1. Görres, christl. Mystik. Bd. 2. S. 194 ff.). Was die auf dem Wege der Selbstanstrengung erworbene Weisheit betrifft, so liegt die Möglichkeit derselben darin begründet, daß auf der einen Seite Gott als die absolute Weisheit sich theils in der Schöpfung, theils zu bestimmten Zeiten der Geschichte geoffenbart, und daß auf der andern Seite dem Menschen das Vermögen gegeben ist, diese Offenbarung zu erkennen. Darnach ist auch die erworbene Weisheit eine doppelte, eine solche, welche bloß aus der Betrachtung der Schöpfungswerke hervorgeht (vgl. Röm. 1, 19.), und eine solche, welche außerdem noch auf den Thatsachen des Glaubens beruht. Erstere nennt man die rein natürliche, oder auch heidnische Weisheit, nicht, weil sie in sittlicher Schätzung dem Heidenthume gleichzustellen wäre, sondern weil sie auch den Heiden zugänglich war. Sie muß schon deßwegen eine unvollkommene sein, weil die Offenbarung Gottes in den Schöpfungswerken nur ein Theil der göttlichen Offenbarung ist; sie kann aber auch in ihr Gegentheil verkehrt werden. Das Betrachten der Werke Gottes ist ein Act der Freiheit; es kann daher unterlassen oder nur mangelhaft vollzogen werden. Ebenso verhält es sich mit Ziehung der Schlüsse aus den Resultaten der Betrachtung. Ist nun aus dem Gemüthe durch die Sünde die Liebe zu Gott entschwunden und an die Stelle derselben die ungeordnete Selbstliebe getreten, so wird der Mensch von selbst in den Werken der Schöpfung nicht mehr Gott suchen, sondern sich selbst, und die Erkenntniß, die er gewinnt, muß nothwendig eine verkehrte sein. Dadurch aber wird seine Weisheit selbst eine verkehrte werden. Diese Weisheit nennt man Afterweisheit, wofür die hl. Schrift auch den Ausdruck Weisheit dieser Welt oder Weisheit der Beherrscher dieser Welt (cf. 1 Cor. 2, 6.) bietet. Ist demnach die rein natürliche Weisheit an sich mangelhaft, ist sie der nächsten Gefahr des Verderbens ausgesetzt, so ergibt sich von selbst, daß die wahre Weisheit sich auf die Thatsachen der im engern Sinne sogenannten Offenbarung stützen muß. Damit ist aber die natürliche Weisheit nicht ausgeschlossen, sondern nur das Mittel gegeben, sie zu vervollkommnen und vor Ausartung zu bewahren. Nicht die Weltweisheit, sondern nur die Weisheit dieser Welt steht im Gegensatz zur Wahrheit (s. d. A. Philosophie).

Die auf Grund der Offenbarung erworbene Weisheit ist zunächst die, welche uns im A. T. im Gegensatz zu der aus göttlicher Eingebung hervorgehenden Weisheit der Propheten gelehrt wird. Als ihr Anfang wird die Furcht des Herrn (Ps. 110, 10. Spr. 1, 7; 9, 10. Sir. 1, 16 u. s. w.), als ihre Krone wieder die Furcht des Herrn (Sir. 1, 22.) bezeichnet. Das Buch Job, die Sprüchwörter, der Prediger, das Buch Jesus Sirach und der Weisheit Salomo's beschäftigen sich vorzugsweise mit ihr und lassen uns auch die Art und Weise schauen, in der sie in der Kirche des A. T. betrieben worden. Während das Buch der Sprüchwörter und des Jesus Sirach hauptsächlich den Charakter einer Anweisung zu sittlich practischer Lebensweisheit an sich tragen, beschäftigt sich das Buch Job mit den höchsten ethischen und das der Weisheit Salomos mit den schwierigsten speculativ-theologischen Problemen; das Buch des Predigers aber enthüllt in schreckender Weise die Abgründe des Scepticismus, an welchen der Pfad des alttestamentlichen Weisen vorüberführte. Denn auch die Weisheit des A. T. ist, weil sie sich noch nicht auf die vollendete Offenbarung stützen konnte, eine mangelhafte und legt daher in ihrer Gestaltung selbst die Gefahr der Verirrung nahe, wie sie z. B. bei dem Alexandriner Philo wirklich eingetreten ist. Indem die göttliche Offenbarung in der Person des Gottmenschen Jesus Christus ihre Vollendung erlangte, ist auf den Grund derselben die vollkommene Weisheit, so weit sie der Mensch überhaupt erwerben kann, möglich geworden; denn „in Christus Jesus sind alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen" (Col. 2, 3). Diese in der Person des Gottmenschen verborgene Weisheit wird unter der Leitung des hl. Geistes durch die lehrende Kirche jedem Gläubigen zugänglich gemacht und es hängt nur davon ab, daß sein Wollen ein gutes sei, um zur wahren Weisheit zu gelangen. [Aberle.]

Weisheit, Buch der (LXX *σοφία Σαλωμών* oder *σοφία Σολομῶντος*, Vulg. Liber Sapientiae) heißt ein deuterokanonisches Buch des A. T., welches im kirchlichen Kanon auf das Hohelied folgt. Es wurde im Alterthum als ein Werk Salomo's betrachtet und darum „Weisheit Salomo's" (LXX) genannt, später aber als man von seiner nicht-salomonischen Abfassung sich überzeugt und Hieronymus es in Bezug auf seine griechische Ueberschrift für pseudepigraphisch erklärt hatte, nannte man es einfach „Buch der Weisheit" (Vulg.). Durch diese Benennung wird in allgemeiner Weise schon sein **Inhalt** angegeben. Es enthält nämlich Belehrungen über die Weisheit und Ermahnungen zum Streben nach derselben. Zunächst und hauptsächlich richtet es sich an Fürsten und Könige, dringt auf Frömmigkeit und Gerechtigkeit, ohne welche sich keine Weisheit erlangen lasse, warnt vor allem sündhaften Wesen, namentlich vor religiöser Leichtfertigkeit und Freidenkerei, Läugnung der Unsterblichkeit und gerechten Vergeltung, und zeigt, wie schrecklich das Schicksal der Bösen und wie beneidenswerth das der Frommen im künftigen Leben sein werde. Dann wird nähere Belehrung ertheilt über die Art, wie man zur Weisheit gelange, über ihr Wesen und ihre Segnungen, und namentlich gezeigt, wie nur sittliche Unbescholtenheit zu ihr führe, wie nur durch sie eine segenreiche Regierung möglich werde, und überhaupt nur durch sie der Mensch zu wahrem Glück und Segen gelange. Endlich wird ihr Walten in der israelitischen Geschichte und in einzelnen ausgezeichneten Personen derselben nachgewiesen und namentlich hervorgehoben, wie durch sie die Israeliten aus Aegypten befreit und die Aegyptier bestraft, jene das verheißene Land erlangt und die Canaaniten wegen ihres Götzendienstes ausgerottet worden seien, woran sich dann noch eine nähere Beschreibung des Götzendienstes, seines Ursprunges, seiner Thorheit, seiner Gräuelhaftigkeit vor Gott, und der schrecklichen Strafen, die die Götzendiener treffen, anschließt, wogegen Gottes Güte zu allen Zeiten segnend über seinem Volke gewaltet habe und walte. Das Buch zerfällt somit in drei Haupttheile: Ermahnung zur Weisheit (Capp. 1—5.), Erlangungsweise und Segnungen derselben (Capp. 6—9.), Walten derselben in der Geschichte Israels

(Capp. 10—19.). — Obwohl schon nach dieser Inhaltsangabe das Buch als ein einheitliches Ganzes erscheint, so hat man ihm doch in neuerer Zeit den **einheitlichen Charakter** wiederholt abgesprochen und es bald zweien, bald dreien, bald unbestimmt vielen Verfassern zugetheilt (vergl. Herbst, Einleitung II. 3. S. 172 ff.). Die Hauptgründe, auf die man sich dafür beruft, sind: verschiedene Darstellungsweise und verschiedenartiger gegen einander abstechender Inhalt in den einzelnen Theilen des Buches. Allein so viel ist im Voraus klar, daß erstere in letzterem ihren Grund hat und ihre genügende Erklärung findet; letzterer aber ist weder im Allgemeinen noch im Enzelnen von der Art, daß er nicht von Einem und demselben Verfasser herrühren könnte, und die Einzelnheiten, die man zur Erhärtung des Gegentheils angeführt hat, sind durchaus nicht beweisend, wie z. B. daß vom 10. Capitel an Salomo nicht mehr zu sprechen scheine, daß im 2. Theil gegen Abgötterei geeifert werde, der doch Salomo ergeben gewesen, daß in einem Theile des Buches Spuren platonischer Philosophie vorkommen, die sich in anderen Theilen desselben nicht finden u. s. w. Denn der Redende wird bloß im 9. Capitel ausdrücklich als Salomo bezeichnet, und man müßte daher, wenn dieses für einen andern Verfasser beweisend wäre, nicht bloß das Nachfolgende, sondern auch das Vorausgehende von einem anderen Verfasser herleiten, sodann Warnungen vor Götzendienst, sofern sie dem Salomo in den Mund gelegt werden, können weder an sich, noch im Verhältnisse zum übrigen Inhalte des Buches befremden, weil ja Salomo in seinen früheren Regierungsjahren wirklich ein eifriger Jehovaverehrer war und im ganzen Buche nirgends als götzendienerisch oder zum Götzendienste geneigt erscheint; Spuren der platonischen Philosophie aber kommen in keinem Theile des Buches der Weisheit vor. Der zugemessene Raum verbietet jedoch eine specielle und erschöpfende Widerlegung der verschiedenen Zerstückelungsversuche des Buches, und wir müssen deßfalls auf das Ausführlichere in der Herbst'schen Einleitung (a. a. O.) verweisen. Jene Zerstückelungen aber müssen wir um so entschiedener abweisen, als nicht nur die einzelnen Theile des Buches sehr gut zusammenpassen und ein wohlgeordnetes Ganzes bilden, sondern auch die das Buch charakterisirenden zusammengesetzten Haupt- und Beiwörter, die Assonanzen und Wortspiele und einzelne Lieblingsausdrücke des Verfassers in allen Theilen des Buches gleichmäßig vorkommen, und Verschiedenheit in Sprache und Darstellung nur da sich zeigt, wo sie durch den Inhalt verursacht wird. — Die Gegner des einheitlichen Charakters unseres Buches haben auch dessen **Integrität** angefochten, und dasselbe theils für mangelhaft am Anfange oder Ende, theils für erweitert durch Interpolationen erklärt. Die Gründe für's Eine und Andere sind aber sehr unbedeutend. Daß das Buch keine Ueberschrift hat, die den Verfasser nennt, und doch Prophetieen enthält (Houbig.), kann am wenigsten beweisen, daß der Anfang desselben verloren gegangen sei, denn solche Ueberschriften fehlen ja bei manchen biblischen Schriften prophetischen Inhaltes, z. B. Ps. 2. Die Behauptung einer Verstümmelung am Ende ist wohl aufgestellt (Grot., Calm., Eichh.) aber durch nichts begründet worden. Sie hat auch in der That keinen rechten Grund; denn das Walten der Weisheit in der israelitischen Geschichte wird der Absicht des Verfassers gemäß so weit nachgewiesen, daß weitere historische Ausführungen unnöthig scheinen mußten, und die Nachweisung dann mit einer Lobpreisung der Güte Gottes, die sich zu allen Zeiten und an allen Orten an seinem Volke bewährt habe, auf so passende Weise abgeschlossen, daß es schwer begreiflich ist, wie man daran Anstoß nehmen konnte. Interpolationen, und zwar durch einen Christen, will Hugo Grotius im Buche der Weisheit mehrere entdeckt haben; er macht sie nicht ausdrücklich namhaft, meint aber wahrscheinlich jene Stellen, die vom Gerechten in ähnlicher Weise wie das N. T. vom Messias sagen, daß er Kenntniß Gottes besitze und *παῖς θεοῦ* sei (2, 13), und die seine Verfolger gerade so über ihn spotten lassen, wie nach dem N. T. die Kreuziger

des Heilandes über Diesen spotten (2, 17.), und die Stellen, wo die Seligkeit des künftigen Lebens als ein Glänzen und Leuchten (3, 6.) und als ein Herrschen und Weltrichten (3, 8. 5, 15) bezeichnet wird. Allein all dieses konnte, so wie es im Buche der Weisheit geschieht, gesagt werden auf Grund anderer alttestamentlicher Stellen, wie namentlich Jes. 52, 13. 53, 11. Dan. 7, 18 ff. 12, 1 f., und man hat weit mehr Recht, derartige Stellen im N. T. für Reminiscenzen und Entlehnungen aus dem Buche der Weisheit zu halten, als in letzterem Interpolationen aus dem N. T. zu behaupten. — Als **Ursprache** des Buches ist in alter und neuer Zeit öfters die hebräische, auch die chaldäische bezeichnet worden, so daß unser griechischer Text als eine Uebersetzung zu betrachten wäre. Die Annahme jedoch eines chaldäischen Urtextes beruht nur auf einem Mißverständniß in Betreff der Aeußerung des Nachmanides, daß er das Buch der Weisheit in chaldäischer Sprache gesehen habe, und fällt damit von selbst weg. Nachmanides sagt nämlich ausdrücklich, daß das von ihm gesehene chaldäische Buch der Weisheit eine Uebersetzung, nicht aber daß es, wie man seine Worte verstanden hat, der Urtext gewesen sei. Sofort kann es sich nur noch fragen, ob das Buch nicht vielleicht hebräisch geschrieben worden sei; und diese Frage müssen jedenfalls diejenigen bejahen, die dasselbe für ein Werk Salomo's halten, weil sich von ihm nicht erwarten läßt, daß er in anderer als hebräischer Sprache geschrieben habe. Es lassen sich auch wirklich zu Gunsten eines hebräischen Urtextes die vielen Hebraismen, das enge Anschließen an die poetischen Bücher des hebräischen Kanons, und einzelne Stellen, die man als Uebersetzungsfehler anzusehen versucht werden könnte, geltend machen. Auf der andern Seite sprechen aber doch ungleich stärkere Gründe für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes. Schon die Schreibart überhaupt ist weit besser, als es bei einer Uebersetzung eines hebräischen Textes zu erwarten wäre. Es finden sich nämlich in dem Buche eine Menge rein griechischer Redensarten, die sich nicht aus einer hebräischen Vorlage ableiten lassen, wie z. B. *ἀδελφοκτόνοις συναπώλετο θυμοῖς* (10, 3.), *ἀγῶνα βραβεύειν* (10, 12.) 2c., ferner viele zusammengesetzte Haupt- und Beiwörter, die im Hebräischen keinen entsprechenden Ausdruck haben, wie z. B. das vorige *ἀδελφόκτονος*, dann *νηπιόκτονος* (11, 17.), *ὀλιγοχρόνιος* (9, 5.), *ἀνεξικακία* (2, 19.) 2c. Außerdem kommen so viele Paronomasieen, Assonanzen, Wortspiele und Oxymora vor, wie *ἄδικα — δίκη* (1, 8.), *οὖς — θροῦς* (1, 10.), *ὁσίως τὰ ὅσια ὁσιωθήσονται* (6, 10.) 2c., als in der Uebersetzung eines hebräischen Textes sich nicht finden würden. Endlich spricht für die Ursprünglichkeit des griechischen Textes der große Wortreichthum und die Beschaffenheit mancher Abschnitte, die sichtlich nicht etwa hebräisch, sondern gleich griechisch gedacht sind, wie 2, 1—6. 7, 22—26. Da aber durch all dieses jene Erscheinungen doch nicht beseitigt werden, welche wenigstens an einzelnen Stellen auf einen Zusammenhang unseres griechischen Textes mit einem hebräischen hindeuten, so wird wohl nur die Annahme übrig bleiben, daß das Buch zwar salomonische Lehre enthalte, aber von einem späteren Israeliten in griechischer Sprache niedergeschrieben sei, jedoch mit Benützung einer hebräischen (oder auf Hebräischem ruhenden) Vorlage. Als **Verfasser** wurde in der alten Kirche meistens Salomo betrachtet, wozu ohne Zweifel theils die Ueberschrift des griechischen Textes, theils die ausdrückliche Einführung Salomo's als redender Person im 9. Capitel Anlaß gab. Indessen hält doch schon Augustin, auf andere (doctiores) sich berufend, diese Ansicht für unrichtig und Hieronymus erklärt die Ueberschrift geradezu für falsch. Und in der That spricht gegen salomonische Abfassung schon die griechische Ursprache, dann die Thatsache, daß das Buch nicht in den palästinensisch-jüdischen Kanon aufgenommen wurde, und endlich einzelne Anspielungen auf die griechische Mythologie, die sich in einer salomonischen Schrift nicht finden könnten, wie die Erwähnung des Hades (1, 14. 16, 13.), die Bezeichnung des Manna als Ambrosia (19, 21.), die Anspielung

auf den Lethestrom (16, 11). Faßt man dagegen die Ueberschrift *σοφία Σολομῶντος* nur in dem Sinne, daß das Buch salomonische Lehren und Weisheitssprüche enthalte, so läßt sich gegen ihre Richtigkeit nichts Erhebliches einwenden. Außer Salomo sind im Alterthum auch Sirach und Philo als Verfasser genannt worden. Augustin jedoch, der sich für Sirach entschieden hatte, nahm später seine dießfallsige Ansicht wieder zurück. Dieselbe ist auch sicher nur dadurch entstanden, daß man das Buch Sirach und das Buch der Weisheit wegen ihres theilweise ähnlichen Inhaltes nicht immer genau unterschied, sondern auch mit einander verwechselte, und dann vom einen aussagte, was nur vom andern galt. Den Juden Philo war Hieronymus als Verfasser zu betrachten nicht abgeneigt, und viele Gelehrte der neuern und neuesten Zeit sind gleicher Ansicht. Allein in der Sammlung der philonischen Schriften scheint sich das Buch der Weisheit nie befunden zu haben, denn Eusebius und Hieronymus, wo sie dieselben aufzählen, nennen es nicht; sodann ist die Darstellungsweise von jener in den philonischen Schriften ganz verschieden, und in letzteren findet man namentlich das numeröse rhythmische Ebenmaß und die vielen Paronomasieen und Assonanzen nirgends so wie im Buche der Weisheit; endlich, und das ist die Hauptsache, findet sich von den eigenthümlichen Lehren Philo's, von der Trichotomie des menschlichen Wesens, von der absoluten Außer- und Ueberweltlichkeit Gottes, von untergeordneten Mittelwesen zwischen Gott und Welt ꝛc. im Buche der Weisheit nichts, und die Behauptung, daß sich Derartiges darin finde, beruht nur auf unrichtigen Deutungen (vergl. Herbst, Einleitung II. 3. 161 ff.). Wenn ferner auch Serubbabel als Verfasser des Buches der Weisheit bezeichnet und behauptet worden ist, derselbe nenne sich Salomo als Erbauer des zweiten Tempels, er verstehe unter den Verfolgern des Gerechten die Samaritaner u. s. w., so ruht diese Ansicht zunächst schon auf der unrichtigen Voraussetzung, daß der Urtext des Buches ein chaldäischer sei, und hat sich auch abgesehen davon nicht gut begründen lassen. Bloß wegen des Tempelbaues z. B. konnte sich Serubbabel doch nicht geradezu als König Salomo bezeichnen und von einem Thron seines Vaters (9, 7. 12.) reden und von Furcht, die er fremden Herrschern einflöße (8, 14 f.), und die Samaritaner zur Zeit Serubbabels waren keine Läugner der Vorsehung und Unsterblichkeit, wie die Verfolger des Gerechten im Buche der Weisheit. Wenn endlich noch ziemlich unbestimmt ein antiochenischer oder paläſtinensischer Jude um die Zeit des Antiochus Epiphanes, oder ein Mitglied der Essener- oder Therapeutensecte als Verfasser bezeichnet wird, so sind das Vermuthungen, die sich leichter widerlegen als begründen lassen, und wenig Werth haben. Und so bleibt nur übrig mit älteren Auslegern einzugestehen, daß die Person des Verfassers unbekannt sei. Wollen ihn Manche derselben als einen ägyptischen Juden ansehen und unter den 72 Uebersetzern suchen, so spricht gegen Letzteres wenigstens die wahrscheinlich spätere **Entstehungszeit** des Buches. Ueber diese sind ungefähr ebenso verschiedene Ansichten aufgestellt worden wie über den Verfasser. Uebrigens hat schon Corn. a Lapide aus der ausführlichen Darstellung des Verhältnisses der Israeliten zu den Aegyptiern in der mosaischen Zeit die Folgerung gezogen, daß auch zur Zeit des Verfassers ein ähnliches Verhältniß Statt gefunden und zur Entstehung des Buches mitgewirkt haben werde. Er glaubt daher, die Absicht des Verfassers gehe dahin, einerseits den Ptolemäern in Erinnerung zu bringen, was den Aegyptiern schon einmal wegen ihrer Befeindung des auserwählten Volkes begegnet sei, und andererseits die bedrängten Israeliten, die sich durch harte Mißhandlung schon theilweise zum ägyptischen Götzendienst verleiten ließen, zum standhaften Ausharren im Glauben und in der Treue gegen Gott zu ermuthigen. Und wenn es sich in der That nicht läugnen läßt, daß dieses große Wahrscheinlichkeit habe, so kann das Buch entweder gleich unter dem ersten Ptolemäer geschrieben worden sein, weil die Juden von ihm, als er Jerusalem eroberte und einen Theil des

Volkes nach Aegypten abführte, ohne Widerrede viel zu leiden hatten, oder es kann später unter Ptolemäus Philopator entstanden sein, der aus einem vorübergehenden Begünstiger der Juden ein heftiger Verfolger derselben geworden, und dessen Gewaltthaten gegen die Juden (3 Macc. 1—5.) manchen Abfall unter ihnen bewirkten (3 Macc. 2, 31.). Daß aber unter diesem Ptolemäer das Buch geschrieben worden sei, ist wahrscheinlicher, weil unter ihm die Lage der Juden in Aegypten eine weit traurigere war als unter Ptolemäus Lagi. Was die historische und didaktische Zuverlässigkeit betrifft, so ist dieselbe von den Gegnern der Kanonicität des Buches mehrfach angefochten worden, und sie suchen gerade dadurch neue Gründe gegen die Kanonicität zu gewinnen. Als historische Unrichtigkeiten hat man bezeichnet die Angabe, daß der Götzendienst aus abergläubischer Todtenverehrung entstanden sei (14, 15.), daß Abraham zur Zeit des babylonischen Thurmbaues gelebt habe (10, 5.), daß Joseph Scepter und Diadem über Aegypten erhalten habe (10, 14.), daß die Israeliten in Aegypten tadellos gelebt haben (10, 15.), daß vom ägyptischen Hagel das Ungeziefer verschont geblieben sei (16, 18.), daß den Aegyptiern schreckliche Gespenster erschienen seien (17, 3.), daß die Wachteln durch ein Wunder hervorgebracht worden seien (19, 11.), daß die Canaaniten Zauberei getrieben, rohes Fleisch gefressen und Mücken und Wespen göttlich verehrt haben (12, 4 f. 23 f.). Allein alle diese vorgeblichen Unrichtigkeiten beruhen nur theils auf unrichtigen Deutungen, theils auf falschen Voraussetzungen bei den betreffenden Stellen. So wird z. B. Cap. 14, 15. nicht der Götzendienst überhaupt, sondern nur eine bestimmte Art desselben aus abergläubischer Todtenverehrung hergeleitet; von Abraham wird 10, 15. nicht gesagt, daß er zur Zeit des babylonischen Thurmbaues gelebt habe, sondern nur daß die Weisheit ihn untadelhaft bewahrt habe, als die übrigen Völker in Bosheit verfielen u. s. w. (vgl. Herbst, Einl. II. 3. 199 ff.). [Welte.]

Weisheit Gottes, s. Gott.

Weissagung, Prophetie. Drey gibt folgende Definition: „Die Prophezeiung ist Vorausnahme und Vorherverkündigung der Zukunft, insoweit diese in der bekannten Gegenwart weder gegeben noch sichtbar vorbereitet ist, darum wenn sie in der Erfüllung zur erscheinenden Wirklichkeit wird, dem Menschen nicht anders zur Voranschauung kommen konnte, als durch göttliche Erhebung über die Schranken menschlichen Erkennens" (Apologetik I. 226). Diese Definition ist vollkommen richtig; sie spricht nicht eine Privatmeinung, sondern einen allgemein bekannten und anerkannten Begriff aus. Demnach ist vor allem die Weissagung wohl zu unterscheiden nicht nur von dem auf Combination beruhenden Vermuthen in Betreff der Zukunft, von der Erkenntniß des Künftigen aus und nach dem Gegenwärtigen und Vergangenen, sondern auch von jenem ekstatischen Vorhersehen (s. d. A. Verzückung), das man Divination zu nennen pflegt. Es ist nämlich dem menschlichen Geiste gegeben dann und wann in Folge außerordentlicher Disposition, in Folge davon nämlich, daß er sich sozusagen aus dem Körper in sich selbst zurückzieht und so nicht mehr durch die Sinnesorgane, sondern in und durch sich selbst, also ohne Vermittlung thätig ist, sowohl zeitlich als räumlich Jenseitiges zu sehen, wie wenn es gegenwärtig wäre. Dieses ekstatische Erkennen nennt man, wenn es sich auf räumlich Jenseitiges bezieht, Fernsehen, auch Hellsehen, wenn es sich dagegen auf zeitlich Jenseitiges, bestimmter auf Zukünftiges bezieht, Vorhersehen, Divination. Die Alten haben dieses Vorhersehen auf ein Einwirken der Gottheit zurückgeführt. Wir aber erkennen darin ebenso entschieden einen rein natürlichen, wenn auch außerordentlichen Vorgang, als uns gewiß ist, Gott sei etwas ganz anderes als die Gesammtheit und der Zusammenhang der einzelnen Dinge. Indessen liefert, um dieß gelegentlich gleich hier zu bemerken, gerade die Divination, deren Vorkommen nicht in Abrede zu stellen ist, den Beweis, daß wahre Weissagung möglich sei, weil den Beweis, daß der menschliche Geist be-

fähigt sei, Träger der göttlichen Erkenntniß und Verkündigung des Künftigen zu sein. — Das Nächste wird nun aber die Frage sein, woran die wahre Weissagung, d. h. woran ein Verkündigen künftiger aus der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu erkennender Ereignisse als wahre Weissagung zu erkennen sei. Nennt man Klarheit und Bestimmtheit, so ist damit theils zu viel theils zu wenig gefordert; zu viel, denn es ist nicht einzusehen warum sich Gott immer mit voller Klarheit und Bestimmtheit über das Künftige erklären soll, das er offenbaren will; was kann ihn hindern, in einzelnen Fällen bloß Andeutungen, mehr oder weniger allgemein, unbestimmt und dunkel, zu geben? Ohnehin ist nicht denkbar, daß eine auch noch so deutliche Offenbarung Gottes nicht mehr oder weniger an Klarheit und Bestimmtheit verliere, indem sie durch das Organ hindurchgeht, dessen sich Gott bedient. Dieses Organ ist nothwendig immer ein Mensch und steht als solcher unter dem Einflusse bestimmter Verhältnisse, Anschauungen Sprach- und Darstellungsweise ꝛc., was selbstverständlich nicht verfehlen kann, der Darstellung dieß und jenes beizumischen, was den Sinn des Geoffenbarten verdunkelt, das Verständniß erschwert. Anderseits aber ist mit jenen Kennzeichen auch zu wenig gefordert, es kann eine die Zukunft betreffende Aussage sehr bestimmt und klar und doch nichts weniger als Weissagung, sondern etwa Vermuthung oder Divination oder auch Lüge sein. Wir werden im Allgemeinen die Weissagung nicht weniger als das Wunder zunächst vorzugsweise nach der sittlichen Beschaffenheit und der socialen und geschichtlichen Stellung dessen zu beurtheilen haben, von dem sie ausgeht. Während aber dann die Wirklichkeit des Wunders in der Regel sogleich zu erkennen ist, kann sich die Wahrheit der Weissagung immer erst da offenbaren, wo sich das Vorausverkündigte verwirklicht. Da aber die wahre Weissagung schlechthin nur von Gott ausgehen, ein Mensch nur deren Vermittler, in Folge göttlicher Inspiration, sein kann, so wird sich dieselbe stets, wenn auch nicht immer unmittelbar, auf den göttlichen Weltplan beziehen oder den göttlichen Weltplan zum Inhalt haben. Daher finden sich die Weissagungen, wenn auch nicht allein, so doch vorzugsweise in jenem Strome der Weltgeschichte, in welchem uns der göttliche Weltplan concentrirt und darum in voller Klarheit und Bestimmtheit vor die Augen tritt, in der göttlichen Offenbarung, die mit Adam beginnend auf Christus hin leitet, und dann von Christus ausgehend sich in der Kirche fortsetzt bis zum Ende des Erdelebens. So zerfallen alle Weissagungen in zwei Classen: vorchristliche und christliche. Jene weisen auf den künftigen Messias hin, d. h. haben den kommenden Christus zum Inhalt und sind so die sog. messianischen Weissagungen (s. d. A. Messias). Wohl haben die Propheten, welche die Träger dieser Weissagungen gewesen, auch mancherlei andere Ereignisse, nicht nur das israelitische, sondern auch andere Völker betreffend, vorherverkündigt. Allein die Aufmerksamkeit, die sie derartigen Ereignissen schenkten, war stets eine nur gelegenheitliche, vorübergehende; das Hauptziel, wornach sie ihren Blick stets unverwandt gerichtet, war und blieb der Messias, so daß die messianischen Weissagungen den Mittelpunct ihrer prophetischen Thätigkeit bilden. Träger der christlichen Weissagungen ist zunächst Christus selbst und dann nach seinem Hingange einzelne seiner Gläubigen, den Inhalt aber derselben bildet das messianische Reich. Christus selbst hat vorausverkündigt zunächst seine eigene Geschichte, Tod und Auferstehung, dann den Untergang des Volkes Israel und sofort die Geschichte der Kirche, deren allmälige Verbreitung und Erstarkung, die Schicksale seiner Stellvertreter, der Boten des Evangeliums, und zuletzt das Ende dieser gegenwärtigen Welt und den durch das Gericht vermittelten Uebergang in die künftige bleibende. Da hiernach Christus die Hauptmomente der ihm folgenden und durch ihn gestalteten Geschichte vorausverkündigt hat, bleibt für weitere Prophezeiungen wenig Stoff übrig oder doch nur Stoff von geringerer Bedeutung. Darum bieten uns schon die Weissagungen der Apocalypse (s. d. A.), die einzigen

nachchristlichen, die unbedingt und allseitig als ächt anzuerkennen sind, soweit sie das Ganze des messianischen Reiches betreffen, nichts wesentlich Neues. Die spätern aber, deren es allerdings jederzeit gegeben hat und jederzeit geben wird, so lange die Kirche bestehen wird, beschränken sich vollends auf einzelne mehr oder weniger unbedeutende Momente. Ohnehin müssen sich dieselben stets der Prüfung unterwerfen und dürfen als ächt zu gelten nur unter der Bedingung hoffen, daß sie den von den alten anerkannten Propheten, von Christus selbst und von Johannes entworfenen Grundlinien der christlichen Geschichte nicht widersprechen. Derartige Weissagungen sind z. B. die Prophezeiungen von Hermann von Lehnin und Barth. Holzhauser. Es gilt in dieser Beziehung von den Weissagungen dasselbe, was von den Wundern und den Lehren und Werken der einzelnen Glieder der Kirche. Wie interessant jedoch der hierin berührte Punct mit den daran sich knüpfenden Fragen auch sei, so glauben wir doch nicht länger dabei verweilen zu müssen und zu der letzten Frage übergehen zu können, zu der Frage, welchen Einfluß die Weissagungen auf den Glauben haben, welche Bedeutung also ihnen in Betreff der Apologie des Christenthums zukomme. In dieser Beziehung wurden sie von jeher neben die Wunder gestellt; von jeher wurden die Wunder und die Weissagungen als Hauptstützen des Glaubens, weil als Thaten angesehen, wodurch sich die Träger oder Vermittler göttlicher Offenbarung beglaubigen. Die meisten Apologeten achten beide einander völlig gleich, viele aber stellen die Wunder, andere die Weissagungen höher. Die ältesten Apologeten des Christenthums haben entschieden Letzteres gethan. So nennt Justin die Weissagungen (die Uebereinstimmung der Vorausverkündigung mit dem wirklich Geschehenen) den größten und überzeugendsten Beweis für das Christenthum, und zwar nicht nur den Gläubigen, sondern auch den Heiden gegenüber (*μεγίστη καὶ ἀληθεστάτη ἀπόδειξις καὶ ὑμῖν*, Apol. I. c. 30). Ja an einem andern Orte drückt er sich so stark aus, daß man meinen könnte, es haben ihm die Weissagungen allein als sicherer Grund für die Apologie des Christenthums gegolten. „Wie würden wir, ruft er aus, einem gekreuzigten Menschen glauben, daß er der Erstgeborene des ungezeugten Gottes sei und das ganze Menschengeschlecht richten werde, wenn wir nicht Zeugnisse über ihn hätten, die aus einer Zeit stammen, wo er noch nicht Mensch geworden und noch nicht erschienen war (*εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἐλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὕρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ὁρῶμεν*. Apol. I. 53); und darüber werden wir uns allerdings nicht wundern, wenn wir an der zuerst citirten Stelle sehen, daß Justin die Weissagung auch eine Stütze für das Wunder sein lasse. Es heißt nämlich daselbst wörtlich so: „Damit uns aber Niemand entgegenhalte: was hindert, daß der bei euch sogenannte Christus, purer Mensch seiend, mit magischer Kunst die sogenannten Wunder verrichtet und darum Sohn Gottes zu sein geschienen habe, so wollen wir nun den Beweis (nämlich für die Wahrheit unseres Glaubens) liefern, *τὴν ἀπόδειξιν ἤδη ποιησόμεθα*, indem wir nicht einfach den Erzählern Glauben schenken, sondern Jenen glauben müssen, welche das Geschehene vorausverkündigt haben, und zwar darum glauben müssen, weil wir mit eigenen Augen sehen, wie das Vorausverkündigte theils geschehen ist, theils noch gegenwärtig geschieht." Justin aber steht mit dieser Anschauung nicht nur nicht allein, sondern theilt dieselbe geradezu mit allen alten Vätern. Vgl. Athenag. Legat. c. 7; Theoph. ad Aut. I. 14; Iren. adv. haer. II. 32. 4 (*εἰ δὲ καὶ τὸν κύριον φαντασιωδῶς τὰ τοιαῦτα* — nämlich die *σημεῖα, δυνάμεις*, wie die Todtenerweckungen und auch seine eigene Auferstehung — *πεποιηκέναι φήσουσιν, ἐπὶ τὰ προφητικὰ ἀνάγοντες αὐτοὺς ἐξ αὐτῶν ἀποδείξομεν πάντα οὕτως περὶ αὐτοῦ καὶ προειρῆσθαι καὶ γεγονέναι βεβαίως καὶ αὐτὸν μόνον εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ*); Clem. Alex. Protrept. c. 8. § 77. (*οἱ χρησμοὶ τὰς εἰς τὴν θεοσέβειαν ἡμῖν ἀφορμὰς ἐναργέστατα προτείνοντες θεμελιοῦσι τὴν*

ἀλήθειαν, cf. Strom. VI. 15 § 122); Tert. apol. c. 20 (Quidquid agitur, praenunciabatur; quidquid videtur, audiebatur . . . Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis); Orig. c. Cels. I. 2 (in den Weissagungen vollzieht sich der Beweis des Geistes, in den Wundern der der Kraft, vergl. 1 Cor. 2, 4.); I. 49; II. 28 u. 48; Lactant. instit. V. 3 (Lactantius stellt hier Christus und Apollonius von Tyana einander gegenüber und behauptet im Verlauf gelegentlich, die Christen seien weiser als die Heiden, weil sie nicht so ohne Weiteres wie diese beim Anblick wunderbarer Thaten glauben: sapientiores sumus qui mirabilibus factis non statim fidem divinitatis adjunximus, quam vos qui ob exigua portenta Deum credidistis. Wir haben noch einen andern und zwar festeren Grund des Glaubens — an den Weissagungen, welche freilich nur die Juden kennen. Dann heißt es weiter so: „Disce igitur . . . non idcirco a nobis Deum creditum Christum, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annunciata sunt vaticinio prophetarum. Fecit mirabilia: magnum putassemus, ut et vos nunc putatis et Judaei tunc putaverunt, si non illa ipsa facturum Christum prophetae omnes uno spiritu praedixissent). Der Unterzeichnete glaubt, die alten Väter haben hierin richtig und, wie in gar vielen Puncten, richtiger gesehen als die neueren Theologen. Mögen Wunder und Weissagungen an sich einander ganz gleich sein, so ist doch fürs Erste unzweifelhaft richtig, was Justin geltend gemacht, daß das Wunder durch die Weissagung, die Weissagung aber nicht ebenso durch ein Wunder, sondern lediglich durch den Erfolg Bestätigung empfange; d. h. das Wunder ist gewissermaßen von der Weissagung, diese aber nicht von jenem abhängig. Mithin muß der Weissagung höhere Geltung zuerkannt werden. Schon dieses Eine ist entscheidend. Es kommt aber dazu noch Zweitens, daß sich der Inhalt der Weissagung viel leichter als der Inhalt des Wunders als das erkennen läßt, was er ist, als wahre oder scheinbare Wirklichkeit, als etwas dem göttlichen Weltplan Entsprechendes oder Widersprechendes. Der Inhalt des Wunders als bestimmter einzelner That ist irgend eine Einzelheit: Genesung eines Kranken, Auferstehung eines Todten, Beruhigung aufgeregter Elemente u. dgl. Bei Beurtheilung solcher Einzelheiten aber ist immer sehr leicht in Irrthum zu verfallen. In Betreff dessen aber, was den Inhalt der Weissagungen bildet, kann nur darüber Ungewißheit sein, ob das Vorausverkündigte wirklich eingetroffen. Ist aber Letzteres ausgemacht und allem Zweifel entrückt, so ist weiter eine irrige Ansicht geradezu unmöglich. Will man auch nicht geradezu behaupten, was aber allerdings zu behaupten ist, daß, was geschichtliche Existenz und Bestand gewonnen hat, schon dadurch allein sich als wahrhaft Wirkliches und mithin durch Gott Gesetztes erweise; so ist doch keinem Zweifel unterworfen, daß wir das Wesen solcher geschichtlichen Thatsachen in jedem Falle sicher zu erkennen, und mithin irrthumslos zu beurtheilen im Stande seien, ob die Menschen, die sie vorherverkündigt, sowie jene an welchen und durch welche sie sich verwirklicht haben, im Dienste Gottes gestanden seien oder nicht. Diese Bemerkungen, denen, wenn es nöthig wäre, noch weitere beigefügt werden könnten, empfangen Bestätigung durch die Thatsache, daß die hl. Schrift unverkennbar den Weissagungen mehr Gewicht beilegt als den Wundern. Wohl weist Jesus auch auf seine Wunder als Beweise für die Wahrheit dessen hin, was er von sich behauptet; aber viel öfter und entschiedener verweist er sowohl die ungläubigen Juden als auch die Jünger einerseits auf die Weissagungen der alten Propheten und die in ihm eingetretene Erfüllung derselben und anderseits auf die künftigen Ereignisse, die er selbst weissagend vorausverkündigt. Ganz dasselbe Verfahren begegnet uns auch bei den Aposteln. Einzelne Stellen zum Beweise für die Wahrheit des hierin Behaupteten anzuführen ist völlig überflüßig; wer die Schriften des N. T. auch nur einmal aufmerksam gelesen hat, dem kann die behauptete Thatsache nicht entgangen sein; sie tritt uns fast auf jedem Blatte dieser Schriften entgegen. — Abhandlungen über die Weis-

sagungen finden sich vor allem in den apologetischen Schriften (Ein vollständiges Verzeichniß derselben aus alter und neuer Zeit s. in Staudenmaiers theolog. Encyclopädie I. 403 ff.), dann auch in mehreren Einleitungsschriften, z. B. v. Glaire, Scholz, Hävernick. An eigenen Abhandlungen über fraglichen Gegenstand dürften zu nennen sein: De la Luzerne, dissertation sur les prophéties; Lefranc de Pompignan, l'incredulité convaincue par les prophéties; Jacquelot, traité de la verité et de l'inspiration des livres de l'anc. et du n. T. bei Migne, Cursus s. script. completus, T. XVIII.; ferner Reinke, über die Weissagungen überhaupt und insbesondere die messianischen in den „Beiträgen zur Erklärung des A. T. Bd. II.," Münster, Koppenrath 1853; Duesterdiek, de rei propheticae in N. T. . . . natura ethica. Goett. 1852. Vgl. d. A. Bath-Kol und Prophet. [Mattes.]

Weissagung sibyllinische, s. sibyllinische Bücher.

Weiße Frauen, s. Magdalenerinnen.

Weißer Sonntag, s. Kleid, das weiße.

Welfen und Gibellinen. I. Um die Bedeutung dieser welthistorischen Namen zu klarem Verständniß zu bringen, ist es vor Allem nöthig, die beiden Geschlechter der Welfen und Gibellinen und ihr reiches vielverschlungenes geschichtliches Leben einer näheren Betrachtung zu unterziehen. Es versteht sich übrigens von selbst, daß hier nur das hauptsächlich unsere Aufgabe sein kann, dieses Leben in jene Momente zu verfolgen, wo beide Geschlechter in die Weltgeschichte eingreifend sich begegnen, und selbst nach dieser Richtung hin werden wir uns oft beschränken müssen, nur im Allgemeinen die Puncte zu bezeichnen, um die von beiden Seiten gerungen wurde, da die vorzüglichsten Träger aller dieser Strebungen und Bewegungen, sowie diese selbst zum großen Theil schon im Kirchenlexicon behandelt worden sind. Zunächst die Gibellinen anlangend so ist der Name, wie wir hier ohne Weiteres voraussetzen dürfen, nur eine andere, in Italien entstandene Form für Waiblinger, Waiblinger aber war ein Zuname, den die teutschen Könige aus dem Stamm der salischen Franken führten. Schon der erste Salier auf dem teutschen Thron, Conrad II., nannte sich Conrad von Waiblingen. Er stammte, wie die Urkunden beweisen, aus Waiblingen, und nehmen wir noch hinzu, daß wir dabei wahrscheinlich an jenen Ort dieses Namens zu denken haben, der bei Stuttgart gelegen in römischen Zeiten schon eine Festung gewesen, seit den carolingischen Zeiten aber eine Pfalz war und damit noch zu Conrads Zeiten eine gewisse Bedeutung behauptete, so hat es durchaus nichts Befremdliches, warum der Salier gerade diesen Beinamen wählte. Die Veranlassung aber überhaupt, sich nach einem näher bezeichnenden Zunamen umzusehen, war für Conrad ohne Zweifel das Bedürfniß, sich von seinem gleichzeitigen Vetter Conrad, dem Herzog von Kärnthen, zu unterscheiden. Der erste fränkische König vererbte sofort mit der Krone auch den in allgemeine Uebung gekommenen Namen auf seine Nachkommen und es erscheinen uns diese nicht selten in der Geschichte als das Geschlecht der Waiblinger. Mit Heinrich V. erlosch dieser Herrscherstamm, und nach einem Zwischenraum von nur wenigen Jahren bestiegen die Hohenstaufen den teutschen Thron. Sie bildeten so zu sagen mit den Franken nur ein einziges Geschlecht; nicht nur waren die Ideen, für die sie stritten, im Wesentlichen dieselben, deren Durchführung die fränkischen Kaiser sich zur Lebensaufgabe gemacht, so daß jene im Grund nur fortsetzen, was diese begonnen; die beiden Familien hingen auch aufs Innigste zusammen durch die Bande der Verwandtschaft, die zwischen ihnen geschlungen wurden. Heinrich IV. verheirathete seine einzige Tochter Agnes an den getreuen Waffenfreund Friedrich von Hohenstaufen (Vater des späteren Königs Conrad III.), nachdem er ihn zum Herzog von Schwaben erhoben hatte, und als im J. 1125 Heinrich V. kinderlos starb, fiel den beiden Söhnen aus der kaum berührten Ehe zwischen Friedrich und Agnes, nämlich den Hohenstaufen Conrad und Friedrich, das ganze fränkische Erbe sammt den Insig-

nien des Reiches anheim, so daß es in Wahrheit den Anschein gewinnen konnte, es setze sich in den Hohenstaufen nur das alte Herrscherhaus der salischen Franken fort. Daher kam es denn auch, daß Friedrich Barbarossa, wie wir es ausdrücklich wissen, sich geradezu der Herkunft aus dem königlichen Stamme der Waiblinger rühmte, und wir werden nicht irren, wenn wir behaupten, daß unter dem Namen der Waiblinger oder Gibellinen zunächst die Könige aus dem Hause der Franken und Hohenstaufen zu verstehen seien. — Die Welfen reichen historisch nachweisbar noch weiter in das Alterthum hinauf, als die Waiblinger. Schon ums J. 825 begegnen wir einem Welf, und einen Beweis, wie bedeutend damals schon jenes Geschlecht gewesen sein muß, mag man darin finden, daß König Ludwig der Fromme eine Tochter eben jenes Welfen (Judith) zu seiner Gemahlin nahm. Das Geschlecht der Welfen, ohne Zweifel so entweder nach unserem Wolf oder einem früheren bedeutenden Manne dieses Namens genannt, war ursprünglich begütert in Oberschwaben und in dem angrenzenden Theile von Bayern; von hier aus, gelehnt gleichsam an die schwäbisch-tyrolischen Alpen sollte es mit so großem wenn auch vorübergehenden Glücke versuchen, den Kreis seines Besitzthumes wie seines Einflusses immer gewaltiger auszubreiten. Unter den Nachkommen des oben berührten Welf heben wir noch besonders Heinrich mit dem goldenen Pflug hervor, der 920—930 das Stift Altdorf (Weingarten) erbaute und den hl. Bischof Conrad von Constanz (st. 926). Der alte Stamm der Welfen erlosch mit Welf III. (st. 1055) und die teutschen welfischen Besitzungen fielen nunmehr an Welf IV., den Sohn einer Schwester des dritten Welfen Kunigunde und des Markgrafen Azzo von Este und mit ihm beginnt der jüngere Zweig der Welfen, nicht nur an Größe des Besitzes, sondern auch Kühnheit und Energie den älteren noch überragend, dessen einzelne Glieder wir übrigens noch besonders werden betrachten müssen. — Gehen wir nun zur Darstellung der Conflicte über, in denen Welfen und Gibellinen ihre Kraft gemessen haben. Es war ein bedeutsamer Augenblick, als Otto I. im J. 962 in Rom die Kaiserkrone empfing: das teutsche Volk unternahm damit die Aufgabe, die größte und universellste Idee, die der Geschichte vorgezeichnet werden kann, die Idee einer patriarchalischen Oberhoheit seines Fürsten über alle christliche Herrscher und einer harmonischen Wechselwirkung zwischen Kirche und Staat und zwischen ihren höchsten Trägern durch alle Hemmnisse hindurch zu reiner und voller Verwirklichung zu führen. Die sächsischen Kaiser waren, wenn wir unser Urtheil auf das Allgemeine beschränken dürfen, noch so durchdrungen von dieser gewaltigen Idee und noch so gläubig an ihren vollen Inhalt hingegeben, daß sie in Wahrheit es als das große ihnen vorgesteckte Ziel betrachteten, immer reichere Geltung diesem Gedanken in den öffentlichen Verhältnissen zu verschaffen, und nach dieser Richtung dürfen wir gewiß die Regierung Heinrichs II., des großen und heiligen Kaisers, als die glanzvollste, als diejenige bezeichnen, in der die Idee des römischen Reiches verhältnißmäßig am reinsten und großartigsten sich dargestellt hatte. Heinrich II. war der letzte König aus dem sächsischen Hause; die fränkischen Herrscher lenkten alsbald in andere Bahnen ein. Unter ihnen beginnen die großen Kämpfe zwischen dem Papstthum und den teutschen Königen, die, unfähig die Idee des römischen Kaiserthums in ihrer höheren, wir möchten sagen, über die Erde hinausgreifenden Erhabenheit zu erfassen, nur das Irdische an derselben sahen, nur an die Herrschaft dachten über die Völker der Erde, nicht aber an die Freiheit, deren Rechte im göttlichen Weltplan nicht minder geordnet und beschützt sind, die nur des unermeßlichen Einflußes genießen wollten, der ihnen der Kirche gegenüber zukam, sich aber weigerten, das Höhere und Nothwendigere zu erfüllen, ihre Grundsätze und ihr Thun dem Einfluß der Kirche und ihrer rechtmäßigen Organe demüthig zu unterstellen. Freilich riefen damit die fränkischen Könige die Kirche zu ernster Gegenwehr heraus und so tief schon war die wahre Idee des Kaiserthums in

zahlreichen Kreisen der Christenheit begründet, so viele Interessen fielen mit dem der bedrohten Kirche zusammen, daß es diesen letzteren auch nie an Männern und ganzen Geschlechtern fehlte, die Waffen der Kaiser mit gleichgearteten zurückzuweisen. Ein solches Geschlecht war aber ganz besonders das der Welfen, das überdieß durch die Verheirathung Irmentruds, der Tochter des heiligen Heinrich an Welf II. (st. 1030) bedeutungsvoll genug mit dem sächsischen Hause auch durch das Blut zusammenhing. Das erste Zusammentreffen der Welfen und Waiblinger hatte nun aber zwischen diesem Welf II. und Conrad dem Salier Statt; ohne nachweisbar tieferen Hintergrund war es indessen nur ein Vorspiel zu den späteren ernsteren Kämpfen. Welf II. war nämlich der eifrigste Genosse des Herzogs Ernst von Schwaben in seiner Erhebung gegen Conrad; verlor dagegen auch, nachdem der König gesiegt, zur Strafe die unterdessen von seiner Familie erworbene Grafschaft Bozen, ja er mußte selbst auf einige Zeit Teutschland verlassen. Später wiederum zu Gnaden angenommen konnten die Welfen den Verlust des schönen Landes doch nimmermehr verschmerzen, und wenn wir darum auch die geheimsten Triebfedern in der berührten Empörung nicht mehr mit Sicherheit ermitteln können, so hat sie doch insofern für uns Bedeutung, als hier der Groll zwischen beiden Häusern theilweise grundgelegt wurde, ein Groll, der selbst nicht schwand, als Heinrich III. den Sohn Welfs II. Welf III. (st. 1055) im J. 1042 mit dem Herzogthum Kärnthen und der Mark Verona belehnte. — Unter Heinrich IV. gestalteten sich die Dinge viel ernster; in diese Zeit fiel der erste große Kampf zwische Welfen und Gibellinen. Nach dem Tode Welfs III. (st. 1055), wie wir bereits bemerkt, dem letzten männlichen Sprößling der alten Linie, rief dessen Mutter, die Gatte und Sohn überlebte, den erstgeborenen Sohn ihrer Tochter und des Markgrafen Azzo, Welf IV., nach Teutschland zur Besitznahme der welfischen Güter. Die Zustände des Reiches traten damals in eine wilde Gährung, da bald nach der Ankunft des jungen Welfen Heinrich III. starb und Teutschland anstatt des unwürdigen Heinrich IV. von Reichsverwesern geleitet wurde. Endlich im J. 1065 konnte Heinrich selbst das Regiment übernehmen, von Adelbert Erzbischof von Bremen mündig erklärt, wenn auch an Geist und Charakter noch ein Knabe. Welf IV. neigte, wie wir das gar nicht anders erwarten können, gleich von Anfang an zu den Fürsten, die sich dem König feindlich gegenüberstellten und ihr Haupt an Otto von Nordheim, dem Herzog von Bayern hatten, und er befestigte sich noch in dieser Haltung, als er im J. 1068 oder 69 eine Tochter Otto's heirathete, ohne Zweifel in der Hoffnung, sich dadurch die Wege zur Nachfolge in dem Herzogthum zu bahnen. Unterdessen aber unterlag Otto der Gewalt des Königs; Welf mochte einsehen, daß bei unverbrüchlicher Treue gegen seinen Schwiegervater seine ganze politische Existenz auf dem Spiele stand; der nächste Gesichtspunct aber in diesen mehr persönlichen als principiellen Streitigkeiten war für Welf gerade die Gewinnung einer solchen, und so trug er dann kein Bedenken, vielleicht auf Anregen des Königs, die Sache Otto's zu verlassen, seine Tochter ihm zurückzuschicken und das Herzogthum, dessen Otto verlustig erklärt worden, von Heinrich entgegenzunehmen (1071). Sofort finden wir den Welfen auf der Seite Heinrichs IV. und wenn auch das schlechte Regiment des Königs, besonders sein vertrauter Umgang mit den nichtswürdigsten Räthen schon 1073 eine Erkaltung Welfs und Anderer gegen ihn zur Folge hatte, so kam doch im J. 1074 eine Versöhnung wiederum zu Stande, und 1075 begleiteten viele Fürsten, der Herzog von Bayern unter ihnen, Heinrich auf seinem Feldzug gegen die Sachsen. Unterdessen aber war das Maß der Ungerechtigkeiten, die der König begangen, voll geworden; und wie in bürgerlichen Dingen je mehr und mehr Gewaltherrschaft um sich griff, so sank auch die teutsche Kirche durch die weitverbreitete Simonie und deren fruchtbare Mutter, die Laieninvestitur immer tiefer in Knechtschaft und Elend. Heinrich änderte trotz allen Mahnungen Nichts an diesem

System und so sprach Gregor VII. im J. 1076 den Bann über den König aus. Das war auch für Welf das entscheidende Jahr. Mit dem Augenblick, als die Streitigkeiten in einen Kampf zwischen Kirche und Staat umschlugen, stellte er sich auf Seite der ersteren, um mit allen Mitteln fortan für dieselbe zu kämpfen. Ohne Zweifel handelte er dabei von seiner tiefsten Ueberzeugung geleitet; sein Vater selbst war eine der Hauptstützen Gregors und seine Mutter dachte wenigstens welfisch genug, um ihm keine Vorliebe für fränkische Regierungsgrundsätze einzupflanzen. Allerdings kettete ihn auch gewissermaßen das Interesse an den apostolischen Stuhl; schon die Rücksicht auf seine italienischen Güter und den Einfluß, den Rom in etwaigen Streitigkeiten zwischen ihm und seinen Stiefbrüdern ausüben konnte, mußte ihm ein freundschaftliches Verhältniß mit dem Papste wünschenswerth machen; aber außerdem hatte sein Vater einige Ländereien vom heiligen Stuhl zu Lehen getragen, um diese auch sich zu bewahren, schwur er, wie die Urkunde sagt, in Gegenwart der Kaiserin Agnes und des Bischofs von Como Gregor VII. den Eid der Treue und zwar, wie es scheint, nicht bloß den gewöhnlichen Lehenseid, sondern den Eid immerwährender und durchgängiger Treue gegen den apostolischen Stuhl. Vielleicht ist das schon einige Jahre vor der Excommunication Heinrichs geschehen und vielleicht bot man von Rom aus sehr bereitwillig dazu die Hand; wenigstens wußte man dort den Mann und seine Bedeutung wohl zu würdigen; so schrieb Gregor VII. dem Abt von Hirsau im J. 1081 (in dem nämlichen Brief, wo jene Eidesleistung erwähnt ist), daß er es sehr wünsche, Welf IV. immer auf Seite der kirchlichen Sache zu sehen. Wie dem aber auch sei, Welf war von nun an eines der bedeutendsten Häupter der antiköniglichen Partei, wenn er auch die Rolle eines Gegenkönigs nicht übernahm. Nur die Markgräfin Mathilde von Toscana leistete noch Größeres in dem gewaltigen Kampf zu Gunsten der Kirche; größer noch war jedenfalls die Gesinnung, mit der sie es that. Denn was Anderes bewog diese große Frau, die Ruhe ihres Lebens, ihre gewaltigen Mittel, die Kraft ihres glänzenden Geistes an die Vertheidigung der verfolgten Kirche zu setzen, im J. 1077 ihr ganzes Besitzthum der römischen Kirche zu vermachen, wenn nicht einzig die ebenso klare als tiefgehende Begeisterung für die gregorianische Idee, die Befreiung der Kirche? So konnte Gregor sie und ihre Mutter mit Recht den frommen Frauen des Evangeliums vergleichen, die noch in der Nacht zum Grabe des Erlösers wanderten und unter Thränen und Gebet seiner Auferstehung entgegen harrten. — Wie wenn eine nähere Verbindung zwischen dieser Mathilde und dem welfischen Hause möglich gewesen wäre? Welche gewaltige Schutzmauer für den apostolischen Stuhl. Eine solche zu gewinnen, mußte je länger, je mehr wünschenswerth scheinen. Heinrich hatte zwar viel in Teutschland gegen die verbündeten Fürsten zu kämpfen; aber die Verhältnisse gestalteten sich allmählig im J. 1088 für ihn günstiger, und so stand es sehr zu fürchten, derselbe möchte die Feindseligkeiten, die er 1081—84 in Italien geübt, wiederum erneuern, und wie er damals, obwohl moralisch überwunden, dennoch den großen Papst in die Verbannung zu gehen und dort zu sterben zwang, so auch jetzt wieder Rom die Schwere des weltlichen Armes fühlen lassen. Um diese Zeit wurde dann der oben berührte Plan geheim und ohne Wissen des Kaisers ins Werk gesetzt; der junge Welf V., der Sohn Welf's IV., reichte der 40jährigen Mathilde von Toscana die Hand im J. 1089. Ohne allen Zweifel war eine jungfräuliche Ehe ausbedungen; Mathilde suchte bei der Eingehung dieses Bandes Nichts als den angeführten Zweck zu erreichen und ihre Streitkraft gegen den Kaiser zu vermehren, und in welchem Haupte nun der ganze Plan gereift sein mag, soviel ist gewiß, daß er, wenn auch nur im Allgemeinen, Urban II. mitgetheilt und von ihm gebilligt wurde. Die Welfen ihrerseits mußten wiederum nicht bloß in ihren Grundsätzen, sondern auch in ihren Interessen Bestimmungsgründe genug finden, die Sache nicht von der Hand zu weisen. Im

J. 1086 war Welf seines Herzogthums entsetzt worden und es mußte ihm so die Stärkung seiner Gewalt sehr willkommen scheinen und dazu versprach Mathilde dem jungen Welf in dem charaktervollen Schreiben, das ihren Antrag enthielt, eine Reihe von Besitzungen im Fall er zustimme. Das Testament vom J. 1077 hinderte sie keineswegs daran, während ihres Lebens derartige Verschenkungen sich zu erlauben, und wir wissen bestimmt, daß es trotz der Heirath aufrecht stehen blieb. Ob den Welfen dieses Testament bekannt war, ist unsicher, und wenn auch, so scheinen sie jedenfalls sich mit der Hoffnung getragen zu haben, sogar noch mehr als das im Briefe Versprochene zu gewinnen, ja vielleicht das ganze Erbe Mathildens auf irgend welche Weise sich zu erwerben. In der That konnte jetzt die kirchliche Partei dem über das Ganze höchlich entrüsteten Kaiser gegenüber eine drohende Haltung einnehmen, und sie fand noch bedeutende Verstärkung als Conrad, der Sohn Heinrichs, sich Mathilden und dem Papste anschloß (1093) und sich zum König von Italien krönen ließ. Im J. 1095 ging freilich die Ehe zwischen Mathilde und Welf wieder auseinander aus nicht hinlänglich aufgeklärten Ursachen; wenn es wahr ist, daß Welf IV. auf die erste Kunde von Zwistigkeiten sich alsogleich und lange bemüht hat, wieder Frieden zu stiften, so ist man offenbar geneigt in Welf V. nur persönliche Ursachen zu einem solchen Schritt anzunehmen; möglich indessen, daß er in raschem Unwillen an der Möglichkeit verzweifelte, die charakterfeste Mathilde für die weitgehenden Wünsche des welfischen Hauses zu gewinnen und so seine Gemahlin verließ. — Die kirchliche Partei in Oberitalien indessen blieb stark genug, und jedenfalls war ein Sturm auf Italien glücklich vermieden worden. Welf IV. und V. traten, wie es scheint, etwas verstimmt aus dem Vordergrund der Geschichte zurück und wandten sich dem Kaiser zu. Im J. 1096 erhielt der alte Welf Bayern wieder zurück und 1098 die Zusicherung, daß es auf seinen Sohn übergehen werde. Es ist schwer über einen Charakter, wie Welf IV. war, zu urtheilen. Werden wir sagen, daß ihm, der noch 1090 von Urban II. der treueste Sohn der Kirche genannt worden, um ein Herzogthum seine Ueberzeugung feil war? Seine Handlungsweise von unserem Standpunct zu rechtfertigen, kommt uns nicht in den Sinn; aber vielleicht erscheinen uns ähnliche Vorkommnisse — und sie begegnen uns oft im Mittelalter — in einem etwas milderen Lichte, wenn wir uns des realistischen Zuges erinnern, der die ganze Zeit so wesentlich als der ideale beherrschte, jenes Realismus, der keine persönliche Bedeutung ohne entsprechendes Besitzthum kannte und sicher auch die theilweise Quelle solcher Verirrungen wurde. Im Uebrigen öffnete sich gerade damals der kirchlichen Gesinnung noch eine andere neue Bahn der Bethätigung: Urban II. rief zum Kreuzzug auf nach dem gelobten Lande. Auch der alte Welf nahm das Kreuz, vielleicht um gut zu machen, was er sonst gefehlt; er kehrte nicht mehr zurück; er starb auf seiner Pilgerreise im J. 1101. Welf V. von seiner Scheidung an ein treuer Freund Heinrichs IV. und seines Nachfolgers Heinrichs V., war eines der hervorragendsten Glieder jener Gesandtschaft, die der letztere im J. 1107 nach Frankreich an den Papst Paschalis II. sandte, um mit ihm über die schon so lange streitige und immer noch nicht erledigte Frage der Laieninvestitur zu unterhandeln. Welf V. war ein gar stattlicher Herr und suchte den Eindruck, den seine gewaltige Figur machte noch dadurch zu erhöhen, daß er ein Symbol seiner Würde, ein Schwert, sich vorantragen ließ. Von den Zeiten Mathildens her noch etwas gereizt, benahm er sich bei den Verhandlungen in Chalons ziemlich animos; indeß war seine Drohung, die Sache mit den Waffen in Rom zu entscheiden, doch nicht so bös gemeint, wenigstens nahm er sich im J. 1111, als Heinrich V. vor Rom den Papst vergewaltigen wollte, desselben lebhaft an und vermittelte dessen Entlassung. So blieb er denn auch von dem Banne verschont, der später Alle traf, die an den Gewaltthätigkeiten Theil genommen hatten. Man sieht, daß er das welfische Blut doch nicht ganz verläugnen

konnte. Welf V. starb 1119 oder 1120 und sein Bruder Heinrich der Schwarze, der bis jetzt die Hälfte der väterlichen Erbgüter inne gehabt, ward nun Universalerbe und folgte seinem Bruder auch in dem Herzogthum Bayern. Er hielt nicht minder treu als Welf zu Heinrich V.; wir finden seinen Namen im Wormser Concordat unterschrieben. Im J. 1125 starb Heinrich V., der letzte aus dem fränkischen Stamme, und nun fragte es sich, wer ihm auf dem Throne nachfolgen sollte. Die Wahl schwankte zwischen den beiden Hohenstaufen Conrad und Friedrich, den getreuen Anhängern Heinrichs auf der einen, und Lothar, Herzog von Sachsen, dem politischen und kirchlichen Gegner der Franken auf der andern Seite. Die kirchliche Partei, Adelbert von Mainz an der Spitze, entschied sich alsbald für Lothar; denn wenn auch durch das oben berührte Concordat (1122) eine Schlichtung der Streitfrage zwischen Kaiser und Papst zu Stand gekommen, es handelte sich jetzt vor Allem um den wohlmeinenden Fürsten, der das Versprechen auch ins Werk setzte. Dazu war in jenem Friedensvertrag dem Kaiser noch viele Gelegenheit gelassen, in die Besetzung der kirchlichen Stellen sich ungebührlich einzumischen, durch seine oder seiner Gesandten Gegenwart eine Wahl zu verhindern oder zu erzwingen; auch insofern mußte der Kirche viel daran liegen, einen Herrscher auf den teutschen Thron steigen zu sehen, hochsinnig genug, die die Kirche drückenden Stipulationen des Wormser Concordates fallen zu lassen. In beiden Beziehungen war von den Hohenstaufen wenig oder nichts zu erwarten; darüber war man in Teutschland längst im Klaren. Dagegen empfahl sich der ritterliche und großherzige Lothar von Sachsen. Adelbert von Mainz stand übrigens in dieser Gesinnung mit den andern Bischöfen nicht allein; auch die Fürsten schloßen sich ihm zum großen Theil an; denn von einem Regiment, im Geiste der fränkischen Herrscher fortgesetzt, konnten auch sie für ihre Freiheit nur wenig hoffen, und besonders schien, im Fall die als Erben der Franken sich gerirenden Hohenstaufen wirklich den Thron sich gewännen, das Princip des Wahlreiches bedeutend gefährdet. An einem Fürsten mußte dieser Coalition viel liegen, an Heinrich dem Schwarzen; dieser war ursprünglich für die Hohenstaufen, da Friedrich eine Tochter von ihm geheirathet hatte; aber die Bedeutung dieses Bandes wurde durch ein anderes viel folgenreicheres aufgehoben, das ohne Zweifel die Häupter der kirchlichen Partei zu knüpfen verstanden. Lothar, so wenig er Anfangs überhaupt eine Wahl zum König annehmen wollte, versprach dem Sohne Heinrichs des Schwarzen, Heinrich dem Stolzen, sein einziges Kind, Gertrud, zur Frau zu geben. Damit öffnete sich den Welfen die Aussicht auf ein zweites Herzogthum und wohl sogar auf die Nachfolge im Königthum; sie traten zu Lothar über und dieser behauptete nun mit Leichtigkeit den Thron, den er nicht nach unwürdigen, wohl aber die Kirche wie die Fürsten vollbefriedigenden Versprechungen bestiegen hatte. Aber zwischen Welfen und Waiblingern hatte sich damit auch der Knoten zu dem zweiten Conflicte geschürzt. Die Hohenstaufen rüsteten einen heftigen Krieg und Heinrich der Stolze, seit des Vaters Tod (1127) Herzog von Bayern, war die Hauptstütze des Königs. Durch seinen Arm hauptsächlich wurden die gibellinischen Brüder endlich niedergekämpft und mußten sich im J. 1135 zum Frieden bequemen. Das Reich war damit beruhigt. Lothar aber wurde seinen Versprechungen nicht ungetreu; er ging wirklich in die Idee des Kaiserthums wieder ein und war ein treuer, nicht aber ein lästiger Schutzvogt der römischen Kirche. Jedoch sein baldiger Tod (1137) trübte wiederum die Aussicht, die sich bereits eröffnet hatte, die Aussicht auf eine friedliche und große Entwicklung des Reiches in den ihr vorgezeichneten Bahnen. Im J. 1136 hatte er bereits Sachsen seinem Eidam übergeben und auch rücksichtlich der mathildischen Güter war ein für ihn und Heinrich den Stolzen günstiges Abkommen getroffen worden. Wie wir schon bemerkt, testirte Mathilde im J. 1077 all ihre Güter, und als das Testament, vielleicht nicht ohne Schuld der antikirchlichen Partei,

verloren ging, im J. 1102 von Neuem der römischen Kirche. So klar nun aber der Rechtstitel des Papstes auf die Hinterlassenschaft war, so machte man sie ihm doch von verschiedenen Seiten aus streitig; von Seite des Kaisers, der aber höchstens notorische Reichslehen für das Reich wieder zurückfordern konnte, im Uebrigen den weitgreifenden Rechtstitel der Gewalt für sich hatte, und von Seite der Welfen, die ihre Ansprüche auf die Ehe zwischen Mathilde und Welf V. zurückführten; allein vom ganzen Erbe Mathildens konnte für sie überhaupt keine Rede sein; und selbst der Titel auf die einzelnen zugesagten Güter verwirkten sie in dem nämlichen Augenblick, als sie die fragliche Ehe, soviel an ihnen lag, aufhoben. Lothar wirkte nun vom Papste die Vergünstigung aus, daß ihm für seine Person und nach seinem Tode seinem Eidam für dessen Lebenszeit die mathildischen Güter als Lehen vom apostolischen Stuhl zugesagt wurden. Diese mathildischen Güter spielten in der ganzen damaligen Geschichte eine sehr bedeutende Rolle; denn waren es auch nicht streng zusammengehörende und geschlossene Besitzungen, so behauptete man doch mit denselben in Oberitalien auf jenem Wahlplatz, wo damals die großen Kämpfe entschieden wurden, einen fast überwiegenden Einfluß. — Nach dem Tode Lothars traten nun die Welfen mit ähnlichen Ansprüchen auf die Nachfolge im Reiche auf, wie einst die Hohenstaufen nach dem Tode Heinrichs V. Aber auch ihr Schicksal hiebei war das gleiche. Die Macht dieses Hauses war zu gewaltig angeschwollen, abgesehen von den beiden Herzogthümern, die Heinrich der Stolze inne hatte, waren zu dem Allode der Familie durch die Heirath zwischen Heinrich dem Schwarzen und Wulfhilde, Tochter des Herzogs Magnus von Sachsen (des Vorgängers Lothars) Lüneburg und dessen Gebiet, durch die Heirath zwischen Heinrich dem Stolzen und Gertrud die braunschweigisch-nordheimischen Güter hinzugetreten. Die Fürsten nahmen Anstand, sich einen solchen Herrscher zu erwählen, um so mehr, da der Grundsatz des Wahlreiches durch die Zurückweisung des ersten und zunächst stehenden Thronbewerbers von Neuem befestigt und gesichert wurde. Selbst die Kirche legte ihren Einfluß nicht zu Gunsten Heinrichs in die Wagschale, ohne Zweifel weil sie in ihm keinen geistigen Erben Lothars erblickte, sondern von dem stolzen Gefühl, das ihm seine ausgedehnte Macht einflößte, sehr viel für ihre Freiheit und vielleicht auch ihre mathildischen Güter fürchtete. So wirkte Innocenz II. durch seinen Legaten Dietwin, der, ein geborener Schwabe, ohne Zweifel Conrad etwas zu günstig schilderte, für die Wahl des Hohenstaufen und dieser wurde 1138 König von Teutschland. Der Zwist mit den Welfen und damit der dritte große Kampf zwischen Welfen und Gibellinen brach alsbald aus. Heinrich der Stolze erhob sich gegen den König und verlor noch im J. 1138 seine beiden Herzogthümer und verfiel in die Acht. Mitten in Rüstungen begriffen starb er noch sehr jung (1139). Sein Sohn Heinrich (der Löwe) war damals erst 10 Jahre alt und wir sehen nun den Bruder des stolzen Heinrich, Welf VI. in den Vordergrund der Geschichte treten, einen Mann, der an Thatkraft und Geist den hohenstaufischen König weit überragte. Er behauptete seit seines Bruders Tod ein Erbrecht auf Bayern und trat in den kommenden Jahren sogar in weitaussehende Verbindung, z. B. mit Ungarn, um seine Ansprüche durchzusetzen. Besonders aber unterstützte ihn König Roger von Sicilien, dem Alles daran lag, Conrad von Italien fern zu halten und der in ihm schon den Allirten des constantinopolitanischen Kaisers haßte. Zwischen Rom und Welf scheint damals noch keine Beziehung angeknüpft gewesen zu sein. Im J. 1140 verlor Welf das berühmte Treffen bei Weinsberg, blieb aber immer noch so stark, um dem König jede weitere Bewegung unmöglich zu machen. Im J. 1146 kam eine Versöhnung zu Stande, in der der Welfe von seinen hauptsächlichsten Forderungen zurücktrat und beide, Conrad und Welf, schlossen sich dem Kreuzzug an, den Bernhards Begeisterung endlich angefacht hatte (1146). Aber so freundschaftlich auf diesem Zuge beide mit einander standen, im

J. 1148 eilte Welf den Andern auf der Heimkehr voraus, reiste über Sicilien und betrat Teutschland wieder, von Roger mit neuen Geldmitteln gegen Conrad versehen, und von neuem Grolle glühend gegen die Feinde seines Hauses. Conrad war unterdessen gleichfalls zurückgekehrt und 1149 entbrannte der Krieg mit frischer Heftigkeit. Die Sache stand für den König ziemlich gefährlich, da entschied der bedeutende Sieg, den Conrads Sohn, Heinrich, über den Welfen bei Flochberg unweit Bopfingen unvermuthet errang, zu seinen Gunsten und Welf mußte sich nun endgiltig zum Frieden entschließen (1150). Der im königl. Rathe hochstehende Abt Wibald rieth zu den strengsten Maßregeln gegen Welf, ja zu seinem Tode, aus Gründen, die wohl nicht mehr vollständig aufgeklärt werden können; lag es ihm wirklich vor Allem am Herzen, wie er in einem Briefe schreibt, Conrad nach Italien ziehen und die Kaiserkrone empfangen zu sehen? und trieb ihn dazu sein Interesse für die Kirche oder die Hohenstaufen? Jedenfalls Haß gegen die Welfen überhaupt beherrschte ihn nicht; stand er doch schon seit 1148 mit dem jungen Heinrich dem Löwen in sehr naher Beziehung, alle Mühe verwendend, das gute Einvernehmen zwischen ihm und Conrad aufrecht zu erhalten. Im Uebrigen wäre es den Interessen Heinrichs sogar förderlich gewesen, noch der Einzige den welfischen Namen zu tragen. Wie dem aber sei, Wibalds energischer Antrag fiel durch. Auf Verwendung des jungen Friedrichs von Hohenstaufen, eines Sohnes des früheren Friedrichs und der Tochter Heinrichs des Schwarzen, erhielt Welf annehmbare Bedingungen, sogar einige neue Besitzungen. Der junge Heinrich der Löwe hatte unterdessen schon im J. 1142, da seine Mutter mit dem Herzog Heinrich Jasomirgott von Bayern sich vermählte, wenigstens das Herzogthum Sachsen genommen; seine Angriffe auf Bayern besonders vom J. 1150 an führten zu keinem Resultat. Ohne die vermittelnde Thätigkeit Wibalds, von dem wir eben gesprochen, hätten sie ihm vielleicht sogar sehr böse Früchte getragen. Conrad starb 1152 und hatte zum Nachfolger, da der junge erwählte König Heinrich gestorben war, jenen Friedrich, dem wir kaum begegnet sind und der schon durch seine Abstammung berufen schien, den Frieden zwischen Welfen und Waiblingern vollkommen herzustellen. Und wirklich schien er dem Friedenswerk die Krone aufzusetzen, als er 1154 Heinrich den Löwen, den Sachsenherzog, noch mit dem Herzogthum Bayern belehnte und 1158 Welf VI. die schon 1152 versprochenen mathildischen Güter zu Lehen gab. Freilich söhnte sich Friedrich Barbarossa mit den Welfen nicht etwa deßwegen aus, weil er zu den Grundsätzen Lothars zurückkehren wollte; im Gegentheil nahm er die altgibellinischen Maximen mit einer Energie wie keiner vor ihm auf, und der Bund mit den Welfen sollte ihm nur die Kraft geben, sein Streben siegreich durchzuführen. Darum war endlich die Freigebigkeit mit den mathildischen Gütern ohne Zweifel eine sehr wohl berechnete, konnte ja Barbarossa hoffen, daß die Welfen in dem nämlichen Augenblick, als sie das Geschenk annehmen, mit Rom gründlich sich verfeinden und unweigerlich fortan zu ihm halten werden. Inzwischen hatte sich Friedrich doch getäuscht: die Welfen standen, nachdem der Kampf zwischen Papst und Kaiser ausgebrochen war, zu dem alten Banner, unter dem ihr Geschlecht groß geworden. Anfangs nur friedlich die Bestrebungen Barbarossas durchkreuzend, griffen sie gleichwohl sehr bedeutsam in die Ereignisse ein, bis es endlich zu offenem Bruch zwischen Heinrich dem Löwen und Friedrich kam und dieser Kampf mit seinen Antecedentien bildet den vierten großen Conflict zwischen Welfen und Gibellinen, einen Conflict, der wiederum eine vorzugsweise principielle Färbung hat. Was vor Allem Welf VI. betrifft, so ließ er sich durch die Belehnung mit den mathildischen Gütern nicht in die beabsichtigte Stellung drängen; wahrscheinlich vermochte er Hadrian ihm das dominium utile darüber zuzuerkennen; denn es wäre sonst nicht recht denkbar, wie wir den Papst und Welf VI. schon im J. 1159 in ganz freundlichen Beziehungen treffen. Je weiter Barbarossa mit

seinen kirchlich feindlichen Plänen herausrückte, um so entschiedener stellte sich Welf auf Seite der Kirche; er war es, der hauptsächlich Friedrich I. von der Mißhandlung päpstlicher Gesandten zurückhielt, er war es, als Friedrich nach Hadrians Tod sogar ein Schisma für seine Entwürfe wagte und dem rechtmäßig erwählten Papste Alexander III. den Gegenpapst Victor gegenüber stellte, der alsbald, wenn auch zunächst noch geheim, durch Otto, Propst von Reitenbuchen, mit Alexander in Verbindung trat. Es ist nicht unwahrscheinlich, wenn wir die einschlägigen Briefe zu Rathe ziehen, daß Alexander dem Welfen dafür den Genuß der mathildischen Güter bis zu einer endgiltigen Regelung der Verhältnisse verbürgte. Die Beziehungen zwischen dem Papst und Welf VI. blieben nun ununterbrochen und dem genannten Propst scheint das Verdienst zu gebühren, seinen bei aller Begabung und kirchlichen Gesinnung immerhin stürmischen und launenhaften Herrn an der kirchlichen Sache festgehalten zu haben. Wie umfassend die Thätigkeit des Welfen für Alexander gewesen, können wir aus einem Briefe vom J. 1163 entnehmen, wo er dem König von Frankreich für seine Alexander geleisteten Dienste dankt. Im J. 1167 aus Teutschland nach Italien zurückgekehrt, begab er sich auf einen Kreuzzug ins gelobte Land, um nicht Zeuge sein zu müssen von dem gewaltsamen Verfahren Friedrichs gegen Alexander. Als er nach Italien heimkehrte nahm er keinen Anstand, von Neuem sein Mißfallen an dem Auftreten des Kaisers zu bekunden, im Widerspruch zu seinem Sohn Welf VII., der schon länger mit ihm abwechselnd bald die teutschen, bald die italienischen Besitzungen leitete und wenn auch im Allgemeinen milde gesinnt doch später für die Anschauung des Kaisers sich gewinnen ließ. Welf VII. starb aber noch im nämlichen J. 1167 und sein Vater setzte nunmehr Heinrich den Löwen zu seinem Erben ein. Dieser Letztere hatte bis dahin eine ziemlich andere Haltung gezeigt als der Oheim. Stand er auch schon in früher Jugend in Verbindung mit dem apostolischen Stuhl und war es in den Jahren 1158 und 59 sein offenkundiges Bestreben, zwischen Kaiser und Papst zu vermitteln, so wagte er es doch nicht, als die Verwicklung bis zum Schisma gediehen war, sich wirklich für die kirchliche Sache zu entscheiden. Die kirchlich gesinnten Rathgeber seines Vaters, besonders Gerhoch, Propst von Reichersberg, konnten von Anfang an ihre volle Bedeutung nicht behaupten und so trat er denn bei der ersten Wendung der Dinge auf die Seite Barbarossa's und des Gegenpapstes. Dahin erklärte er sich schon 1160 auf dem Quasiconcil von Pavia und 1165 wieder auf der Fürstenversammlung von Würzburg. Es ist unbestimmt, was Heinrich den Löwen bewog, diese seine Haltung zu ändern; ohne Zweifel war er mit eigentlich vollem Herzen nie bei den Maßnahmen des Kaisers; die Unversöhnlichkeit aber, mit der dieser verfuhr, die Rücksichtslosigkeit, mit der er dem Ziel seiner Wünsche zustrebte, mochte die innere Entfremdung nähren und den Bund endlich lösen, gerade wie es wahrscheinlich ist, daß die Erwählung Heinrichs des Löwen zum Erben an des verstorbenen Welfs VII. Statt beide Häupter der Welfenfamilie einander in der Freundschaft und in der Politik etwas näher brachte. Indeß die freundschaftliche Beziehung zwischen Welf VI. und Heinrich dauerte nicht lange; der alte Welf, der mit seiner Frau längst zerfallen war, scheint durch den Tod seines Sohnes tief erschüttert worden zu sein, und wenn er auch die Hand aus den öffentlichen Verhältnissen nicht zurückzog, so war es ihm doch seine Hauptbeschäftigung, in recht rauschender Lust, wobei es ihm auf die Sündigkeit des Genusses nicht ankam, den Schmerz seiner Seele zu betäuben. Eines vergaß er freilich nicht, eine glänzende Wohlthätigkeit. Jedoch sowohl dazu als zu seinen Vergnügungen brauchte er viel Geld und das erwartete er von dem künftigen Erben aller seiner Güter. Aber Heinrich war zu sparsam, wogegen Friedrich Barbarossa das Bedürfniß des alten, wenn auch friedlichen, Gegners zu benützen verstand, und durch reichliche Geldunterstützung ihn endlich dahin brachte, daß er ihn an Heinrichs Stelle zu seinem Erben einsetzte. An Welfs

Politik änderte das im Allgemeinen Nichts; wohl aber wurde Heinrich dem Kaiser nur noch mehr gram, und als dieser in dem entscheidendsten Augenblick seines ganzen Lebens, als es sich darum handelte, die Demüthigung der Lombarden und des Papstthums zu vollenden oder selbst zu unterliegen, als er damals Heinrich um seine Hilfe anrief, auf die Alles ankam, da weigerte sich der Löwe, dem Kaiser zu Hilfe zu ziehen 1175, vielleicht selbst sich nicht bewußt, ob ihn mehr der Bann, der auf dem kaiserlichen Haupte lastete, oder das welfische Erbe von ihm zurückstieß. So ging die Schlacht bei Legnano für Barbarossa verloren 1176 und in den Friedensverträgen von Venedig 1177 und Constanz 1183 mußte er sich bequemen, die gesetzmäßige Freiheit der lombardischen Städte und die im Wormser Concordat gesicherten Rechte der Kirche, und was an sich klar ist, die Rechtmäßigkeit des großen Alexanders III. anzuerkennen. Er hatte die kaiserliche Gewalt noch über die Höhe, auf die die fränkischen Herrscher sie gebracht, hinausführen wollen; die nächste Folge des Friedens war, daß der Ordnung der Verhältnisse jenes Concordat als Grundlage wieder unterbreitet wurde. Diese Ordnung aber im Einzelnen war kein leichtes Geschäft. Welf VI. correspondirte in dieser Zeit fleißig mit dem Papst; auch war sein Gesandter, daß wir so sagen, Otto von Reitenbuch, sehr lange ununterbrochen in der Nähe des hl. Vaters. Rom verfuhr dem Welfen in der Behandlung der schismatischen Geistlichkeit etwas zu mild, und er fürchtete, daß deren Trotz, unter dem die Anhänger des rechtmäßigen Papstes in Teutschland schon so viel gelitten hatten, durch eine zu große Nachsicht noch wachsen werde. Alexander antwortete in einem sehr freundlichen Schreiben. Heinrich der Löwe aber erfuhr schon im J. 1180, nachdem die wichtigsten Geschäfte geordnet waren, den ganzen Zorn des erbitterten Kaisers. Er wurde geächtet, seiner beiden Herzogthümer beraubt, ja sogar seiner Hausgüter verlustig erklärt und erst später gelang es ihm wieder, wenigstens diese letzteren zurückzuerhalten. Im J. 1191 starb Welf VI., der an diesen Begebnissen keinen näheren Antheil genommen zu haben scheint, nachdem er 1190 auf die Kunde von Barbarossas Tod im Morgenland seine Güter an dessen Sohn, König Heinrich VI., testirt hatte. Er schied versöhnt mit seiner Gemahlin, die er noch aus Italien kommen ließ und versöhnt auch in den hl. Sacramenten mit seinem Gott. Heinrich der Löwe folgte ihm im Tod 1195, nach ihm wohl der bedeutendste unter allen Welfen. Heinrich hinterließ 3 Söhne, Heinrich, Wilhelm und Otto, unter die er sein Allode vertheilte, so daß der erstgeborene Heinrich Braunschweig erhielt. Unter Kaiser Heinrich VI., dem schlimmsten aller Hohenstaufen, wollten die Verhältnisse des gedemüthigten Welfenhauses keineswegs rasch sich bessern; ja als Heinrich von Braunschweig, ein Verwandter des damaligen Papstes Cölestin III., ihn in Italien plötzlich verließ und so die Ausführung seiner kriegerischen Entwürfe hinderte, steigerte sich noch der Groll des Kaisers gegen die Sprößlinge Heinrichs des Löwen. Aber die berühmte Heirath zwischen Heinrich von Braunschweig und Agnes, der Tochter des rheinischen Pfalzgrafen Conrad, eines Oheims des Kaisers, brachte die Welfen schnell den Gibellinen wieder näher; und zu gleicher Zeit eroberten jene damit auch wieder eine neue und bedeutende Position in den öffentlichen Verhältnissen Teutschlands; Heinrich erhielt ja durch seine Heirath die Anwartschaft, seinem Schwiegervater einst in der Pfalzgrafschaft nachzufolgen. — Während er auf einer Pilgerfahrt begriffen war, starb der Kaiser und obgleich dessen unmündiges Kind Friedrich bereits zum römischen König erwählt worden war, so schritten die Fürsten doch in Anbetracht, daß das Reich eines kräftigen und selbstständigen Hauptes bedürfe, zu einer neuen Wahl. Sie mochten dieses Recht um so freudiger üben, als kaum an ihrem Widerstand, besonders dem der Welfen, der längst unter den Hohenstaufen gehegte und von Heinrich VI. geradezu proponirte Plan, das Königthum in seiner Familie erblich zu machen, glücklich gescheitert war. Wen aber werden die Fürsten dießmal auf

den Thron erheben? Die kirchliche Partei dachte wie begreiflich, nach den bitteren Erfahrungen der Vergangenheit, an einen Mann, der sichere Bürgschaften einer andern Gesinnung gäbe, als die Hohenstaufen gehegt. Darum wendete sie das Auge weg von dem andern männlichen Sprößling der gibellinischen Familie, von Philipp von Schwaben, der sonst der Leitung des Reiches wohl gewachsen gewesen wäre, und wirklich zuerst in der Eigenschaft eines Vormundes des unmündigen Friedrichs, dann geradezu für seine Person Anspruch auf die Regierung machte. Der erste Candidat der kirchlichen Partei, ein Zähringer Fürst, ließ sich von Philipp bestechen und nun wählten sie auf Antreiben Richards von England, dessen Tochter Heinrichs des Löwen Gemahlin gewesen, Otto den Welfen zum teutschen König. Heinrich den Pfalzgrafen konnte man nicht berücksichtigen, da er noch abwesend war. Im J. 1198 empfing Otto die Krone aus der Hand Adolfs von Cöln, des Hauptes der kirchlich gesinnten Richtung (der Erzbischof von Mainz war gleichfalls auf einer Pilgerfahrt begriffen). Aber auch Philipp, gestützt auf die Freunde seines Hauses und Alle, die bei einer Erhebung der Welfen für ihre Güter fürchteten, wurde gekrönt, und wie England Otto unterstützte, so schloß Philipp mit Philipp August von Frankreich ein Bündniß. Otto versprach bei seiner Wahl, fortan nicht mehr auf den Nachlaß der geistlichen Würdeträger Anspruch machen zu wollen; in dem Brief an Papst Innocenz III. aber, in dem er ihn um Bestätigung bittet, versicherte er, alle Rechte der Kirche, vor Allen der römischen, unverbrüchlich heilig halten zu wollen. Philipp dagegen, schon vor seiner Wahl der Excommunication verfallen, und 1198 von dieser ganz unrechtmäßig gelöst, suchte durch enorme Verschenkungen, wobei er auch fremdes Gut, z. B. der Kirche nicht schonte, seine Stellung zu befestigen. Innocenz entschied sich für Otto und verwendete sich für ihn auch bei vielen teutschen und außerteutschen Fürsten, so daß der letztere selbst nach Richards Tod, der ihn mit so großen Geldmitteln unterstützt hatte, noch hinlänglich die Oberhand über Philipp behielt. Im J. 1201 sendete Innocenz Guido von Präneste als seinen Legaten nach Teutschland; dieser bewirkte, daß noch neun Fürsten auf den Tagen von Cöln und Corvey sich für Otto erklärten, und dieser legte in die Hände des Legaten den ernsten feierlichen Eid ab über seine Pflichten gegen die Kirche. Er gelobte die römische Kirche in ihren Rechten und Besitzthümern zu schützen, besonders das mathildische Erbe, das im Frieden von Venedig dem Kaiser noch auf 15 Jahre zur Nutznießung überlassen, aber immer noch nicht dem apostolischen Stuhl zurückgegeben worden war, nicht länger vorzuenthalten; dem Papste versprach er vollen Gehorsam und die schuldige Ehrerbietung. Ueber Philipp dagegen wurde von Neuem der Bann verhängt und er seinerseits ging in seiner unkirchlichen Gesinnung immer weiter, laut behauptend, daß, wenn die Fürsten sich dieses Eingreifen des Papstes gefallen ließen, es mit ihrer Freiheit vorüber sei. Aber nach einigen Jahren gelang es Philipp durch große Versprechungen die wichtigsten Verbündeten von Otto loszureißen, Adolf von Cöln, ja selbst Heinrich den Pfalzgrafen, der seit seiner Rückkehr aus dem gelobten Lande bis dahin treu zu seinem Bruder gestanden hatte (1205). Philipp sprengte aus, daß er mit dem Papste ausgesöhnt sei und so schwand die Macht Ottos von Tag zu Tag mehr dahin, während Philipp von Neuem gekrönt und gewählt wurde. Dieser Letztere bestrebte sich nun auch wirklich, die behauptete Versöhnung, von der soviel auch für ihn abhing, zur Thatsache zu machen. Er schickte eine glänzende Gesandtschaft nach Rom und gelobte durch sie dem Papste Gehorsam, was ihm längst von dem verbündeten Frankreich nahe gelegt worden. Die Verhältnisse standen in Teutschland so, daß Innocenz nach solchen Voraussetzungen Philipp nicht schlechthin von sich weisen konnte; es wurden ihm die Bedingungen gestellt, sich vom Banne zu befreien und zugleich dieselben Otto mitgetheilt. Sofort veranstalteten die päpstlichen Legaten verschiedene Besprechungen, um die Thronstreitigkeiten in

Frieden zu ordnen und dem namenlosen Jammer, unter dem Teutschland litt, ein Ende zu machen; umsonst: Otto, so ohnmächtig er war, wollte sich nicht fügen. Da wurde 1208 Philipp von Hohenstaufen jählings ermordet und diese erschütternde Katastrophe erhob Otto alsbald wieder auf den Gipfel seiner Wünsche. Innocenz bot sogleich Allem auf, einer neuen Zersplitterung zu begegnen und Otto wurde noch im nämlichen Jahre in Frankfurt von dem ganzen Reiche zum König erwählt. Hier gelobte er den Fürsten, über den Frieden des Reiches zu wachen, keine ungerechten Steuern zu erheben, und wie der Chronist sagt, die carolingischen Gesetze wieder herzustellen. Wir irren vielleicht nicht, wenn wir behaupten, daß damit ein Versprechen gemeint sei, im Gegensatz zu der hohenstaufischen Regierung zu den wahren Grundlagen der christlichen Staatsordnung zurückzukehren. Der Kaiserkrönung entgegen gehend legte er in Speier einen neuen Eid den päpstlichen Legaten ab, der das früher theilweise nur allgemein Gelobte in detaillirte Bestimmungen faßte. So gelobte Otto ausdrücklich, die Wahl zu den kirchlichen Aemtern frei zu geben, auch die Appellationen nach Rom nicht zu hindern und das Princip der kirchlichen Freiheit wurde vielleicht noch nie so schön und klar gefaßt, als in diesem Eide. Ueberdieß enthielt der letztere den feierlichen Verzicht auf den Nachlaß der Bischöfe, Aebte u. s. w. und das Versprechen, die mathildischen Güter nicht anzutasten. Im J. 1209 empfing Otto die Kaiserkrönung aus der Hand Innocenzens; tief ergriffen brachte der Kaiser sich und Alles was er war, im Geiste dem Herrn zum Opfer dar, und gelobte im Geheimen seine Waffen einst ins gelobte Land zu tragen. So schien endlich der Augenblick gekommen, an dem die höchsten Ideale der Christenheit sich verwirklichten; aber wiederum sollte diese Hoffnung bloß eine Täuschung sein. Otto war bei aller Ritterlichkeit und aller wohlmeinenden Gesinnung nicht der Mann, den Versuchungen zu widerstehen, welche die höchste irdische Macht mit sich führte. Kaum Kaiser geworden, fing er an den Papst zu verletzen, besonders das Gebiet der römischen Kirche zu schädigen, die Rechte Friedrichs von Sicilien anzutasten, und der Streit gedieh soweit, daß Innocenz endlich, nachdem alle Warnungen fruchtlos gewesen, den Bann über ihn aussprechen mußte (1211). In Teutschland wurde dieser alsbald allgemein verkündet, mit des Papstes Zustimmung der unterdessen herangewachsene Friedrich erwählt, und schnell war fast die ganze Macht Ottos gebrochen. Ein seltsames Schauspiel, wie Innocenz nach dem Gibellinen griff, um gegen den Welfen zu kämpfen; allein Friedrich hatte die bündigsten Versicherungen gegeben, nicht in hohenstaufischem Sinn zu regieren und überdieß konnte man sich der Hoffnung hingeben, er werde dem apostolischen Stuhl, der ihn so treu behütet, seine besondere Dankbarkeit stets bewahren. Friedrich machte so reißende Fortschritte in Teutschland, daß er schon 1213 gekrönt wurde, und als Otto vollends die Schlacht von Bouvines gegen die Franzosen verlor und die Rache, die er an ihnen als an den Feinden Englands und seiner eigenen Krone nehmen wollte, sich gegen ihn selbst kehrte, mußte er den öffentlichen Schauplatz verlassen und sich in seine Erblande zurückziehen. Hier verschied er 1218, sterbend vom Banne befreit und tief seine Sünden gegen den apostolischen Stuhl bereuend. Im J. 1219 lieferte der Pfalzgraf Heinrich, der von Friedrich ursprünglich abgesetzt, sich wieder mit ihm versöhnt hatte, die Reichsinsignien auf des Papstes Betreiben an den König aus und damit endete der fünfte große Conflict zwischen Welfen und Gibellinen. Wir haben jetzt den letzten Kampf zu besprechen, der beide Geschlechter entzweite. Aber die Welfen traten hier nicht unmittelbar mehr den Gibellinen entgegen und so können wir mit Fug die fraglichen Streitigkeiten gleichsam nur als das letzte dumpfe Rollen eines sich verlierenden Hochgewitters betrachten. Der Kampf freilich selbst, in dem diese Reibungen mitspielen, läßt alle bisherigen an Heftigkeit und Erbitterung zurück. Die kirchen- und freiheitsfeindliche Politik erreichte unter Friedrich II. ihren

Höhepunct und ebenso tritt ihm der Widerstand des Papstthums in der schroffsten und unerbittlichsten Form entgegen. Während aber die Gegensätze bis zu dieser Starrheit vorwärts schreiten, gehen die realen Voraussetzungen des wahren Kaiserthums zu Grunde und mag darum auch noch dieser und jener Fürst als Organ der Kirche auftreten, die Realisirung der Idee des römischen Reiches war durch diese unheilvolle Entwicklung eine Unmöglichkeit geworden. — Trotzdem daß Friedrich fast Alles, was Otto, gleichfalls eidlich gelobt hatte, gerieth er wie wir wissen, bald in Kampf mit dem apostolischen Stuhl. Zum ersten Mal wurde er gebannt im J. 1227 und Gregor IX. schaute sich in Teutschland nach einem andern König um. Von den Welfen lebte damals nur noch ein Enkel Heinrichs des Löwen, nämlich Wilhelms Sohn, Otto, das Kind genannt, der alle Hausgüter somit in seinem Besitz vereinigte. Er stand mit Rom besonders durch Englands Vermittlung in freundlicher Beziehung, wagte es aber nicht, die 1228 angebotene Krone anzunehmen. Es lag ihm Alles daran, die herzogliche Würde seinem Hause wieder zu erwerben und das gelang ihm endlich im J. 1235, wo Friedrich Braunschweig-Lüneburg zu einem Herzogthum und Reichslehen erhob und dasselbe als Erbherzogthum Otto übertrug. Wie man erzählt, soll der Papst in dieser Sache bei Friedrich, mit dem er sich unterdessen versöhnt hatte, vermittelnd aufgetreten sein. Im J. 1239 wurde Friedrich von Neuem gebannt. Vielleicht fällt in diese Zeit das von einem Chronisten erzählte Bestreben eines päpstlichen Legaten, Otto auf einem Tage von Würzburg zum König erheben zu lassen, ein Bestreben, das laut der nämlichen Nachricht an den Umtrieben Albrechts des Sachsen gescheitert sei. Im J. 1245 wurde Friedrich auf dem Concil von Lyon von Innocenz IV. geächtet und man setzte nun in Teutschland kirchlicherseits alle Mittel in Bewegung, um die Hohenstaufen zu stürzen. Zunächst wurde durch die Fürsten, vor Allem die Bischöfe, Heinrich Raspe von Thüringen zum König erwählt (1246); nach seinem Tode aber Wilhelm von Holland (1248). Um diesen zu stärken, wurde von den Häuptern der kirchlichen Richtung eine Ehe zwischen ihm und einer Tochter Ottos des Kindes vermittelt, und wie es scheint, wollte sich der Herzog von Braunschweig in dem nämlichen Augenblick, da er, wenn auch nur indirect ins öffentliche Leben einzugreifen begann, gleich gegen gewisse Gefahren feststellen; wenigstens verlieh ihm der Papst im J. 1248 auf sein Ansuchen das Privilegium, daß er und seine Familie nur durch einen besonderen Spruch des apostolischen Stuhles excommunicirt werden könnten. Ueberhaupt erfreute sich Otto großer Aufmerksamkeit seitens des römischen Hofes und scheint, wenn auch etwas schüchtern, eine sehr tüchtige Persönlichkeit gewesen zu sein. Im J. 1250 starb Friedrich II.; vielleicht mit froherem Muthe gestattete jetzt Otto 1151 die feierliche Hochzeit der Verlobten und stand seinem Eidam nunmehr fördernd und helfend zur Seite. Leider starb er noch im nämlichen Jahre und mit ihm sank die hauptsächlichste Stütze des zwar waffenkundigen aber den Verhältnissen doch nicht gewachsenen Wilhelm. Er zog sich später aus Teutschland und über dieses brach die Schreckenszeit des Interregnums herein. — —

II. Welfen und Gibellinen als Parteien. Das Hauptsächlichste aus der Geschichte der Welfen und Gibellinen, soweit man darunter 2 verschiedene Geschlechter versteht, haben wir betrachtet. Es ist unschwer, aus dieser Entwicklung das Allgemeine, das eigentlich den Streitpunct bildete, herauszufinden. Die Welfen vertraten zunächst dem centralisirenden Streben der Waiblinger gegenüber das Princip der Stammesselbstständigkeit, dem Streben nach einheitlicher Gewalt gegenüber die Rechte der Freiheit. Beide Geschlechter waren wie man gewiß nicht leugnen wird, die hervorragendsten Träger der fraglichen Strebungen, und so mochte schon im Mittelalter vor Allem in Teutschland der Gebrauch sich bilden, die beiden Richtungen selbst, die im Leben des teutschen Reiches zu Tage traten, geradezu nach jenen Geschlechtern zu benennen; es ist dieß wahrscheinlich,

aber soweit wir darüber urtheilen können, nicht nachweisbar. In unserer Zeit dagegen werden allerdings beide Namen nicht selten gebraucht, um die in unserem Nationalleben unzerstörbaren Gegensätze damit zu bezeichnen. In dieser Beziehung kann man immerhin die frühere Stellung Bayerns oder die noch heute andauernde Preußens den Habsburgern gegenüber als eine welfische bezeichnen. — Allein es springt in die Augen, daß das Letzte und Höchste um was beide Geschlechter mit einander gerungen haben, keineswegs diese oder jene Gestaltung des teutschen Vaterlandes, sondern die Bestimmung der freilich damit zusammenhängenden Frage gewesen sei, in welches Verhältniß die Kirche zum Staat zu treten habe. Im großen Ganzen waren die Waiblinger die vorzüglichsten Repräsentanten der absolutistischen Ansicht vom Staat und von Staatsherrlichkeit der Kirche gegenüber, während die Welfen zumeist und ganz hervorragender Weise für die Rechte der Kirche Partei ergriffen. Das faßte die Zeit vor Allem an den Kämpfen beider Geschlechter auf und diesen Gegensatz wollte sie zuerst und vornehmlich ausdrücken, indem sie die Namen derselben zu allgemeinen, zu Parteinamen erhob. Der geborene Welfe wurde Gibelline geheißen, wenn er sich zu Gunsten des Kaiserthums gegen den Papst kehrte und ähnlich umgekehrt. Nun entsteht aber die Frage, wo und zu welcher Zeit diese Namen als Parteinamen zuerst aufgekommen seien. Der Ort läßt sich sehr leicht bestimmen; schon die Form Gibellinen, wie man allgemein statt Waiblinger sagte, weist mit hinlänglicher Klarheit auf Italien hin. Die Zeit aber anlangend, so ist die Sitte, die kirchlich-politische Richtung auf diese Weise zu bezeichnen, nach Hurter in den Zeiten Barbarossas und Alexanders III. entstanden, wo bekanntlich die Welfen mit nicht unbedeutender Kraft für den letzteren in die Schranken traten. Vielleicht darf man sogar noch weiter zurückgehen und annehmen, daß die Parteinamen schon in jenem Kampfe entstanden, den Gregor VII. und seine Nachfolger, unterstützt von Mathilde und den Welfen gegen Heinrich IV. erhoben, so daß sie zu Barbarossas Zeiten nur von Neuem und mit erneuter Gewalt wieder auftauchten. In der Schlacht bei Weinsberg im J. 1140, wo Welf V. und Conrad von Hohenstaufen einander gegenüberstanden, soll das Heer des Ersteren: Hie Welf! und das des Andern: Hie Waiblingen! zum Schlachtruf gewählt haben; aber wenn die Thatsache, was noch strittig, auch begründet ist, so sind doch diejenigen in einem Irrthum befangen, die darauf unsere Parteinamen zurückführen möchten; es fehlen alle historischen Gründe, die letzteren mit jener Parole in Verbindung zu setzen. Eine eigenthümliche Erklärung unserer Parteinamen haben Göttling, Mone und Albert Schott versucht; nach ihnen ist Gibeling die oberteutsche Form für Giukung, also der ursprüngliche Name des burgundischen Königsgeschlechtes der Nibelungensage. Gibeling aber ist in die Kämpfe des Reiches hineingezogen worden, weil man bei den Welfen unmittelbar an die Wölfinge jener Dichtung dachte und nun sich versucht fühlte, die Waiblinger mit dem den Wölfingen feindselig gegenüberstehenden Gibelinger, einem ohnehin ähnlich klingenden Namen in Verbindung zu bringen. Vergl. über die Ausführung dieser Hypothese Schmids Zeitschrift für Geschichte, Jahrg. 1846 V. S. 317. Die Hauptgründe übrigens, warum jene Gelehrten die unmittelbare Identificirung des Wortes Gibellinen und Waiblinger bekämpfen, sind rein sprachlicher Natur und durch andere Authoritäten längst als nicht zutreffend dargethan. Vergl. Jacob Grimm in Schmids Zeitschrift für Geschichte a. a. O. S. 453. Es wird also Nichts im Wege stehen dem augenscheinlichen Sachverhalt vertrauend die oben entwickelte Ansicht festzuhalten. — Die Parteiungen aber, die ihren Namen von den Welfen und Gibellinen entlehnten, haben eine Geschichte durchlebt, die keineswegs mit der der beiden Geschlechter, so sehr diese auch in dem Principienkampf hervorragten, zusammenfällt, sondern weit über dieselbe hinausgreift. Wir begnügen uns hier mit einigen Andeutungen. In erster Stelle steht die Bemerkung, daß der Zwiespalt der

Welfen und Gibellinen im Mittelalter eine fast unermeßliche Bedeutung hatte. Der Grund liegt einerseits in der ungeheuren Wucht, mit der dieser Zwiespalt auf dem ganzen Leben lastete und damit alle sich sonst kreuzenden Ansichten und Interessen zwang, sich ihm als dem höchsten und letzten Gegensatz unterzuordnen. Der Grund davon lag aber auch in dem Geiste der damaligen Zeiten, wo auch die niedersten Schichten, ja oft der Einzelne, an dem großen und in den Höhen des Lebens vor sich gehenden Principienkampf sich lebhaft und wahrhaftig betheiligt fühlte und so gleichsam von unten herauf, von innerer Nöthigung getrieben, ihre Geschicke mit einer oder der andern Potenz jenes Gegensatzes freiwillig in Verbindung brachten. Darum gab es nicht leicht ein Volk, nicht leicht einen Fürsten oder ein Gemeinwesen, ja an vielen Orten keinen irgendwie bedeutenden Mann, der damals nicht für das kirchliche oder kaiserliche Banner Partei ergriff und darum wirkte jener Gegensatz auch mit so intensiver Kraft, daß die Parteien allmählig in den kleinsten Gewohnheiten des Lebens sich von einander abzugrenzen und sich gegenüberzustellen suchten. Besonders gelten diese Thatsachen von Italien und wiederum hauptsächlich von Ober- und Mittelitalien, jenem Schauplatz der gewaltigen Kämpfe zwischen Papstthum und Kaiserthum. Hier waren die angeführten Gründe in ihrer höchsten Steigerung vorhanden und die Parteien sparten auch Nichts, um gerade hier unter den Städten, ja unter den einzelnen Geschlechtern Verbündete sich zu suchen. Darum stand hier Stadt gegen Stadt und die Bürger derselben Stadt befehdeten sich oft auf Leben und Tod. Je nachdem die Kaiser in Italien siegten oder weichen mußten, hob sich oder sank ihre Partei, wichen oder triumphirten die Welfen. Mit dem Untergang der Hohenstaufen mußten natürlich auch die Gibellinen in den Hintergrund treten und erst unter Ludwig dem Bayer, der die Scenen der alten gibellinischen Kaiser in Italien noch einmal aufführte, erhoben sie kühner wiederum das Haupt. Auch Heinrich VII. jauchzten die italienischen Gibellinen entgegen; er wurde mit Begeisterung von ihnen in Italien empfangen. Die Gegner der Kirche waren hier noch nicht ausgestorben. Wenn aber auch Männer wie Dante Heinrich VII. nach Italien riefen, so hat man das mit Unrecht als gibellinische Gesinnung aufgefaßt; Dante war es vor Allem darum zu thun, das alte Reich mit einem großen Kaiser und einem mit ihm einigen Papst wieder hergestellt zu sehen; daß er, wenn er diesen Gedanken entwickelte, die Vergangenheit nach beiden Richtungen tadelte, hat nichts Befremdliches und selbst das nicht, daß er die Verwirklichung seines Wunsches vielleicht eher vom Kaiser als von dem Papstthum erwartete; denn dieses schmachtete damals in dem Avignonischen Exil. — Mit dem Beigebrachten aber haben wir die Bedeutung der Parteien von den Welfen und Gibellinen noch nicht erschöpft. Wir haben gesehen, daß die Parteiung der Kirchlichen und der Kaiserlichen durch alle Kreise und Verhältnisse des Lebens hindurchgriff und daß alle anderweitigen Conflicte dem großen Kampf sich unterordneten. Aber mit dem Untergang der Hohenstaufen verlor sich nicht überall, aber sehr vielfach allmählig das Bewußtsein jener Principien, um die man ursprünglich gerungen oder die doch als das Höhere und Allgemeinere über den Privatleidenschaften geschwebt. Wo dieß der Fall war, standen jetzt die feindseligen Privatinteressen ihrer höheren Einkleidung beraubt nackt einander gegenüber; wir haben es hier nur noch mit Familienfeindschaften und Factionen, nicht mehr mit unsern alten Parteien zu thun, obwohl die alten Namen noch allgemein beibehalten wurden. Allein in der einen Stadt wurden die Adeligen, in der andern die Bürger Welfen genannt und ebenso verschieden und willkürlich war der Gebrauch des Namens der Gibellinen. Gregor X. konnte es 1273 den Italienern sagen, daß sie einander als Welfen und Gibellinen verfolgen, ohne auch nur zu wissen, woher diese Namen stammen. Nur etwas trugen diese Factionen vom Wesen der alten Parteiungen an sich, den ungeheuren Grimm, mit dem die Gegner sich verfolgten; ja es

scheint, als ob der Zorn, der unter dem letzten Hohenstaufen auf der einen wie auf der andern Seite gleichsam krampfhaft sich in höchster Intensivität zusammengezogen, in dem blinden Rasen der Factionen erst recht habe austoben wollen. Ein Bild von den unerhörten Feindseligkeiten, mit denen die Welfen und Gibellinen (in diesem Sinn) sich gegenseitig verfolgten, der wechselseitigen Proscriptionen und Verbannungen können wir hier nicht entwerfen; im Ganzen wohnte diesen Kämpfen auch keine tiefere historische Bedeutung ein. Wir bemerken nur noch, daß Benedict XII. im J. 1334, um dem Unwesen der Factionen Einhalt zu thun, den Gebrauch der verhängnißvollen Namen für diese Verhältnisse mit dem Banne belegte. Allmählig starben auch wirklich die Namen aus, da aus den bürgerlichen Streitigkeiten zumeist Tyrannen hervorgingen, überhaupt anderweitige Geschicke Italien heimsuchten. Auch die eigentlichen Parteiungen der Welfen und Gibellinen, die in Italien neben den Factionen noch einhergingen und überhaupt keineswegs ganz und vollkommen von diesen geschieden werden können, hörten allmählig etwa um die nämliche Zeit in der ganzen Christenheit auf: freilich nur dem Namen und der Gestalt, nicht dem Wesen nach; denn der Principienkampf zwischen Staat und Kirche, wenn er auch nicht mehr in der concreten Frage der Stellung des Kaisers zum Papste seine eigentliche Spitze hatte, dauerte gleichwohl fort, ja je mehr er auf die einzelnen Fragen sich warf, um so heftiger und gefährlicher mußte er sich gestalten. Man redete im 16. Jahrhundert nicht mehr von Gibellinen; aber das Gibellinenthum (in seiner kirchlichen Bedeutung) war es, was uns die Reformation brachte. — Auch heute noch ist das Leben von den alten Gegensätzen bewegt, und es ist nicht viel dagegen einzuwenden, wenn man auch die alten Parteinamen wieder hervorholt. In Wahrheit findet man auch z. B. an den heutigen Gibellinen Vieles, was an die alte Partei dieses Namens erinnert; selten freilich auf der andern Seite jene geistige Tüchtigkeit und jenen Ueberrest von Ehrfurcht gegen die Kirche, die den Gibellinen der früheren Jahrhunderte nicht streitig gemacht werden können. — Vgl. die Origines Guelficae, wo auch die Urkunden enthalten sind, auf die wir uns gestützt haben, ferner Raumer, Geschichte der Hohenstaufen, auch Hurters Innocenz und besonders das außerordentlich gründliche Werk: wirtemb. Gesch. von Stälin. [Ruckgaber.]

Welt. Der Ausdruck Welt, mundus, *κόσμος*, hat mehrere Bedeutungen. Erstens heißt Welt die Gesammtheit des von Gott geschaffenen, creatura, *κτίσις*, universitas rerum; so Job 28, 24; 2 Macc. 7, 23; 8, 18; 13, 14; Matth. 13, 35; 24, 21; 25, 34; Apg. 17, 24; Röm. 1, 20. Im Hebräischen ist diese Gesammtheit der Geschöpfe gewöhnlich als Himmel und Erde, שָׁמַיִם וארץ, coelum et terra bezeichnet; so Genes. 1, 1; Ps. 145, 6; 68, 35. In beschränkter Bedeutung sodann wird das Wort zweitens zur Bezeichnung der Erde gebraucht; so Matth. 4, 8; 26, 13; Röm. 1, 8; 2 Petr. 2, 5. Noch mehr beschränkt drittens zur Bezeichnung der Menschheit, d. h. der Gesammtheit der Menschen; Matth. 5, 14; 13, 38; Joh. 1, 9. 10, 29; 3, 16 f.; 6, 33. 52; Röm. 5, 12; 1 Joh. 2, 2. Ja es wird viertens schon irgend eine Anzahl von Menschen — Haufen, Massen, unbestimmt viele — Welt genannt: „alle Welt," tout le monde, mundus totus (Joh. 12, 19). Diesem entsprechend wird Welt genannt fünftens überhaupt das Diesseits, die gesammte diesseitige und gegenwärtige Wirklichkeit im Gegensatz theils zu dem Zukünftigen theils zu dem unserem Gesichtskreis überhaupt Entrückten (Joh. 8, 23; 9, 5; 1 Cor. 7, 31 ff.; Eph. 2, 2 u. 12), darum insbesondere auch die irdischen Güter (Matth. 16, 26), und weil die gesammte gegenwärtige Wirklichkeit in Folge der Sünde sowohl der Engel als der Menschen in Unordnung gerathen, vielfach verderbt, ihrem eigenen Wesen und damit auch dem Willen Gottes widersprechend ist, so haftet endlich sechstens an dem Ausdruck Welt, insbesondere an dem Ausdruck „diese Welt", hic mundus, *οὗτος ὁ κόσμος*, *αἰών οὗτος*, der Begriff des Verderbten, Gottent-

fremdeten: und in dieser Bedeutung bildet Welt den Gegensatz zum Reiche Gottes, d. h. zu der Wirklichkeit, wie sie nach Vollendung der durch Christus zu vollbringenden Restitution beschaffen sein wird: Joh. 12, 31 u. 47; 14, 17 ff.: 15, 18 ff.; 16, 8 ff.; 17, 9 ff.; 18, 36 (regnum meum non est de hoc mundo); 1 Cor. 1, 20 ff.; 2, 12; 3, 19; Gal. 4, 3; 6, 14; 1 Joh. 2, 15 f.; 3, 13; 5, 4 f. Bei schärferer Distinction können leicht noch mehr Bedeutungen genannt werden, die dem Worte Welt zukommen, allein es ist nichts daran gelegen. Wir haben es hier überhaupt nicht mit diesen Nebenbedeutungen sondern mit der Welt als der Gesammtheit des Geschaffenen zu thun. — Hierüber wäre nun freilich, soll ein auch nur einigermaßen befriedigendes Verständniß erzielt werden, eine ausgedehnte Erörterung anzustellen. Da jedoch das Meiste dessen, was zu besprechen wäre, in eigenen Artikeln bereits behandelt ist, so wird ein zusammenfassender Ueberblick über das Ganze genügen. Das Erste was in Frage käme ist die Entstehung der Welt. Darüber hat der Art. Schöpfung hinlänglich Auskunft gegeben. Daran würde sich reihen eine Erörterung über den Inhalt oder die Bestandtheile der Welt — Geist, Natur, Mensch, — über das Verhältniß dieser Theile zu einander und zum Ganzen und die hiernach sich gestaltende Beschaffenheit der Welt. Aber auch hierüber ist das Nöthige bereits beigebracht theils in dem genannten Art. Schöpfung, theils in den Artt. Engel, Geist, Mensch. Hiernach käme der Bestand oder w. d. i. die Erhaltung der Welt und zuletzt deren endliches Schicksal in Betracht. Aber auch in Betreff dieser Puncte brauchen wir nach dem was in den Artt. Vorsehung, Gericht, Origenes (Apocatastasis) beigebracht ist, nur mehr eine Nachlese zu halten. Demgemäß glauben wir unserer Aufgabe zu genügen, wenn wir das Wesen der Welt zur Erkenntniß zu bringen suchen, wie es sich darstellt erstens in dem Werden, zweitens in dem Bestehen und drittens in dem Ende der Welt. In dem zweiten Theile aber werden wir uns nicht auf das Allgemeine beschränken dürfen, sondern in das Einzelne gehend darzustellen haben, wie sich dasselbe Wesen in den drei unterschiedenen Creaturen verschieden auspräge. — I. Von ihrem Werden aus angesehen stellt sich die Welt als eine Wirklichkeit dar, welche Sein und Nichtsein, Selbstsein oder Fürsichsein oder Substanzialität und vollendetes Abhängigsein, also schlechthin Entgegengesetztes in sich vereinigt, und zwar so in sich vereinigt, daß die einander entgegengesetzten Elemente nicht etwa neben einander, eines das andere begränzend und beschränkend, stehen, sondern in einander sind und sich so zu einander verhalten, daß das eine in dem andern begründet, eines mit dem andern gesetzt ist. Die Welt ist geworden durch Schöpfung. Machen wir uns klar was hierin liege. Wenn gesagt wird: Gott hat die Welt erschaffen, so ist ausgeschlossen einerseits, daß die Welt göttlichen Wesens, entwickelter Gott oder Selbstentäußerung Gottes sei, oder wie immer man diese pantheistische Anschauung aussprechen möge, und anderseits, daß sie aus einem neben Gott bestehenden ewigen Stoffe durch Gott gebildet sei (s. d. A. Pantheismus und Dualismus), und mithin behauptet, sie sei als Nichtgottseiendes durch Gott schlechthin gesetzt, m. a. W.: Gott habe nicht nur Dasein und Beschaffenheit, sondern auch das Sein der Welt geschaffen, also aus Nichts erschaffen. Hieraus folgt nun mit Nothwendigkeit, daß die Welt so beschaffen sei, wie angegeben worden. Wäre die Welt in irgend einer Weise göttlichen Wesens, so käme ihr Substanzialität und Fürsichsein nicht zu; sie wäre weiter nichts als entweder Accidenz einer zu Grund liegenden Substanz oder vorübergehende Erscheinung eines sog. Wesens, eines an sich unwahrnehmbaren Innerlichen. Wäre sie aber aus einem ewig seienden Stoffe gebildet, so käme ihr nicht zu abhängig sein; sie stünde Gott als schlechthin Fürsichseiendes gegenüber, ebenso seiend und ebensoviel geltend wie Gott, weil ebenso, wie er, in sich selbst gegründet. Ja, hätte eine ewige Materie Gott gegenüber gestanden, so wäre es, wie Justin richtig bemerkt hat, schon gar nicht zu einer Weltbildung

gekommen; über einen von ihm nicht erschaffenen und mithin an sich von ihm unabhängigen Stoff könnte Gott so viel Macht nicht zustehen als zur Weltbildung erfordert würde. So nun aber, da die Welt durch Schöpfung geworden ist, stellt sich die Sache in folgender Weise dar. Weil die Welt so geworden ist, so ist sie zumal und gleicherweise erstens eine nichtgottseiende und zweitens eine durch Gott seiende Wirklichkeit. In Ersterem nun ist Selbstsein, Fürsichsein, Substantialität, im Zweiten aber schlechthinige Abhängigkeit, also Unselbstständigkeit derselben begründet; Ersteres läßt sie erscheinen als an oder in sich selbstseiend, Letzteres aber als den Grund ihrer selbst nicht in sich, sondern in einem Andern habend. Weil sie nun wie wir gesehen, das Eine durch das Andere, nämlich Nichtgottseiendes durch Gott, d. h. Fürsichseiendes als durch Gott Seiendes ist, so erscheinen ihre beiden einander entgegengesetzten Elemente nicht etwa als neben einander stehend, sondern als in einanderseiend, eines aus dem andern folgend. Ja hiemit haben wir noch nicht einmal den richtigen Ausdruck für die Sache, wie sie ist. Als Nichtgottseiendes ist die Welt schlechthin Nichtseiendes, denn außer Gott ist nichts, da Gott alles Sein in sich vereinigt. Wenn sie nun deßungeachtet ist, als Wirklichseiendes da ist, so kann dieß nur die Folge davon sein, daß sie durch Gott, verwirklichter Gedanke Gottes ist. Mithin erscheint uns jetzt die Welt gerade in dem Momente, worin wir kurz zuvor ihr Selbstsein, ihre Substantialität erblickt haben, als Nichtseiendes, als Seiendes dagegen gerade in dem Momente, worin wir kurz zuvor ihre Unselbstständigkeit, ihr schlechthiniges Abhängigsein erblickt haben. Die Welt ist inwiefern sie durch Gott ist, d. h. ist seiend als Nichtselbstseiendes, und ist nicht inwiefern sie Nichtgottseiendes ist, d. h. ist nicht seiend als Selbstseiendes. Demnach müssen wir nun, um das Wesen der Welt genau zu bezeichnen, sagen: sie ist wahrhaft seiend als schlechthin Abhängiges (als Nichtselbstseiendes) und umgekehrt als Selbstseiendes schlechthin abhängig. So beschaffen zeigt sich nun die Welt wenn wir sie von ihrem Principe aus oder in ihrem Werden betrachten. — II. Ganz ebenso zweitens, wenn wir sie als bestehende in das Auge fassen. Der römische Katechismus sagt, die Welt bedürfe, um zu bestehen, fortwährend derselben göttlichen Kraft, durch die sie in das Dasein gerufen worden (Nec vero ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut existimemus, perfecto absolutoque opere, ea quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita ejus virtute constare potuisse. Nam quemadmodum omnia ut essent creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est; ita etiam nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset, atque eadem vi, qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent. Sap. 11, 26. P. I. c. II. qu. 24). Hiemit ist der Welt genau dasselbe Wesen zugeschrieben, als wir im Vorhergehenden erkannt haben. Wenn sie nur durch göttliche Allmacht bestehen kann, so ist sie offenbar eine völlig unselbstständige, eine nichtselbstseiende, eine schlechthin abhängige Wirklichkeit, kurz eine Wirklichkeit, die den Grund worauf sie ruht nicht in sich selbst hat. Wenn aber Gott sie als Daseiendes erhält, so erscheint sie ebenso offenbar als ein wirklich Seiendes, als eine von Gott unterschiedene an und in sich selbst seiende Wirklichkeit, mithin als Substanz. Und da sie bestimmter, wie wir sehen, als Substanz gerade in der Erhaltung durch Gott erscheint, so stellen sich hiemit die beiden genannten einander entgegengesetzten Elemente derselben nicht als neben, sondern als in einander seiend dar. Diese Erklärung des römischen Katechismus haben wir als Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins anzusehen, mithin muß uns das soeben Vorgetragene als Dogma gelten; und nehmen wir hiezu aus der hl. Schrift auch nur die eine vom römischen Katechismus selbst citirte Stelle Sap. 11, 26, so können wir keinen Augenblick Anstand nehmen, überzeugt zu sein, es sei das Dogma wohlbegründet. — Ganz dasselbe erkennen wir aber auch, wenn wir von dem kirchlichen Bewußtsein absehend nur die Welt als solche, so wie sie ist, betrachten. Zunächst im

Allgemeinen sehen wir überall in der Welt, wo immer wir sie anfassen, zwei Elemente so vereinigt, daß alles Seiende ohne Ausnahme erscheint als Sein und Nichtsein gleicherweise in sich habend; alles Seiende ist, wie schon Plato richtig gesagt hat, gewissermaßen auch nichtseiend, und das Nichtseiende ebenso gewissermaßen auch seiend. Jede Wirklichkeit nämlich (in der Welt) ist erstens dieses Bestimmte, was sie gerade gegenwärtig ist, aber ganz ebenso auch zweitens das, was sie gewesen ist, ehe sie war, was sie nämlich in ihrem Grunde oder als Grund oder als Ur-Sache gewesen ist; d. h. jede Wirklichkeit ist erstens dieses Bestimmte und zweitens ein Anderes, A und non A. Mithin ist sie stets, wo immer wir sie anfassen, ebenso nichtseiend wie seiend, ebenso unselbstständig wie selbst- und fürsichselbstseiend; ja das Eine in dem Andern, d. h. weil sie das Eine ist, ist sie auch das Andere. Jede Wirklichkeit ist seiend zunächst inwiefern sie dieses Bestimmte ist. Aber dieses Bestimmte ist sie nur inwiefern sie zugleich ist, was sie gewesen ist, ehe sie war, d. h. inwiefern sie zugleich ist was sie nicht ist. Inwiefern sie dieses Bestimmte und als solches seiend ist, ist sie selbstständig, für sich seiend 2c.; inwiefern sie aber ist, was sie nicht ist, was sie nämlich in ihrem (außer ihr liegenden) Grunde gewesen ist, ist sie schlechthin unselbstständig, abhängig 2c. Mithin ist jede Wirklichkeit in der Welt selbstständig und fürsichseiend inwiefern sie schlechthin abhängig und selbstlos ist und umgekehrt. Also begegnet uns als Wesen jeder Wirklichkeit in der Welt genau dasjenige, was wir als das Wesen der Welt erkannten, da wir diese von ihrem Principe aus betrachteten. Nun kann man aber geneigt sein einzuwenden, mit dem Vorgebrachten habe es allerdings seine Richtigkeit inwiefern man das Einzelne in der Welt im Auge habe. Damit aber sei nicht gegeben, daß dasselbe auch von der Welt im Ganzen gelte. Im Gegentheile sei leicht einzusehen, daß was von dem Einzelnen gilt gerade darum, weil es von dem Einzelnen, von den Theilen des Ganzen gilt, nicht auch von dem Ganzen als solchem gelten könne. Dieses Argument ist an sich ganz richtig, zerfällt aber sogleich in nichts, wenn man bedenkt, daß die Welt als Ganzes ebenso Creatur sei, mithin den Grund ihrer selbst ebenso außer sich habe, wie jeder einzelne Theil derselben. Mit denen, welche die Creatürlichkeit der Welt in Abrede stellen, d. h. mit den Atheisten, ist nicht gut weiter disputiren. Dennoch sollte auch selbst diesen nicht sogar schwer fallen, geschweige unmöglich sein, die Richtigkeit der oben vorgeführten dogmatischen Bestimmung zu erkennen. Die Welt stellt sich uns dar als Ganzes, d. h. als Einheit vieler Theile. Die vielen Einzelnen aber, welche so den Inhalt der Welt bilden, würden nicht als Ganzes erscheinen, d. h. nicht eine Einheit sein, wenn sie nicht an sich Eins wären, d. h. wenn sie nicht in ihrem Grunde, oder ehe sie als diese bestimmten waren, Eins gewesen wären. Wo liegt nun jener Grund worin das Viele der Welt Eins gewesen, d. h. nicht als Vieles, sondern als Eins gewesen ist? wo ist jene Einheit zu suchen, aus der die Welt, wie sie jetzt ist, hervorgegangen? Offenbar nicht in der Welt selbst. Also außer der Welt. Die Welt ist nun einmal nicht mehr ein Unum sondern ein Universum. Das abstracte Eins, was die Welt als Ganzheit ist, weist auf ein concretes als Ur-Sache, mithin als Jenseitiges zurück. Jeder Christenmensch weiß, das fragliche Eins sei nichts anderes als der göttliche Weltgedanke. Aber auch wer dieß nicht weiß, weil er nichts von Gott wissen will, kann nach dem Beigebrachten schlechthin nicht in Abrede stellen, daß der Grund der Welt außer der Welt liege. Damit aber stellt sich von selbst als Wesen der Welt das oben genannte dar. — Zur Vervollständigung der Erörterung werden wir aber jetzt dasselbe Wesen der Welt noch in den besondern Gestalten zu erkennen haben, wie es sich in den unterschiedenen Creaturen ausgeprägt hat, welche die Bestandtheile der Welt als der einen Creatur sind, nämlich in dem Geist, der Natur und dem Menschen. 1) Die Natur ist als Eins in unendlich vielen Individuen, und zwar so, daß sie zwar als Fürsichseien-

des nicht erscheint, nichts destoweniger aber als wahrhaft Seiendes anzuerkennen ist. Was in der Natur oder als Natur ist, ist zunächst die eine Natursubstanz. Dieselbe ist aber als solche überall nicht; sie ist nur als anorganische, organisch vegetative und organisch animalische Natur (Mineral, Pflanze, Thier). Aber auch diese drei sog. Naturreiche existiren wiederum als solche nicht; es gibt überall kein Mineral als solches, keine Pflanze als solche, kein Thier als solches, sondern nur bestimmte und eben damit unterschiedene Mineralien, Pflanzen, Thiere, z. B. Wasser-, Luft-, Landthiere. Aber von diesen sog. Geschlechtern gilt wiederum dasselbe; es gibt überall kein Wasser-, Luft- und Landthier als solches, sondern nur bestimmte und unterschiedene, z. B. Pferde, Rinder, Löwen, Schaafe zc. Aber auch von diesen gilt wieder dasselbe, und so nun unaufhaltsam fort bis man zu dem untheilbaren Einzelnen, dem Individuum gekommen ist. Nur dieses ist seiend, nur dieses existirt als eine Wirklichkeit. Von hieraus aufsteigend werden die Begriffe von Stufe zu Stufe abstracter und leerer: Art, Gattung, Geschlecht, Reich, Natur sind stufenweise Erweiterungen, aber ganz ebenso auch stufenweise sozusagen Verdünnungen der Sache, so daß am Ende rein nichts mehr, oder wie man es genannt, ein reines Gedankending, nicht bloß ein nur Zudenkendes, sondern ein bloßer Gedanke vorhanden ist. Mithin ist dem Einen der Natur oder der Natur als Einheit so wesentlich, nicht für sich, sondern für Anderes zu sein, daß es sich bis zu gänzlichem Verschwinden in dieses Andere auflöst, und damit nicht eher ruht, als bis unendlich Vieles und Untheilbares producirt ist. Mit diesem Individuellen nun aber, das uns so als Wirkliches, als das allein Wirkliche in der Natur erscheint, verhält es sich in Wahrheit, sehen wir es genauer an, nicht besser. Dieses bestimmte Individuum, das uns als Wirklichkeit entgegentritt, ist in Wahrheit nur inwiefern es ein irgendwie geartetes ist, z. B. dieses bestimmte Pferd inwiefern es ein englisches oder polnisches oder ungarisches zc. Pferd ist; dieses aber wieder ebenso nur inwiefern es Pferd überhaupt ist; und dieses wieder nur inwiefern es Thier ist u. s. w. bis zur Natur als solcher hinauf. Das Sein des Individuums ist die Art, das Sein der Art die Gattung, das Sein der Gattung das Geschlecht, das Sein des Geschlechts das Reich, das Sein des Reiches die Natur. Also ist das eigentlich Seiende in dem Individuum nicht dieses als solches, sondern die Natur. Daher erscheint auch alles Einzelne in der Natur als ewig Wechselndes und Verschiedenes, unaufhörlich aus dem Grunde hervorgehend und in denselben zurückgehend, zu Grunde gehend, entstehend und vergehend. Damit stellt sich nun die Sache so: In der Natur ist weder das Eine noch das Viele, weder das Allgemeine noch das Einzelne als solches; das Eine ist nur inwiefern es das Andere oder in dem Andern, oder auch inwiefern das Andere in ihm ist. Mithin finden wir in der Natur überall kein Fürsichsein, und es ist also die Natur überhaupt nicht eine für sich seiende Wirklichkeit, auf keinem Puncte sich selbst und für sich selbst sich bestimmend; das Ganze ist für das Einzelne, das Einzelne für das Ganze, keines für sich selbst. Daher ist es, daß in der Natur keine Freiheit vorhanden ist und alle Bewegungen nach Gesetzen geschehen, die den Charakter des Nothwendigen an sich tragen. Nichtsdestoweniger ist die Natur ein wahrhaft Seiendes, nicht ein bloß Scheinendes, wahre Wirklichkeit, nicht vorübergehender Schein; was in ihr als sichtbarer Wirklichkeit zur Erscheinung kommt, ist nicht ein anderes Wesen, sondern sie selbst. Wem könnte auch einfallen, die Natur als Accidenz einer von ihr unterschiedenen Substanz zu fassen! Wohl gilt dem Atheismus (sog. Pantheismus) als Substanz der Natur Gott. Allein dieser sog. Gott ist ja offenbar nichts anderes, als eben das Wesen der Natur, das Innerliche, das in dem Aeußern zur Erscheinung kommt. Mithin stellt sich auch bei atheistischer Anschauung die Natur als wahrhaft Seiendes, als Substantielles dar. Zur Abwehr eines möglichen Mißverständnisses sei indessen noch ausdrücklich angemerkt, daß diese Natur, die uns so als wahre Wirklichkeit

erscheint, in dem Thier zum Abschluß komme und mithin den Menschen nicht mehr in sich fasse. Betrachten wir nämlich die Natur von unten herauf, so sehen wir sie immer vorwärts, gleichsam aus sich heraus gehen; im Thiere aber bleibt sie nicht nur stehen, sondern wendet um, kehrt sich zu sich selbst zürück; im Thiere kommt es zur Reflexion. Damit hat die Bewegung ein Ende erreicht und hiemit erscheint deren Substrat als eine abgeschlossene Wirklichkeit, und mithin kann, was über das Thier hinausliegt, nicht mehr zu ihr gehören. So vereinigt also die Natur die beiden Elemente der Creatur so in sich, daß sie zunächst und vorherrschend als Unselbstständiges, Abhängiges, Nichtfürsichseiendes erscheint, nichtsdestoweniger aber wahrhaft Seiendes, nicht Accidenz, sondern Substanz ist. In dem Geiste tritt uns das gerade Gegentheil entgegen. Derselbe stellt sich zunächst und vorherrschend als substantielle Wirklichkeit, als Selbstständiges und Fürsichseiendes dar, erweist sich dann aber nichtsdestoweniger ebenso auch als schlechthin abhängig. Diese Abhänglichkeit liegt kurz darin, daß der Geist erstens nicht aus und durch sich selbst existirt — er ist und erkennt sich als geschaffen, — zweitens nicht allein ist — es existiren unendlich viele Geister, alle gleicherweise Substanzen, so daß der eine durch den andern begrenzt und beschränkt ist und jeder unter dem Einfluß allseitiger und unendlich mannigfacher Einwirkung von außen steht, — und endlich drittens seinen Zweck oder das Ziel, wornach seine Bewegung gerichtet ist, nicht in sich selber hat. Der Geist ist so sehr selbst und wahrhaft seiend, daß er sich selbst zu bestimmen fähig und damit frei ist. Aber wie und wozu er immer sich bestimmen möge, er vollzieht stets einen Act der längst, der von Ewigkeit her bestimmt ist; er kann beginnen was er will, aber wenn er auf sich beschränkt ist, wenn nicht Anderes ihm zu Diensten steht, so bringt er nichts zu Stande; und hat er mit Hilfe anderer Creaturen etwas zu Stande gebracht, aber ohne Gott oder gar gegen den göttlichen Willen, so erweist sich das von ihm Gewirkte alsbald als völlig Nichtiges indem es keinen Bestand gewinnt und spurlos verschwindet. Wollen wir, was hiemit über Natur und Geist gesagt ist, auf einen ebenso kurzen wie genau bezeichnenden Ausdruck bringen, so werden wir mit Rücksicht auf das früher Beigebrachte sagen müssen, die Natur repräsentire die eine, der Geist die andere der beiden Seiten, worin sich die Creatur als solche von ihrem Werden aus betrachtet darstellt. Weil die Creatur aus nichts, bestimmter aber durch einen Willensact Gottes geschaffen ist, so erscheint sie einerseits schlechthin als Nichtgottseiendes, anderseits aber bestimmter als verwirklichter, sozusagen außerhalb Gottes existirender Gedanke Gottes. Letzteres nun ist in der Natur, Ersteres in dem Geiste repräsentirt. Inwiefern die Creatur Gedanke Gottes ist, erscheint sie als abhängig, unselbstständig, wie von so auch in und für Gott seiend; inwiefern sie Nichtgottseiendes ist, erscheint sie als selbstseiend, unabhängig, frei, sich selbst bestimmend. Daß weder das Eine noch das Andere ausschließlich, daß Beides nur vorherrschend statt finde, braucht kaum bemerkt zu werden; die Natur ist ebenso Nichtgottseiendes, wie es der Geist ist, und der Geist ebenso Gedanke Gottes wie es die Natur ist. Mithin ergänzen sie einander gegenseitig und stellen so sich dar als die integrirenden Momente eines einheitlichen Ganzen. Dieses Ganze ist nichts anderes als eben die Creatur als solche, die Welt. Dasselbe hat ein vollständiges Abbild empfangen in dem Menschen, der, Natur und Geist in sich vereinigend, die bezeichneten beiden Seiten der Creatur gleicherweise zur Anschauung bringt. Es wird nicht nöthig sein hiebei länger zu verweilen. Dagegen haben wir jetzt noch III. zu sehen wie sich das Wesen der Welt in dem Ende, oder vielmehr in der endlichen und bleibenden Gestalt derselben darstelle. Diesen Punct betreffend geht die Ueberzeugung der Kirche dahin und ist somit als Dogma zu bezeichnen, daß die Welt ewig bestehen werde, und zwar als dieselbe Wirklichkeit, als die sie von Gott geschaffen ist und gegenwärtig besteht, nur in der Form theilweise verändert. Die Geister zunächst

werden einfach als diese Substanzen, Subjecte, Persönlichkeiten fortleben, die sie sind, wobei nur dieß bestimmter zu beachten ist, daß sie ewig so denken, wollen, fühlen, so gesinnt sein werden, für oder gegen Gott entschieden, wie sie es in irgend einem ihnen angewiesenen Entscheidungsmomente gewesen. In Betreff der Engel liegt dieser Entscheidungsmoment in ferner Vergangenheit, für die menschlichen Geister ist er der Augenblick, wo diese den irdischen Körper und mit ihm die Erde verlassen (s. d. A. Gericht und Unsterblichkeit). Die Natur aber, die sog. materielle Welt, wird zwar gleichfalls fortbestehen, aber in veränderter Form. Daß in veränderter Form, kann nicht bezweifelt werden, da wir in der hl. Schrift wiederholt lesen, Gott werde einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen (Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petr. 3, 13; Apoc. 21, 1 ff.), und da der Apostel die einst auferstandenen Leiber aufs bestimmteste von den gegenwärtigen unterscheidet (1 Cor. 15, 42 ff.); ja Christus selbst andeutet, unsere Leiber werden nach der Auferstehung eine ihrer wesentlichsten Accidenzen, nämlich die Geschlechtlichkeit oder geschlechtliche Eigenthümlichkeit nicht mehr besitzen (Marc. 12, 25 womit zu vgl. Joh. 5, 28. 29). Daß aber dieses Anderssein eben nur die Form, nicht die Substanz oder das Wesen betreffe, ist darum unzweifelhaft, weil gerade an den angeführten Stellen deutlich gesagt ist, was auferstehen und dann forteristiren werde, seien dieselben Leiber, die in das Grab gelegt werden, sowie nicht minder darum, weil die zu schaffende neue Welt Himmel und Erde genannt wird. Wenn daher Petrus a. d. a. St. von einem Verbrennen dieser Welt spricht und durch diesen Proceß die neue Welt bedingt sein läßt, so ist darunter ohne Zweifel nur ein Läuterungs- oder Verklärungsproceß zu verstehen. Daß er nicht einen Zerstörungsproceß darunter verstanden habe, geht schon aus der ethischen Ermahnung hervor, die er an dessen Erwähnung knüpft. Alle etwaigen Zweifel hierüber müssen gänzlich verschwinden, wenn wir vernehmen, wie der Apostel Paulus ausdrücklich sagt, was einst vergehen werde sei die Gestalt der Welt (praeterit enim figura hujus mundi — *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, 1 Cor. 7, 31. vgl. Röm. 8, 19 ff.). Daß aber hiemit die hl. Schrift richtig verstanden sei, beweisen mehrere bestimmte und förmlich dogmatische Erklärungen der Kirche. Nicht nur ist überall, wo von der Auferstehung die Rede ist, als Auferstehendes das bestimmte Fleisch bezeichnet, das wir gegenwärtig tragen (cf. Symb. Apostol.; Conc. Tolet. XI. a. 675; Conc. Lateran. IV. c. Firmiter), sondern auch in Betreff der materiellen Welt überhaupt aufs bestimmteste behauptet, sie werde nie aufhören dazusein. Die allgemein angenommenen Canones gegen die Origenisten (die der fünften ökumenischen Synode zugeschrieben werden) verdammen 1) den Satz „das Wesen der Körper wird vernichtet werden" (*εἰς τὸ ἀνύπαρκτον χωρήσει ἡ τῶν σωμάτων φύσις*. can. 10), und 2) den im Wesentlichen gleichen „das einstige Gericht bezeichnet (hat zur Folge) gänzliche Vernichtung der Körper, das am Ende Bleibende ist das stofflose Wesen und in der Zukunft wird von dem Materiellen nichts bestehen, sondern der reine Geist allein" (*οὐδὲν ἐν τῷ μέλλοντι τῶν τῆς ὕλης ὑπάρξει, ἀλλὰ γυμνὸς ὁ νοῦς*. can. 11). — Die Kirche hat sich aber nicht begnügt, nur so im Allgemeinen zu erklären, daß die Welt, die materielle wie die geistige, fortbestehen werde; sie hat diese Erklärung genauer bestimmt und allem Mißverständnisse entrückt durch die weitere Erklärung, daß dieses Fortbestehen nicht durch ein Aufgehen in Gott, nicht also durch den Verlurst der eigenen Existenz bedingt sei. So erklärt der zwölfte der gegen Origenes gerichteten Canones: „Wenn Einer sagt, daß sich die himmlischen Mächte und alle Menschen, sowie der Teufel und die bösen Geister, genau so mit dem Logos Gottes vereinigen, wie die Vernunft als solche (*αὐτός ὁ νοῦς*), der von ihnen sogenannte Christus ... und daß die Herrschaft Christi ein Ende haben werde (*καὶ πέρας ἔσεσθαι τῆς βασιλείας τοῦ χριστοῦ* — eine Meinung die offenbar auf ein Mißverständniß des Deus omnia in omnibus 1 Cor. 15, 28 zurückzuführen ist),

der sei Anathema;" und ganz dieselbe Erklärung ist damit gegeben, daß der pantheistische Satz des Meister Eckard verdammt wurde (durch Johann XXII. im J. 1329), daß wir uns gänzlich in Gott umgestalten und verwandeln, so daß nicht bloß Aehnlichkeit, sondern Einheit sein werde (Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum; sicut in sacramento eucharistiae panis convertitur in corpus Christi, sic ego convertor in eum, quod ipse operatur me suum esse, unum non simile). In diesen dogmatischen Bestimmungen nun, worin wir über die endliche und bleibende Gestalt der Welt belehrt werden, ist als Wesen der Welt sowohl im Ganzen als im Einzelnen so deutlich dasselbe bezeichnet, was wir oben als dasselbe erkannt haben, daß wir von hier aus, hätten wir folgern wollen, von selbst auf jene Bestimmungen würden gekommen sein. Zunächst erscheint die Welt im Ganzen darin, daß sie fortbesteht, ohne in Gott aufzugehen, als ein wahrhaft Seiendes, als selbstseiende Wirklichkeit. Da aber jenes Fortbestehen ganz das Werk der göttlichen Allmacht ist, so ist die Welt, trotz dem soeben Erkannten, für ein gänzlich Abhängiges zu erklären, das den Grund seines Seins außer sich habe. Dieß ist nun dem Geiste und der Natur gemeinschaftlich. Sodann aber tritt der Unterschied dieser beiden darin zu Tage, daß der Geist ganz so wie er gegenwärtig existirt und beschaffen ist, die Natur aber in veränderter Gestalt fortbesteht. Darin stellt sich der Geist als abgeschlossene Wirklichkeit, d. h. als eine Substanz dar, die nicht erst in Accidenzien als Erscheinungsformen zur Existenz kommt, sondern an sich existirt, die Natur aber als eine Substanz, die ihre Wirklichkeit und Existenz nicht in sich, sondern in Accidenzien hat. Bestimmter noch sehen wir, es sei gleichgültig, welche diese Accidenzien und wie sie gestaltet seien, denn es ist ja, was einst fortbestehen wird, geradezu die gegenwärtige (also wesentlich unveränderte) Natur, während doch die Gestalt, die sie dabei haben wird, eine völlig andere ist, als die sie gegenwärtig hat. Dieß stimmt genau mit dem zusammen was wir früher erkannt haben, indem wir sahen, es sei, was in den vielen und unterschiedenen Gestalten der Natur, im Stein, in der Pflanze, im Thier, erscheint, stets eine und dieselbe Natur, die Eine Natursubstanz (Vgl. hiezu d. A. Jerusalem, neues). Hiemit hat sich uns das Wesen der Welt sowohl im Ganzen als im Einzelnen als dasselbe dargestellt, ob wir die Welt von ihrem Principe aus, oder in ihrem gegenwärtigen Bestande, oder in ihrem künftigen Zustande betrachteten. Mit dem Nachweise dieser Thatsache aber glauben wir nach der zu Anfang gemachten Bemerkung unserer Aufgabe genügt zu haben. Es böte einiges Interesse, auch noch die Anschauungen der Alten vorzuführen. Was aber die Heiden betrifft, so haben die Artt. Paganismus, Pantheismus, Polytheismus u. a. genug hierüber beigebracht. Bei den Kirchenvätern aber finden wir ganz die hier vorgelegte Weltanschauung, nur mit einigen Eigenthümlichkeiten vermischt, die am Wesentlichen nichts ändern. Zu diesen Eigenthümlichkeiten gehörten besonders die Ansicht, daß die ganze Welt um des Menschen willen geschaffen sei und die in den ersten Jahrhunderten vielverbreitete Meinung von einem tausendjährigen Reiche. Eine belehrende Zusammenstellung des hieher Gehörigen aus den drei ersten Jahrhunderten findet man bei Daniel, Tatian der Apologet, S. 171 ff. Inwiefern die Welt Gegenstand der Physik und der Mathematik ist, geht sie uns hier nicht an. Das Einzige, was wir in diesem Betreffe einer Besprechung zu unterwerfen hätten, ist das Verhältniß der Kirche zu den genannten Wissenschaften. Hierüber hat sich aber der Art. Galiläi genügend ausgesprochen. [Mattes.]

Welt, die beste, s. Optimismus.

Weltende, s. Welt.

Weltgeistliche, Stiftsherren, s. Canonici.

Weltseele, s. Hylozoismus und Pantheismus.

Wenden, s. Gottschalk d. Wendenfürst, Pommern und Schwerin.

Wenzeslaus, der Heilige, Herzog von Böhmen. Boriwoy, der erste christliche Herzog von Böhmen, und dessen für die christliche Religion eifernde Gemahlin Ludmilla (s. d. A. Böhmen und Ludmilla), waren die Großältern des hl. Wenzeslaus; Boriwoy's Sohn, Wratislaus, der Vater, und Drahomira (Dragomira) von Stodor, eine Fürstentochter der noch heidnischen Luticen und selbst noch Heidin, die Mutter des Heiligen. Nach dem Tode seines Bruders Spitihner (st. etwa 912) hatte Wratislaus etwa bis 926 regiert und seinem noch ganz jungen Sohne Wenzeslaus die Regierung hinterlassen. Dieser, von seiner Großmutter Ludmilla mit aller Sorgfalt christlich erzogen, durch die Gaben des Geistes und Herzens gleich ausgezeichnet, und in der Schule der Stadt Budec in den Wissenschaften unterrichtet, wurde jedoch sammt seinem jüngern Bruder Boleslaus, weil beide noch ganz jung waren, der Großmutter Ludmilla zur weitern Erziehung übergeben. Drahomira „quae viduata viro solio ejusdem utebatur" (vit. s. Wencesl. c. 1. bei Bolland. 28. Sept.) hierüber erzürnt und befürchtend, „se regno rebusque privari illamque (Ludmilla) sibi dominatum nanciscituram universum (ib.), kochte mit einer noch sehr bedeutenden Faction heidnischer Großen den Plan aus, die verhaßte Großmutter aus dem Wege zu räumen und sich dadurch sowohl die Regierung (unter dem Titel ihres Sohnes) zu sichern als auch die Fortschritte des Christenthums zu hemmen oder es gar auszurotten; wirklich ließ sie die Ludmilla um 927 auf dem Castell Tetin erdrosseln (s. d. A. Ludmilla). Nachdem diese schwarze That vollbracht, schaltete nun Drahomira mit ihrem heidnischen Anhang nach Herzenslust; unter dem Vorwande, Wenzeslaus müsse sich mit den Regierungsgeschäften befassen, wurden die Geistlichen und Mönche von seiner Seite gerissen, verfolgt und verjagt, die Kirchen verwüstet, die Gläubigen eingeschüchtert und Wenzeslaus selbst genöthiget, manche seiner Religionsübungen nur mehr insgeheim zu verrichten, und geschehen zu lassen was er nicht zu hindern vermochte. So ging es, wie es scheint, etliche Jahre fort. Aber der junge Herzog hatte sich inzwischen, seinem hohen Berufe entsprechend, große Geistesstärke erworben und trat jetzt plötzlich vor seiner Mutter und den versammelten Großen mit der festen und feierlichen Erklärung hervor, er sei kein Kind mehr, lasse sich die Beobachtung des christlichen Gesetzes nicht weiter verkümmern, werde nach dem Gesetze Christi regieren und nicht ferner mehr ihren gewaltthätigen Einfluß auf ihn, ihre Conspirationen, Ungerechtigkeiten und Parricidien dulden; er drohte ihnen sogar mit der Todesstrafe (s. vit. s. Wenc. a. Gumboldo scripta bei Pertz, Script. t. IV. p. 218). Dieses entschiedene, unerschrockene Auftreten, welches, wie es scheint, kurz vor- oder nachher von einem siegreichen Kampfe der kleineren christlichen Partei gegen die heidnische und von der Verbannung Drahomira's und der Häupter ihres Anhanges begleitet war, brachte eine heilsame Wirkung hervor: Wenzeslaus konnte nun, wenn auch von Zeit zu Zeit von inneren und äußeren Feinden beunruhigt, für die Verbreitung des Christenthums und Gründung eines festen Kirchenwesens Großes und Unvergängliches leisten; und dazu trug nicht wenig bei, daß er dem teutschen Kaiser Heinrich I., dessen Oberhoheit er anerkennen mußte, stets treu ergeben und dadurch mit jenem Reiche in freundlichster Berührung blieb, von woher schon die ersten Apostel Böhmens gekommen waren, und das allein in jener Zeit seinen erhabenen Zweck fördern konnte und förderte. Eine seiner ersten Handlungen, nachdem er sich der Bande entlediget hatte, in denen ihn die heidnisch gesinnte Faction gehalten, bestand in der Reparation der verwüsteten Kirchen und der Zurückberufung der verjagten Geistlichen und Mönche. Außerdem baute er mehrere neue Kirchen, darunter die Kirche des hl. Vitus zu Prag die vornehmste war. Sogar zum Bau dieser Kirche erbat er sich die Erlaubniß des Bischofs Tuto von Regensburg (s. d. A. Regensburg), mit dem er, als dem Bischofe von Böhmen (s. d. A. Prag), in den innigsten Verhältnissen stand (s. Cosmae chron. Boem. l. 1. n. 18 bei Pertz,

Script. IX. p. 46); wahrscheinlich war Tuto öfter zu Prag, um daselbst mit dem heiligen Herzoge das Kirchenwesen zu regeln; namentlich soll er nach dem Berichte Christians de Scala (Bolland. vit. s. Wenc. c. 1) den Leichnam der hl. Ludmilla, welchen Wenzeslaus von Totin nach Prag hatte kommen lassen, in der Georgskirche beigesetzt haben; aber die Vituskirche zu Prag hat er nicht consecrirt, da Cosmas (chron. Boem. l. 1. n. 18 bei Pertz, l. cit.) ausdrücklich bemerkt, bei Wenzeslaus Tod sei diese Kirche noch nicht consecrirt gewesen, Wenzeslaus aber starb mehrere Jahre nach Tuto (s. d. A. Regensburg). Nichts lag dem Herzoge mehr am Herzen, als viele Geistliche und Mönche zur Verbreitung der christlichen Lehre und des christlichen Cultus in sein Land zu ziehen, und diese eilten denn auch zahlreich aus Bayern, Schwaben und andern Provinzen mit heiligen Geräthschaften, Reliquien und Büchern herbei, fanden an dem Hofe die ehrenvollste Aufnahme, wurden reichlich beschenkt, und bei Ausübung ihres Amtes kräftig unterstützt. Mehrere dieser Geistlichen hatte Wenzeslaus immer in seiner Nähe. Seine Hofleute bis zu den Köchen herab ließ er durch seinen frommen und treuen Hausmeier Podivin so unterrichten „quod pene nullus curtensium foret, qui psalmographorum hymnos canere vel stylo exarare ignoraret vel aliquid ad ecclesiasticum ritum pertinens addisceret“ (Bolland. l. c. c. 3.); an Vigilien mußten sie vor ihm die ganze Geschichte des A. T. lesen. Große Mühe gab er sich, die Großen und Adeligen theils durch Milde und Verheißungen, theils auch, wenn Güte nichts helfen wollte, durch Zurücksetzung und Schrecken vom Heidenthume und heidnischer Lebensweise abzubringen. Auf das Volk wirkte er durch die liebreichste Unterstützung der Hilfsbedürftigen aller Art, und „exercitum non solum armis optimis verum et indumento corpus ornabat“ (Boll. vit. s. W. c. 2). Nie erschien er, obgleich öfter gebeten, bei Festgelagen seiner Großen, die mit dem Götzendienst zusammenhingen; hatte er bei andern Gelagen, die er nicht umgehen konnte, mehr als gewöhnlich getrunken, so eilte er des andern Tages in die Kirche, schenkte dem Geistlichen das beste von seinen Kleidungsstücken und flehte ihn an, zu Gott um Verzeihung seiner Sünde zu beten. Im Essen und Trinken war er äußerst mäßig; er trug unter seinem herzoglichen Gewande ein wollenes Hemd und ein Cilicium; die Jungfräulichkeit bewahrte er unbefleckt bis in das Grab. Oft besuchte er Nachts und baarfuß, selbst zur strengsten Winterszeit und nur von seinem treuen Podivin begleitet, die Kirchen, und drückte dem Boden die blutigen Spuren seines flammenden Eifers ein. Wie lebendig sein Glaube war, kann man daraus entnehmen, daß er eigenhändig die zur hl. Messe erforderlichen Opfergaben bereitete, indem er mit seinem getreuen Podivin zur Erndtezeit Nachts auf den Acker ging, den Waizen mähte, ihn auf seinen Schultern nach Hause trug, zu Mehl mahlte und Brod daraus buck; ebenso bereitete er selbst den Wein und vertheilte Beides „inter clericos comprovinciales“ (Gumbold. in vit. s. W. bei Pertz, l. c. p. 216). Seine große Herzensgüte und Milde zeigte er, außer der reichsten Unterstützung der Armen, durch das Loskaufen heidnischer Kinder, die er taufen ließ, durch Milderung der Gesetze „in civium ac militiae communes utilitates“ (ib. p. 214) und Strafen, und dadurch, daß er den Befehl gab, die Galgen im ganzen Lande niederzureißen, und nie bewogen werden konnte, sich an einem Todesurtheil gegen einen seiner Unterthanen zu betheiligen; von dieser übergroßen Herzensgüte erfüllt verschmähte er es auch nicht, einer armen Familie eigenhändig Holz zuzutragen und, um das Blut seiner Unterthanen zu schonen, den gegen ihn ausgezogenen rebellischen Fürsten Radislav zum Zweikampf aufzufordern, der auf wunderbare Weise mit einer herrlichen Versöhnung endete. — Indeß vermochte Wenzeslaus nicht alle böhmischen Großen wie einen Radislav für sich zu gewinnen; viele von ihnen sahen knirschend der Christianisirung des Landes durch den frommen Herzog zu; an ihrer Spitze stand sein jüngerer Bruder Boleslaus selbst, dessen sammt seiner Mutter Drahomira sich die heidnisch gesinnte Partei schon

früher gegen Wenzeslaus und das Christenthum zum Werkzeuge bedient hatte, und der jetzt mit einem bedeutenden Anhange sich zum Untergang seines Bruders verschwor. Da es nicht bloß auf die Entthronung, sondern auch auf den Mord des hl. Herzogs abgesehen war, so wurde zunächst dessen beabsichtigte Pilgerfahrt nach Rom unmöglich gemacht, sodann eine Falle ersonnen um den Mordplan ausführen zu können. Boleslaus lud also den Wenzeslaus zu sich nach Bunzlau zur Festfeier der hl. Martyrer Cosmas und Damian (27. Sept.), welchen daselbst eine Kirche geweiht war. Der Herzog ahnte nichts Gutes, nahm aber doch die brüderliche Einladung an. Nach dem Gottesdienste ging es zum Mahle, wobei die Verschworenen mit versteckten Mordwaffen anwesend waren und schon öfter Miene machten über ihr Opfer herzufallen, doch unterblieb es für jetzt noch. Ein Getreuer des Herzogs warnte ihn, aber dieser achtete nicht darauf, brachte am Schlusse des Mahles dem hl. Erzengel Michael „auf daß er Allen nach dem Tode ein Führer in das Paradies sei," einen Liebestrunk aus, und forderte alle Gäste auf desgleichen zu thun. Am folgenden Morgen (28. Sept.) eilte er nach Gewohnheit in aller Frühe beim ersten Glockenzeichen in die Kirche. Als er dieselbe wieder verließ und zurückkehrte, ging ihm Boleslaus entgegen. Wenzeslaus begrüßte ihn, küßte und umarmte ihn und dankte ihm für die gestrige herrliche Bewirthung, aber der unmenschliche Bruder zieht das Schwert und versetzt ihm zwei Mal einen Streich mit den Worten: heute will ich dich noch besser bewirthen! Der stärkere Wenzeslaus ergreift das dem Mörder entfallende Schwert, wirft ihn zu Boden, hat ihn ganz in seiner Gewalt, aber schont seiner und spricht: das verzeihe dir Gott, mein Bruder! Aber Boleslaus schreit um Hilfe, als wäre er der Angegriffene; seine lauernden Mitverschworenen eilen herbei, fallen über Wenzeslaus, der sich verwundet bis zur Kirchenthüre geflüchtet, her und tödten ihn! So endete der heilige Herzog. Sein Todesjahr wird verschieden angegeben; die meiste Wahrscheinlichkeit hat 935 oder 936. Spätere Legendisten und Geschichtschreiber lassen auch bei dieser Verschwörung und bei dem Morde des hl. Herzoges die Drahomira, seine Mutter, die Hauptrolle spielen; allein weder Gumbold noch Christian de Scala schreiben ihr einen Antheil an dem Morde ihres Sohnes zu; vielmehr hat es den Anschein, daß sie sich, von Wenzeslaus aus der Verbannung zurückberufen, dem Christenthume zugewendet habe (Palacky, I. 204; vit. s. W. Boll. l. c. cap. 2. n. 26). Gleiches Schicksal mit Wenzeslaus hatten viele seiner treuen Diener, Anhänger und Geistlichen: sie wurden theils verjagt, theils getödtet; doch, ausgerottet konnte das Christenthum in Böhmen nicht mehr werden, dafür hatte Gott durch den hl. Wenzeslaus gesorgt. Drei Jahre nach seinem glorreichen Martyrthum wurde die hl. Leiche nach Prag in die von ihm erbaute Vituskirche übertragen. Sein Andenken feiert die Kirche an seinem Todestage den 28. September. Literatur: vita s. Wenzeslavi ducis von Gumbold, Bischof von Mantua, der es auf Befehl Otto's II. zwischen dem Jahr 968—973 schrieb, bei Pertz, Script. IV; vita s. Wenceslai, von den Boll. dem Christian de Scala zugeschrieben und nach ihnen auch noch im zehnten Jahrhundert verfaßt, bei Boll. ad 28. Sept.; vita s. W. auctore Carolo IV. Imp., ebendaselbst bei den Boll. Vergl. auch die Chronik Böhmens von dem berühmten Prager Dechant Cosmas (st. 1125) bei Pertz, Script. IX., Palacky, Gesch. von Böhmen I. Damberger, synchron. Gesch. Bd. IV. [Schrödl.]

Werden, Abtei, s. Verden.

Werke, gute. Wie in Betreff der Sünde zwischen der Thatsünde oder dem bösen Acte (peccatum actuale) und der bösen Zuständlichkeit (peccatum habituale) unterschieden werden muß, welche letztere selbst wieder entweder aus den einzelnen bösen Acten resultirt (habitus acquisitus), oder, wie dieses bei dem erbsündlichen Hange der Fall ist, das denselben zu Grund liegende Princip bildet, so verhält es sich ähnlich auch in Bezug auf das sittlich Gute, das gleichfalls entweder als ein-

zelne Handlung oder aber als Habitus, als Tugend, in Betracht kommt. Und gleich der bösen Zuständlichkeit des Willens, zerfällt auch die gute Richtung desselben in eine zweifache, in eine durch die einzelnen guten Handlungen erst erworbene (habitus acquisitus, virtutes acquisitae) und in eine den einzelnen Acten vorausgehende, eingegoßene (habitus infusus, virtutes infusae — theologische Tugenden). Ueber das sittlich Gute als Zuständlichkeit s. d. A. Tugend; hier ist von dem sittlich Guten als einzelnen Handlungen, oder von den guten Werken die Rede. — Allgemeine Erfordernisse der sittlich guten Handlungen oder der guten Werke. Das erste Erforderniß einer sittlich guten Handlung besteht darin, daß dieselbe aus dem freien Willen hervorgegangen sei, und daß sie deßhalb dem Menschen als freiem Urheber derselben zugerechnet werden könne. Was vermöge äußeren Zwanges oder innerer Nöthigung geschieht, fällt noch außerhalb der Sphäre des Sittlichen oder der actus humani in das Gebiet des Unfreiwilligen oder der actus hominis. Das Hervorgehen aus dem freien Willen bildet aber erst die allgemeine Voraussetzung einer sittlich guten Handlung; dieses Merkmal haben die sittlich guten Handlungen mit den sittlich bösen Handlungen gemeinsam. Kann eine Handlung damit, daß sie eine freie ist, noch ebenso wohl eine sittlich gute als eine sittlich böse sein, so unterscheiden sich die sittlich guten Handlungen dadurch von den sittlich bösen, daß jene mit der von Gott gewollten Ordnung übereinstimmen, diese aber ihr widersprechen oder sie verkehren (s. d. A. Sünde, Bd. X. S. 486). Damit ergibt sich in dem Begriffe der sittlich guten Handlungen als das zweite, als dasjenige Merkmal, durch das dieser Begriff seinen Abschluß erreicht, die Uebereinstimmung derselben mit dem göttlichen Gesetze, wie Augustin sagt: rectum factum nullo modo esse potest, quod non a recta ratione proficiscitur. Davon ausgehend tritt Liguori der Ansicht derer mit Recht entgegen, die die Moralität einer Handlung allein oder hauptsächlich durch ihr Hervorgegangensein aus der Freiheit begründet sein lassen. Verum est, sagt er (lib. V. de act. hum. in genere 35), quod praeexigitur libertas uti fundamentum moralitatis; . . . . sed falsum est, solam libertatem formaliter constituere bonitatem vel malitiam actus humani sine relatione convenientiae vel disconvenientiae actus cum recta ratione et lege. Conf. Tournely, Curs. theol. tom. V. tract. de act. hum. c. 6. art. 1. sect. 1. — Aus den angegebenen zwei Merkmalen einer sittlich guten Handlung erhellt von selbst, wie wenig das Wesen des Guten durch die Definition desselben als des Seienden oder als des Realen erschöpft wird. Diese Definition beruht auf einer Verwechslung des ethisch Guten mit dem metaphysisch Guten (bonum metaphysicum). S. d. A. Sünde, X. 478. — Die Regel, mit der eine Handlung übereinstimmen muß, um eine sittlich gute zu sein, ist näherhin eine doppelte, eine äußere oder entferntere, und eine innere oder nähere. Jene besteht in dem göttlichen Gesetze, das in letzter Beziehung durchweg auf Gott zurückgeht, in Betreff der Art und Weise aber, wie es an den Menschen kommt, in ein göttliches (natürliches und positives) und in ein menschliches (kirchliches und staatliches) zerfällt, je nachdem es von Gott unmittelbar oder mittelbar gegeben wird; diese dagegen besteht in dem Gewissen, welches den Menschen theils überhaupt an das erkannte Gesetz bindet (allgemeines Gewissen) theils aber auch ihn das noch allgemein lautende Gesetz als in diesem und jenem einzelnen Falle zutreffend und damit als Pflicht erkennen läßt (individuelles Gewissen). Was den Umfang anbetrifft, in dem sittlich gute Handlungen mit dem durch das Gewissen zur Pflicht vermittelten Gesetze übereinstimmen müssen, so erstreckt er sich auf dreierlei 1) auf das Object der Handlung, 2) auf deren Umstände, 3) auf die Absicht des handelnden Subjectes. Wird eine Handlung schon dadurch bös, daß einer von diesen drei zu jeder sittlichen Handlung erforderlichen Factoren bös ist, so kommt dagegen der Charakter sittlicher Güte einer Handlung nur dann zu, wenn all die genannten drei Momente gut sind. Bonum, sagen deßhalb die

Moralisten, causatur ex integra causa, malum ex quolibet defectu. a) Was vorerst das Object der sittlichen Handlungen anlangt, so kommt ihnen der objective Werth oder Unwerth nicht als physischen Handlungen, sondern nach der Seite zu, nach der sie zu dem göttlichen Willen schon zum Voraus, noch abgesehen von der Absicht des Handelnden, in einem bestimmten Verhältnisse stehen (Thom. I. II. qu. 18 art. 5). Nach dieser Seite zerfallen die Handlungen in gute, böse und gleichgiltige, je nachdem sie von dem göttlichen Gesetze geboten, verboten oder zugelassen sind. Sunt tres differentiae humanorum actuum. Nam . . . quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutis; et respecto horum ponitur legis actus praecipere, vel imperare . . . Quidam vero sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi, et respectu horum lex habet prohibere. Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes, ex respectu horum lex habet permittere (Thom. I. II. qu. 92. art. 2). Das Erste nun, was zu einer in individuo guten Handlung erfordert wird, ist, daß sie der Art oder dem Objecte nach gut, d. h. von Gott geboten oder doch wenigstens erlaubt sei. Ist dagegen die Handlung dem Objecte nach bös oder unerlaubt, so wird sie durch eine gute Absicht des Handelnden nicht gut gemacht, deßhalb darf man nach dem Apostel nicht Böses thun, damit Gutes daraus komme (Röm. 3, 8.), oder der Zweck heiligt die Mittel nicht (Thom. I. II. qu. 18. art. 2). Da indeß das handelnde Subject nicht bloß an das göttliche Gesetz, sondern näherhin an die dasselbe vermittelnde Stimme des Gewissens gebunden ist, so läßt sich die eben ausgesprochene Forderung des Apostels näher dahin bestimmen, daß man nichts, was das Gewissen als an sich unerlaubt erkenne, thun dürfe, damit Gutes daraus entstehe. Befindet sich das Gewissen hiebei in einem unverschuldeten Irrthum und gebietet es aus unüberwindlicher Unwissenheit solches, was das göttliche Gesetz verbietet, so mangelt den daraus hervorgehenden Handlungen an sich oder vom göttlichen Willen aus, nicht aber in den Augen des handelnden Subjectes, der Charakter objectiver Güte. Es braucht darum kaum bemerkt zu werden, daß die aus einem unverschuldet irrenden Gewissen hervorgehenden Handlungen wohl unterschieden werden müssen von den Handlungen desjenigen, der sich von dem Grundsatze leiten läßt: der Zweck heiligt die Mittel (Thom. I. II. qu. 19. art. 6 u. 5. Tournely, l. c.). b) Während die absoluten Pflichten allezeit und überall verbinden, kommen bei den hypothetischen Pflichten auch die jedesmaligen nähern Umstände in Betracht. Eine an sich gute Handlung hört für den Einzelnen auf gut zu sein, wenn die Umstände so sind, daß daraus mehr Böses als Gutes hervorgeht, oder wenn dadurch eine andere Pflicht verletzt wird. Der Kirchenbesuch ist gut, er hört aber auf, dieses zu sein, wenn darüber z. B. die nothwendige Pflege eines Kranken verabsäumt wird; den irrenden Bruder ermahnen ist gut, es verlöre aber diesen Charakter, wenn aus der brüderlichen Ermahnung vermöge der besonderen Umstände mehr Schaden als Nutzen erwachsen würde. Neben der genannten Bedeutung, wornach die Umstände das Gutsein einer Handlung bisweilen schon überhaupt bedingen, kommt ihnen noch die andere zu, daß sie die sittliche Beschaffenheit der Handlungen auch verändern. Nach dieser Seite zerfallen die Umstände theils in solche, die die Moralität einer Handlung bloß dem Grade nach ändern, indem sie dieselbe entweder erhöhen oder vermindern; so erhöhte der Umstand, daß die Wittwe im Evangelium ihre zwei letzten Heller in den Opferkasten warf, ihre Gabe (Luc. 21, 2—4); theils in solche, die auch auf die Art der einer Handlung zukommenden Moralität influiren. Wer seinem Beleidiger in der Noth hilft, übt nicht bloß ein Werk der Barmherzigkeit, sondern auch der Feindesliebe. — Die Umstände einer Handlung beziehen sich entweder auf das handelnde Subject (quis cur, quomodo) oder auf die Handlung selbst (quid, ubi, quando, quibus auxiliis). (S. d. A. Sünde, X. 493. Laymann, Theol. moral. t. I. tract. 2. c. 8 sqq.) Unter den Umständen, durch welche die an sich noch abstracte Handlung individualisirt werden

muß, um in die concrete Wirklichkeit einzutreten, ist der der Absicht oder des Zweckes der wichtigste und belangreichste. Soll eine Handlung eine gute sein, so muß sie ganz besonders auch in Bezug auf den mit ihr verbundenen Zweck mit dem Gesetze übereinstimmen. Man unterscheidet näherhin einen zweifachen Zweck, den der Handlung selbst einwohnenden Zweck (finis operis oder finis intrinsecus), und den Zweck, den das handelnde Subject mit ihr verbindet (finis operantis oder finis extrinsecus). Haben z. B. die Werke der leiblichen Barmherzigkeit die Erleichterung, die den Nothleidenden durch sie zu Theil wird (sublevamen miserorum) zu ihrer nächsten und unfehlbaren Folge, so kann das handelnde Subject bei diesen Werken noch von verschiedenen anderen guten und bösen Zwecken geleitet werden (z. B. von den Zwecken, durch sie für begangene Sünden zu büßen oder durch sie Menschenlob zu erwerben). Für den Fall, daß der Zweck der Handlung und der Zweck des handelnden Subjectes einander gegenseitig decken, braucht nichts Besonderes bemerkt zu werden. Fallen dagegen die beiden Zwecke aus einander, so ist zweierlei möglich. Entweder ist der Zweck des handelnden Subjectes auch ein guter — in diesem Fall wird die Güte der Handlung vermehrt; wer z. B. durch die Werke der leiblichen Barmherzigkeit außer der Hilfeleistung gegen die Armen auch Abbüßung seiner Sünden beabsichtigt, verrichtet dadurch nicht bloß Werke der Barmherzigkeit sondern auch der Buße. Oder aber es steht der Zweck des handelnden Subjectes mit dem guten Zwecke der Handlung im Widerspruche; beabsichtigt der Handelnde in diesem Falle mit seinem Zwecke eine schwere Sünde, so hört die Handlung auf, eine gute zu sein; ist hingegen das Sündhafte, das der Handelnde bezweckt, läßlicher Art, so fragt es sich, ob dasselbe den einzigen und Hauptzweck bilde, oder ob es nur als Nebenzweck nebenbei laufe. Hört die Handlung im ersten Falle auf eine gute zu sein, weßhalb derjenige, der bloß wegen Menschenlobes Wohlthaten spendet, nicht ein Werk der Tugend, der Barmherzigkeit, sondern ein Werk verkehrter Eigenliebe verrichtet, so geht im letzteren Falle durch solche Nebenabsichten sowie überhaupt durch nur wenig böse Umstände nicht aller sittliche Werth verloren. Si circumstantia se habeat per modum accessorii nec impediat, quominus agens rem amet propter ipsius bonitatem eamque praecipue intendat, tunc pro certo tenendum videtur, actionem hanc etsi imperfectam, non omni sua justitia excidere. Quis enim credat eum, qui ex ardenti mortificationis amore castigat corpus suum et tantisper a modo et medio recedit, laboris sui fructum omnem perdere? . . . Si res ita est, dicendum est cum Calvinianis, nullam moraliter loquendo esse hominis actionem, quae peccatum non sit (Tournely, l. c. sect. II. concl. 2). Was die Art und Weise betrifft, in welcher der Zweck einer Handlung beabsichtigt werden muß, damit diese gut sei, so unterscheidet man eine vierfache Intention, die actuale, die der Handlung unmittelbar vorhergeht und die Durchführung derselben begleitet, die virtuale, die in Bezug auf eine ganze Reihe von Handlungen früher gemacht wurde und in ihren Wirkungen fortdauerte, die habituale, die früher zwar gemacht wurde, aber auf die nachfolgenden Werke ohne Einfluß ist; die interpretative, die nie in Wirklichkeit erweckt wurde, sondern von dem handelnden Subjecte bloß hätte erweckt werden können, wenn es daran gedacht hätte. Sind die habituale und interpretative Intention zur Constituirung einer guten Handlung ungenügend, so ist die virtuale ausreichend, die actuale dagegen wünschenswerth. Hierauf gründet sich der Rath oder vielmehr die Nothwendigkeit, öfter eine actuale Intention zu machen, täglich eine gute Meinung zu erwecken und sie bei wichtigen Geschäften in sich zu erneuern. Vermöge einer guten Intention werden auch die an sich oder in specie indifferenten Handlungen für das Individuum gut und verdienstlich. — Obgleich die sittliche Handlung schon mit der Intention ihren Abschluß erreicht und das äußere Werk nur als Vollzug der innerlich gesetzten That sich verhält

so erhält die Güte einer Handlung durch den äußern Vollzug doch insofern in der Regel einen Zuwachs, als dieser Vollzug bald eine größere Intensität des Willens, bald eine öftere Wiederholung desselben guten Willensactes, bald ein längeres Anhalten desselben Willensentschlusses erfordert. Unterbleibt indeß der äußere Vollzug einer innerlich gesetzten Handlung nicht aus Mangel an einem wirksamen Verlangen des Willens, sondern bloß wegen äußerer entgegenstehender Hindernisse, so kommt der innern Handlung im Wesentlichen dieselbe Güte und dieselbe Verdienstlichkeit zu wie dem äußerlich vollbrachten Werke (nam voluntas pro facto reputatur, ubi factum excludit necessitas); der größere Lohn der letzteren wird in diesem Falle nur accidenteller Natur sein. Qui enim habet voluntatem dandi eleemosynam et non dat, quia non habet facultatem, tantumdem meretur, quantum si daret, per comparationem ad praemium essentiale quod est gaudium de Deo; . . . . . sed per comparationem ad praemium accidentale, quod est gaudium de quocunque bono creato, magis meretur, qui non solum dare vult, sed dat; gaudebit enim non solum quia dare voluit, sed quia dedit, et ex omnibus bonis, quae ex illa datione pervenerunt (Thom. de Malo qu. 2. art. 2. ad 8). — Natürlich gute Werke. Läßt man mit den Reformatoren durch den Fall Adams die Vermögen der Vernunft und Freiheit nicht bloß geschwächt sondern vernichtet werden, so muß man dem unerlösten Menschen die Möglichkeit irgendwie guter Werke ebenso nothwendig absprechen, als ihm bei der pelagianischen Betrachtungsweise, nach der die Sünde Adams nur diesem selbst geschadet hat, auch außerhalb der Erlösung in Christo die Möglichkeit vollkommen guter und des ewigen Lebens würdiger Werke zugesprochen werden muß. Geht man dagegen mit der katholischen Kirche davon aus, daß die genannten Vermögen des menschlichen Geistes durch den Fall weder vernichtet worden noch unversehrt geblieben, sondern geschwächt worden seien, so folgt unmittelbar, daß dem unerlösten Menschen auf katholischem Boden die Möglichkeit zu guten Werken weder schlechthin ab- noch schlechthin zugesprochen werden kann. Sind die Vernunft, als das Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, und die Freiheit, als das Vermögen, das Gute zu thun, dem Menschen auch nach dem Falle noch geblieben, so müssen sich dieselben, sollen sie nicht etwas Unlebendiges und bloße Abstractionen sein, auch in dem unerlösten Menschen irgendwie wirksam erweisen. Haben diese Vermögen sodann anderseits durch die Sünde Adams eine Schwächung erlitten, so kann von dem außerhalb der Gnade Stehenden, nicht einmal eine vollkommene Erkenntniß der Vernunftwahrheit noch eine durchgängige Erfüllung des natürlichen Gesetzes, geschweige denn etwas übernatürlich Gutes und Heilsames erwartet werden. Um diesen beiden Momenten Rechnung zu tragen, verwirft darum die katholische Kirche in negativer Beziehung sowohl die lutherische näherhin Bajische Behauptung: daß alle Werke der Ungläubigen, sowie die Tugenden der Philosophen Sünden seien (prop. 25), als auch den pelagianischen Satz, daß der Mensch durch sich selbst sündlos leben und des ewigen Lebens würdige Werke verrichten könne; in positiver Beziehung dagegen unterscheidet sie von den übernatürlich guten Werken sog. natürlich gute Werke, indem sie lehrt, daß der unerlöste Mensch das natürliche Gesetz, wenn auch nicht nach dessen ganzem Umfange und in vollkommener Weise, so doch in diesem und jenem Stücke bis zu einem gewissen Grade zu erfüllen vermöge, gleichwie auch, was die Vernunft anlangt, dieser im unerlösten Zustande die Erkenntniß der natürlichen Offenbarungswahrheit nicht ganz unzugänglich sei. Quia tamen natura humana (sagt Thomas I. II. qu. 109. art. 2) per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturae privetur, potest quidem etiam in statu naturae corruptae per virtutem suae naturae aliquid bonum particulare agere . . . non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat, sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfecte potest

moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinae. Für diese ihre Lehre kann sich die Kirche nicht bloß auf die hl. Schrift (Röm. 1, 18. 20 u. 21. 2, 14. Matth. 5, 46.), sondern auch auf das Zeugniß der Geschichte der unerlösten Menschheit berufen, zu Folge dessen diese weder bloß Irrthümer und Sünden aufweist, noch aber auch die ganze und ungetrübte Wahrheit sowie vollkommene Gesetzeserfüllung zu finden vermochte. Die Kirche selbst hat in Betreff der natürlich guten Werke keine näheren Bestimmungen gegeben. Die Synode von Trient beschränkt sich darauf, nur im Allgemeinen zu erklären, daß nicht alle Werke des Menschen vor der Rechtfertigung wie sie immer geschehen seien, wahrhaft Sünde seien und den Zorn Gottes verdienen, und daß der Mensch nicht um so mehr sündige, je mehr er sich auf die Rechtfertigung vorzubereiten suche (Sess. 6. can. 7.), welche Worte nach der Bemerkung Bellarmins nicht bloß auf die Dispositionswerke sondern auch auf die der Gnade vorhergehenden Werke des sich selbst überlassenen Menschen zu beziehen sind. Wenn sodann die zweite Synode von Orange den außerhalb der Gnade Stehenden die Kraft abspricht, so Gutes zu wirken oder so Gott zu lieben, wie es sich geziemt, so ist die hierin enthaltene Andeutung, daß der Mensch wohl durch sich selbst Gutes zu thun oder Gott zu erkennen und zu lieben vermöge, nur nicht so, wie es sich zur Erlangung des ewigen Lebens zieme, gleichfalls noch allgemein gehalten. Dagegen haben die Theologen die von der Kirche anerkannte Möglichkeit natürlich guter Werke näher zu bestimmen und abzugrenzen gesucht. Die hauptsächlichsten dieser Bestimmungen sind: 1) Der sich selbst überlassene Mensch kann natürlich gute Werke verrichten. Setzt die Verrichtung sittlich guter Handlungen vor allem eine Kenntniß des Gesetzes voraus, so ist dem Menschen durch den Fall nicht alle Kenntniß des natürlichen Gesetzes verloren gegangen. Erfordert sodann die gute Handlung von Seite des Handelnden einen erlaubten Zweck, so handelt der Unerlöste nicht nothwendig jeden Augenblick aus Eingebung der seit dem adamitischen Fall ihn beherrschenden Selbstsucht; vermöge der in ihm zurückgebliebenen Freiheit kann er sich auch von guten Absichten leiten lassen; thut der Geizige dem Nächsten Gutes, so fließt bei ihm nicht jede Gabe nothwendig aus der Selbstsucht, er kann im einzelnen Fall auch von Mitleid oder natürlichem Wohlgefallen am Gutesthun geleitet werden. Verrichtet aber der Unerlöste so eine nach ihrem Objecte und nach dem mit ihr verbundenen Zwecke, gute oder erlaubte Handlung, wie könnte sie im eigentlichen Sinne Sünde genannt werden. Der Unerlöste ist freilich ein böser Baum, und ein böser Baum kann keine gute Früchte bringen; allein derselbe wird von der ihm einwohnenden Sündhaftigkeit nicht mit Naturnothwendigkeit zu bösen Werken fortgetrieben; er kann derselben vermöge seiner Freiheit mehr oder weniger widerstehen. Wie der Gerechte nicht immer nach der ihm verliehenen Gerechtigkeit handelt, sondern täglich läßlich sündigt, ebenso handelt auch der Sünder nicht allezeit in Gemäßheit seiner sündhaften Beschaffenheit. 2) Können aber solche in Bezug auf Object und Zweck gute Handlungen des Unerlösten nicht als Sünde im eigentlichen Sinne bezeichnet werden, so ist ebensowenig zu verkennen, daß solche Werke noch mangelhaft sind. Dieselben sind mangelhaft einmal schon in Bezug auf den mit ihnen verbundenen Zweck. Von dem nächsten Zweck einer Handlung, der nur endlicher Natur ist, ist der letzte Zweck derselben, ihre Beziehung auf Gott zu unterscheiden. Sind nun die genannten Handlungen der Unerlösten auch in Bezug auf deren nächsten Zweck gut, ist z. B. die von einem Nichtgläubigen gespendete Wohlthat, sofern sie aus Mitleid und aus dem Verlangen, fremde Noth zu heben, hervorgeht, untadelhaft, so kann in Betreff des letzten Zweckes ein gleiches nicht behauptet werden. Es ist zwar zu weit gegangen, wenn die nach ihrem Objecte und ihrem nächsten Zwecke guten Handlungen des Nichtchristen deßhalb als Sünden im eigentlichen Sinne bezeichnet werden wollen, weil ihnen eine Zurückbeziehung auf Gott, den letzten Zweck,

gänzlich abgeht. Denn einmal ist das Gebot, seine Handlungen auf Gott zu beziehen, ein affirmatives, deßhalb nicht für immer verbindendes. Sodann sind die genannten Handlungen nicht ohne alle Beziehung auf Gott. Dieselbe ist entweder eine mehr nur thatsächliche, oder wo der Urheber der Natur zu einem deutlicheren Bewußtsein gekommen ist, eine bewußte. Necesse non est, sagt Bellarmin in ersterer Beziehung, omnia referre in Deum explicite, sed satis est, si opus referatur in bonum finem proximum; tunc enim per se dirigetur in Deum ut in ultimum finem. Sicut enim omne agens particulare, agit in virtute primi motoris i. e. Dei, sic etiam omnis bonus finis movet in virtute ultimi finis. (lib. V. de grat. et lib. arb. c. 9.). Aber mangelhaft ist diese Zurückbeziehung auf Gott in beiden Fällen. Abgesehen davon, daß die Liebe Gottes, aus der der Unerlöste handelt, nur eine natürliche ist und Gott nur als Urheber der Natur im Auge hat, so ist sie schon in dieser Eigenschaft einer natürlichen Liebe Gottes nicht ohne Mangel. Um ohne Mangel zu sein, müßte Gott durch sie auf wirksame Weise über Alles geliebt und allem Geschaffenen vorgezogen werden. Allein eine solche wirksame Liebe Gottes über Alles ist dem unerlösten Menschen vermöge der ihn beherrschenden Concupiscenz so wenig möglich, daß seine guten Werke nur isolirt dastehen. Diese weitere, auf den Umfang sich beziehende Mangelhaftigkeit der guten Werke des Unerlösten drücken die Theologen so aus: der sich selbst überlassene Mensch kann nicht alle, sondern nur die leichtern Gebote erfüllen, vermag die verkehrten Absichten der Eigenliebe nicht unter allen Umständen, sondern nur leichteren Versuchungen gegenüber von seinen Handlungen auszuschließen. Durch die natürlich guten Werke wird die Macht der Concupiscenz oder die sündhafte Richtung des Willens so wenig gebrochen, daß diese bessern Versuche der noch zurückgebliebenen Freiheit durch zur Seite laufende Uebertretungen und Laster immer wieder in Schatten gestellt werden. Es verhält sich in dieser Beziehung mit den natürlich guten Werken ähnlich wie mit den läßlichen Sünden des Gerechtfertigten. Gleichwie derjenige, der läßlich sündigt, sei es daß er in unwichtigen Dingen oder aus Uebereilung und ohne volle Einwilligung fehlt, damit nicht aufhört, gerechtfertigt und Gott zugewandt zu bleiben, so vermögen auch die natürlich guten Werke, die dem Stande der Sündenknechtschaft zur Seite laufen, diese Sündenknechtschaft nicht aufzuheben. 3) Damit hängt die letzte Bestimmung, die geltend gemacht wird, daß nämlich die natürlich guten Werke kein ewiges sondern höchstens ein zeitliches Verdienst begründen, auf das Engste zusammen. Auch nach dieser Seite bieten die läßlichen Sünden des Gerechtfertigten eine Aehnlichkeit dar; auch sie ziehen demselben nur eine zeitliche Strafe zu, ohne ihn des ewigen Lohnes zu berauben. Daß der Unerlöste wegen der in ihm fortbestehenden Abkehr von Gott ungeachtet der natürlich guten Werke dem ewigen Tode verfallen bleibe, leuchtet unmittelbar ein. Was aber den solchen Werken zukommenden Lohn anlangt, so vermögen sie auf Verleihung der erweckenden übernatürlichen Gnade in keiner Weise ein Anrecht zu begründen. Wegen der Verschiedenartigkeit, die zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen überhaupt statt findet, vermöchten die natürlich guten Werke des Unerlösten ein derartiges Anrecht nicht einmal dann zu begründen, wenn sie, was aber nicht der Fall ist, als natürliche Werke vollkommen und nicht durch zur Seite gehende Laster verdunkelt wären. Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, wie durch diese Bestimmung, die allen ursächlichen Zusammenhang zwischen den natürlich guten Werken und der nachfolgenden Gnade in Abrede zieht, der gegen die Lehre von natürlich guten Werken erhobene Vorwurf des Semipelagianismus als unbegründet beseitigt ist. (S. d. A. Molina, Bd. VII. S. 200.) Im Vergleich zu der nachfolgenden Gnade kann den natürlich guten Werken nur die Bedeutung zuerkannt werden, daß die dem Sünder unverdient zu Theil gewordene Gnade vermöge jener Werke in ihm ein weniger verwüstetes, empfänglicheres Erdreich

vorfindet. Der zeitliche Lohn, der den natürlich guten Werken zu Theil wird, besteht einerseits darin, daß, je mehr der Unerlöste dem erbsündlichen Hange widersteht und je weniger er sich deßhalb persönlich verschuldet, er um so gelinder wird bestraft werden; minus Fabricius, sagt Augustin, quam Catilina punietur. Anderseits ziehen diese Werke natürlich gute Folgen, z. B. Tapferkeit, Ehre, Mäßigkeit, Gesundheit u. s. w. nach sich. Näheres siehe bei Bellarmin, de grat. et lib. arb. lib. 5. c. 7. Tournely, Curs. Theol. t. II. p. II. qu. 4. art. 2 sqq. Peronne, praelect. theol. t. VII. tract. de necessitate gratiae p. 1. c. 2. — Uebernatürlich gute Werke. Die übernatürlich guten Werke sind zweifacher Art, solche, die auf die Rechtfertigung erst disponiren und solche, die der Rechtfertigung nachfolgen, sie erhalten und vermehren. Was die ersteren — die Dispositionswerke — anlangt, so leitet das Tridentinum die Möglichkeit derselben aus der auch nach dem Fall verbliebenen Freiheit ab, vermöge der es in der Macht des Menschen steht, der excitirenden Gnade freithätig beizustimmen und mitzuwirken, indem er freiwillig für wahr hält, was Gott geoffenbart hat, und im Lichte dieses Glaubens zu den entsprechenden Acten der Furcht, der Liebe u. s. w. fortgeht (Sess. 6. cap. 6. can. 6). Die Synode verwirft mit diesen Bestimmungen die reformatorische Lehre von einem bloß passiven Verhalten des Menschen gegenüber der Gnade, sowie von einer nöthigenden Wirksamkeit der letztern. Die Dispositionswerke können auf die nachfolgende Rechtfertigung keinen Rechtstitel verleihen, sie können nicht als das Verdienst betrachtet werden, auf das hin Gott dem Menschen die Rechtfertigung schuldete; einmal schon deßhalb nicht, weil diese Werke nicht bloße Werke des Menschen, sondern in erster Linie Gottes Werke sind, somit etwas sind, was Gott Anspruch auf des Menschen Dankbarkeit, nicht aber dem Menschen das Recht zu einer Forderung an Gott verleiht; dann aber deßhalb nicht, weil diese Werke wegen der noch nicht erfolgten innern Heiligung des Menschen, die erst im Acte der Rechtfertigung vor sich geht, an und für sich betrachtet nicht so vollkommen sind, daß sie der göttlichen Gerechtigkeit genügen könnten, davon gar nicht zu reden, daß, so lange der Mensch nicht gerechtfertigt ist, auf ihm die frühere Sündenschuld, also ein Mißverdienst lastete, und daß die genannten Werke, die nicht einmal der jeweiligen Schuldigkeit des Menschen Genüge leisten, noch weniger auf frühere Versäumnisse rückwirken und auf deren Tilgung Anspruch geben können. Anderseits aber soll doch der Eifer und die Anstrengung, mit denen der Mensch der erweckenden Gnade mitwirkt, nicht verloren sein. Gott würdigt ja Alles, auch das Geringste. Hat deßhalb das menschliche Thun, sofern es durch die Gnade bedingt ist, auch keinen selbstständigen, absoluten Werth, so kann es doch einen relativen und graduellen Werth haben. Geschieht es lediglich durch die Gnade, wenn der Mensch bis zur Rechtfertigung fortschreitet, und ertheilt Gott das verschiedene Maß der Gerechtigkeit nach seinem freien Wohlgefallen (prout vult; Sess. 6. cap. 7), so ist in der Rechtfertigung doch auch des Menschen eigene Anstrengung, eigene Gerechtigkeit gewürdigt, und die Rechtfertigung ist und gilt für ihn um so persönlicher, je mehr er sich als Person dabei gezeigt hat, wogegen dieselbe für ein anderes weniger eifriges Subject mehr zuständlich als persönlich ist. In diesem Sinne ist es zu verstehen wenn die Synode l. c. beifügt, Gott etheile jedem das Maß der Gerechtigkeit secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem. — Da die Rechtfertigung nicht bloß in einer Nachlassung der Sünden, sondern auch in einer Umschaffung des innern Menschen besteht, so vermag der Gerechtfertigte wahrhaft gute Werke zu verrichten. Wenn protestantischer Seits wegen der in dem Gerechtfertigten zurückbleibenden Concupiscenz die Möglichkeit wahrhaft guter Werke nach der Rechtfertigung noch immer bestritten wird, obgleich die jenseitigen Bekenntnißschriften von der strengen Lehre der Reformatoren, daß die Werke des Gerechtfertigten ebenso Sünde seien, wie

des Nichtgerechtfertigten, nur aber jenem nicht zur Sünde angerechnet werden, einlenkten und mit der Rechtfertigung zugleich ein neues Leben im Menschen beginnen lassen; so enthält jene Bestreitung eine Verkennung der umgestaltenden Kraft der göttlichen Gnade. Wenn es dem Menschen nicht einmal mit der Gnade möglich ist, die göttlichen Gebote zu halten, wenn auch das Beste, was der Gerechtfertigte verrichtet und was die Gnade im Menschen wirkt, als befleckt angesehen werden soll, dann ist Christus, der gekommen ist, sich ein Volk zu heiligen, das nach guten Werken strebe, umsonst gestorben und wir sind nicht sein Werk, geschaffen in Jesu Christo in guten Werken, die Gott bereitet hat, daß wir in ihnen wandeln; dann ist es nicht zu begreifen, wie der hl. Johannes sagen kann: die Gebote Gottes sind nicht schwer. Aus dem Zurückbleiben der Concupiscenz in dem Gerechtfertigten folgt noch nicht, daß der Mensch die göttlichen Gebote nie erfüllen könne, sondern nur dieses, daß sich in seine Werke leicht Unvollkommenheiten und selbst läßliche Sünden einschleichen können (s. Möhler, neue Untersuchungen, S. 283). — Wenn man aber gegen wahrhaft gute Werke des Gerechtfertigten schon darauf verwiesen hat, daß am Gesetz Gottes, d. h. am absoluten Maßstab gemessen, das Leben auch des vollkommensten Christen, tadelhaft und somit verwerflich erscheine, so daß an unsern Werken immer etwas sei, weßhalb wir Vergebung bedürfen, so kann allerdings nur Gott sich so lieben, wie er es verdient und unsere Heiligkeit wird seiner Heiligkeit immer nachstehen. Allein Gottes Heiligkeit bildet nicht den Maßstab, nach der unsere Heiligkeit bemessen würde, so daß wir, so wir seine Heiligkeit nicht erreichen, deßhalb schon gegen das Gesetz sündigen; sollte Gottes Heiligkeit den Maßstab für unsere Heiligkeit abgeben, so müßten wir nicht Menschen sondern Götter sein. — Die guten Werke des Gerechtfertigten sind zur Seligkeit **nothwendig** und, was damit zusammenhängt, **verdienstlich**. Ueber die Nothwendigkeit und Verdienstlichkeit der guten Werke zur Seligkeit verbreiten sich die Artt. **Rechtfertigung**, **Meritum**, **Vergeltung**. — Hat man unter den guten Werken zunächst das gesammte sittliche Thun und Leiden des in Christo gerechtfertigten Menschen oder überhaupt die Früchte der geheiligten Gesinnung und der gläubigen Liebe zu verstehen und gibt es insofern so viele gute Werke als es Pflichten gibt, so werden nach einer andern Seite besonders **Gebet**, **Fasten**, **Almosen** als solche Werke bezeichnet. Ueber diese besondern Arten von guten Werken siehe die betreffenden Artikel. — **Literatur**: **Möhler**, Symbolik und neue Untersuchungen. **Bellarmin**, de justificat. lib. V. c. 1 sqq. [Klotz.]

Werkmeister (mit dem Taufnamen Leonhard, mit dem Klosternamen Benedict Maria) von, geb. zu Füßen im Algäu den 22. October 1745, absolvirte die Philosophie bei den Benedictinern in Neresheim und legte die Ordensgelübde 1765 ab. Von 1765—67 studirte er Theologie in Neresheim und von 1767 bis 1769 in Benedictbeuren, wo er sich besonders auf die orientalischen Sprachen und Bibelexegese verlegte. Im J. 1769 wurde er zum Priester geweiht und lehrte von 1772—74 Philosophie am Lyceum in Freysing, worauf er von 1774—77 Secretär seines Prälaten, Bibliothecar und Archivar des Klosters wurde. Von 1778—80 lehrte er abermals als Professor in Freysing, von 1780—84 war er wieder in seinem Kloster und zwar Director der höheren und niederen Schulen, Bibliothecar und Professor des Kirchenrechts. Im J. 1784 berief ihn Herzog Carl als Hofprediger nach Stuttgart. Im J. 1790 trat er mit Genehmigung des Papstes in den Weltpriesterstand über, privatisirte nach dem Tode des Herzogs Carl von 1794—95 im Kloster Neresheim, in welch letzterm Jahre er wieder Hofprediger in Stuttgart wurde, nahm aber 1796 die Pfarei Steinbach in Würtemberg an. Im J. 1807 wurde er als katholischer geistlicher Rath nach Stuttgart berufen; 1816 wurde er auch Oberstudienrath, 1817 Oberkirchenrath. Er starb am 16. Juli 1823 und hinterließ 44 Schriften, de

verzeichnet sind im Felder'schen Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon, fortgesetzt von Waitzenegger, 2. Bd. S. 500—505, von denen hier angeführt werden: philosophische Positionen, Gedichte, einzelne Reden und Predigten. Wichtiger sind: Unmaßgeblicher Vorschlag zur Reformation des niedern katholischen Clerus, nebst Materialien zur Reformation des höheren. München 1782. Ueber die christliche Toleranz. Ein Buch für Priester und Mönche. Erlangen 1784. Gesangbuch. Stuttgart 1784. 4. Aufl. Ulm 1797 und wieder 1807. Thomas Freykirch, oder freimüthige Untersuchung über die Unfehlbarkeit der kathol. Kirche. 1. Bd. 1792. Theologisches Gutachten über die Frage: kann ein in den höheren Weihungen stehender Geistlicher unter die Laien versetzt werden? Frankfurt a. M. 1800. Sendschreiben eines teutschen Pfarrers an die nach Frankreich zurückkehrenden ungeschworenen Geistlichen, worin sie dringend ermahnt werden, ihre Gemeinden vernünftiger als bisher zu behandeln und mit den geschworenen Geistlichen Eintracht zu pflegen. Nebst einer freimüthigen Prüfung des vorgeblichen französischen Schismas und der hierüber erlassenen Breven Pius VII. Germanien 1802. An die unbescheidenen Verehrer der Heiligen, besonders Mariä, Hadamar 1801. Neues Gebetbuch für aufgeklärte kathol. Christen, 1802. Vorschlag, wie in der teutschen katholischen Kirche die Priesterehe allmählig eingeführt werden könnte, 1803. Beweis, daß die bei den Protestanten üblichen Ehescheidungen vom Bande auch nach katholischen Grundsätzen gültig sind und daß diese Ehescheidungen vom Bande auch bei den Katholiken in wichtigen Fällen eingeführt werden könnten und sollten. Carlsruhe 1804. Auch in Zeitschriften schrieb er viele Aufsätze. Teutsches Ritual 1811. — Schon der Titel der angeführten Schriften zeigt die ganz aftermystische und verwaschene Richtung Werkmeisters, die bekannt genug und zum Glück jetzt schon eine antiquarische Curiosität ist, deren Nachklänge nur noch in einzelnen Köpfen spucken, aber ohne alle ächt wissenschaftliche Begründung und noch mehr ohne alle Sympathie im Volke. [Haas.]

Werktag steht zunächst im Gegensatze zu Sonntag. Nach 2 Mos. 20, 9 fg. verordnete Gott: „sechs Tage sollst du arbeiten und all' dein Werk verrichten, aber am siebenten Tage ist der Sabbath des Herrn deines Gottes; an demselben sollst du kein Werk thun." An die Stelle des Sabbaths im A. Bunde ist im Neuen der Sonntag getreten, an welchem alles Werk, alle knechtlichen Arbeiten ruhen sollen, dagegen sind dem Christen die übrigen Wochentage zugewiesen, an welchen er die Werke, welche für Erhaltung des Leibes und zum zeitlichen Fortkommen nothwendig sind, vornehmen kann, und darum heißen sie Werktage im Unterschiede von dem Tage, welcher ausschließlich Gott dem Herrn und den überirdischen Interessen des Menschen gewidmet sein soll, und deßhalb auch Tag des Herrn (Dominica) genannt wird. Uebrigens sind nicht alle Wochentage im ganzen Jahre Werktage geblieben, sondern Einzelne aus ihnen wurden von der Kirche dadurch, daß an denselben ein Geheimniß oder das Andenken an einen Heiligen festlich gefeiert wird, zu einem höhern Range erhoben. Deßhalb ist das knechtliche Arbeiten an diesen Tagen ebenso verboten, wie an den Sonntagen. Diese Tage heißen zum Unterschiede von den Werktagen „Feiertage." Nur die Kirche hat das Recht, Werktagen den Charakter von Feiertagen zu verleihen. In kirchlich liturgischer Beziehung gehen die Werktage nicht leer aus. Das innere gottesdienstliche Leben der Kirche (in choro) dauert ununterbrochen fort, wenn auch den Gläubigen erlaubt ist, den ganzen Tag ihren weltlichen Geschäften nachzugehen. Darum feiert die Kirche auch an den Wochentagen (Werktagen) Feste der Heiligen; jedenfalls ist jedem Tage eine Meßliturgie und ein Officium zugewiesen. Siehe die Artt. Dominica und Feria. —

Werner, Zacharias Friedrich Ludwig, wurde geboren den 18. Nov. 1768 zu Königsberg, wo sein Vater Universitätsprofessor war und frühe starb. Seine treffliche Mutter wußte in dem lebenslustigen und phantasiereichen Jüng-

ling Neigung für Poesie und tiefgefühltes Christenthum zu wecken. Neben seinen cameralistischen und juristischen Studien in Königsberg hörte er auch den Freund seines Vaters, Kant, der ihn liebevoll behandelte. Im J. 1790 machte er seine erste literarische Reise über Berlin nach Sachsen; 1793 wurde er als Secretär bei der Domänenkammer zu Petrikau, hierauf in gleicher Eigenschaft in Warschau angestellt, wobei er sich stets durch redliche Diensttreue auszeichnete, bis er 1805 als geheimer expedirender Secretär nach Berlin kam. Dreimal war Werner verehlicht und 1805 ließ er sich auch von seiner dritten Gattin scheiden, worauf er meistentheils auf Reisen war und in näheren Verkehr kam mit Jacobi, Schelling, Frau von Staël, Göthe und A. W. von Schlegel. Auf den Rath der Frau von Staël reiste Werner im November 1809 nach Rom, wo er am 9. December ankam und am 19. April 1809 zur katholischen Kirche übertrat, was vor der Hand geheim gehalten wurde. Am 22. Juli 1813 verließ er Rom, um seinen Wunsch, Priester zu werden, auszuführen, wozu ihm der Fürst Primas, C. von Dalberg behilflich war. Er trat in das Seminar zu Aschaffenburg 1814 und war bald zum Priester geweiht und erregte durch sein Rednertalent in Wien, wo eben der Congreß der Fürsten statt hatte, nicht geringes Aufsehen. Von 1816—17 lebte er bei dem Grafen Choloniewski in Podolien, durch dessen Verwenden er Ehrendomherr von Caminiec wurde. Carl August, Großherzog von Weimar, reichte ihm die früher von Dalberg genossene Pension. Im J. 1821 trat Werner in den zu Wien wieder auflebenden Redemptoristenorden, den er aber bald wieder verließ und sofort mit großem Eifer sich dem Predigtamte in Wien widmete. Darin fand er Ersatz für so manche Unbill und ungerechte Beurtheilung. Die Väter waren seine Vorbilder, die er mit Lust in ihren Homilien studirte. Zu läugnen ist übrigens nicht, daß in dem talentvollen Manne die Phantasie oft eine zu große Rolle spielte, wodurch er „exoterisch machen wollte, was ewig esoterisch bleiben sollte.“ Als Dichter gehörte er der romantischen Schule an, in der ihm Houwald und Müllner folgten. Eine hervorragende Erscheinung in der Poesie und Kanzelberedtsamkeit war und ist Werner. Sein frommer Eifer zehrte ihn frühe auf, er starb am 18. Januar 1823 und wurde zu Enzersdorf am Gebirge beerdigt. Seine Schriften sind: 1) Gedichte. Königsberg 1789. 2) Klagen um die Königin Louise von Preußen, 1810. 3) Die Söhne des Thals, dramat. Gedicht in 2 Bden. 1803. 4) Attila, dramat. Tragödie in 5 Acten 1809. 5) Das Kreuz an der Ostsee. Trauerspiel, 1810. 6) Martin Luther, oder die Weihe der Kraft, 1807. 7) Wanda, Königin der Sarmaten, Tragödie 1807. 8) Kriegslied für die zum hl. Kriege verbündeten Heere, 1813. 9) Der 24. Februar, Tragödie, 1815. 10) Die hl. Kunigunde, römisch-teutsche Kaiserin. Schauspiel, 1815. 11) Die Weihe der Urkraft, 1814. 12) Te Deum, zur Feier der Einnahme von Paris, 1814. 13) Geistliche Uebungen für drei Tage, 1818. 14) Die Mutter der Maccabäer, Tragödie in 5 Acten. Wien 1820. Außerdem erschienen von ihm zwei Gelegenheitspredigten und Gedichte in Almanachen und Journalen. Seine früheren Welt- und Religionsanschauungen hat er in seinen späteren Schriften offen und freimüthig widerrufen. (S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger, 3. Bd. S. 409—420. und „Werner's letzte Lebenstage.“ Wien 1823.) [Haas.]

Werth, Johannes von, eigentlich Weert, weil sein Geburtsort, das Dorf Weert an der Demer, im Herzogthum Arschott, oder noch eher das Städtlein Weert am Neer, in der Grafschaft Horn, 12 Meilen nordwestlich von Cöln, ihm den Namen lieh, stammte aus einer Kleinbauern- oder Taglöhnerfamilie und wurde zum Marschall Vorwärts des 30jährigen Krieges. Schwerlich machte verzweifelnde Liebe zu einer Magd den noch nicht 20jährigen Bauernburschen 1622 zu einem Reitersmann Spinola's, wohl aber der dem Volke seiner wallonischen Heimath innewohnende Sinn für Abenteuer und Kriegsgefahren im Bunde mit

Werth's Eifer für seine ererbte und nicht erst zu Ingolstadt angenommene katholische Religion, für Kaiser und Reich. Von seinen 10 ersten Kriegsjahren wissen wir wenig mehr, als daß er unter Spinola's Fahne sofort Jülich einnehmen und Bergen op Zoom belagern half, später aber im Heere Tilly's diente und durch ritterliche Tapferkeit zum Officier emporstieg. Aus dem Dunkel einer untergeordneten Stellung tritt er 1632 heraus, indem er als Obristwachtmeister mit einer fliegenden Reiterschaar die Oberpfalz durchstreifte, sich als Meister der ihm besonders eigenthümlichen Kunst des „Quartieraufschlagens" d. h. des schlau und blitzschnell durchgeführten, meist nächtlichen und fast immer erfolgreichen Ueberfalls bewährte, und dadurch wesentliche Mängel der Kampfesweise teutscher Reiterei bei offenen Feldschlachten ausglich. — Diese Kampfart, wobei kein Quartier oder Pardon gegeben werden konnte, ist der einzige Grund, welcher Schiller berechtigt, Werth einen Freibeuter oder Parteigänger zu nennen; denn das Beutemachen war allen Führern und Soldaten des furchtbaren Raubkrieges gemeinsam, Gustav Adolph wollte ja selbst eine Kaiserkrone erbeuten, und seine Partei, falls man die Weltkirche Jesu Christi eine Partei und die Anhänglichkeit an Kaiser und Reich behufs eigener Entschuldigung Parteigängerei zu nennen beliebt, hat Werth niemals gewechselt. Während der Stern des Schwedenkönigs in Sachsens Blutfeldern niedersank und erlosch, nahm Werth dem Grafen Hohenlohe 10 Fahnen und 2 Kanonen ab, zwang zwischen Nürnberg und Ansbach 2 Regimenter zur Ergebung, wurde Oberst, erhielt das Commando in der Oberpfalz und im Stifte Eichstädt und soviel Mannschaft, „daß er schier eine Armee unter sich hatte," und verrichtete Thaten, welche Barthold hinreißen, ihn den Phönix zu nennen, der aus Pappenheims Asche emporstieg, nachdem die Schlacht bei Lützen den 100 Wunden desselben die Todeswunde beigefügt. Werth, der die Ruhe des Winterquartiers selten suchte und noch seltener bekam, fügte Bernhard dem „Großen" wie Röse in Weimar denselben tauft, beträchtlichen Schaden bei und würde das erste Auftreten desselben nach dem Tode des Schwedenkönigs am 3. April 1633 bei Altenried mit einer Niederlage bezeichnet haben, wenn das als Vorspiel dienende Quartiermachen in Breitsfeld nicht kostbare Stunden geraubt hätte. Zu schwach, um mit aller Tapferkeit und List die Vereinigung Bernhards mit Horn zu hindern, vereinigte sich Werth mit Aldringer und Feria und schützte nach dem Abzuge derselben Bayern um so sorglicher, je gräuelhafter die evangelische Liebe besonders in Landsberg gehaust hatte. Von Innsbruck nach 3 Kriegsberathungen jedesmal binnen 48 Stunden an den Lech reitend, züchtigte er Speerreuter für seine Verwüstungen in Augsburg, ließ Taupadel in Spalt mit nur 13 Mann über die Mauern entkommen, sandte seinem Churfürsten Max 14 erbeutete Fähnlein und bezwang am 26. October Eichstädt. Der herbeieilende Bernhard gewann zwar Alles wieder und nahm das wichtige Regensburg am 14. November dazu, doch einen Hauptgrund, weßhalb er die Hoffnungen des evangelischen Oestreichs unerfüllt ließ, gab er durch seinen Zuruf an Werth bei Plädling: „Führt denn der T..... euch, Schwarzer, aller Orten hin? —" selbst an, und in Straubing vernichtete ihm in der eisigen Sturmnacht des 9. December der Ueberall und Nirgends wiederum einige Regimenter. Werth hielt vergleichungsweise vortreffliche Mannszucht und konnte sie halten, weil er für seine Soldaten sorgte, während Gallas, Götz und die meisten andern Heerführer des 30jährigen Krieges schwelgten und ihre Mannschaft am Nöthigsten Mangel leiden ließen, aber 1634 bekam er unangenehme Gesellschaft, nämlich den Isolani mit dessen berüchtigten Kroaten. Die Bayern hatten damit ein schlimmes Beispiel vor sich und eine unmenschlich verheerte Heimath zu rächen, doch an den Gräueln in Höchstädt keinen Antheil, weil sie nicht dort waren. Ansbach, Rothenburg a. d. T., Mergentheim und Dinkelsbühl wurden genommen und am 6. Sept. machte der junge Habsburger Ferdinand Nördlingen zum Cannä der Schweden. Wie sehr sich Werth

in dieser entscheidenden Schlacht auszeichnete, erhellt daraus, daß sein Regiment allein ihm 75 eroberte Fähnlein übergab und daß er sofort den bayerischen Feldmarschallieutenant Pillehe ersetzte. Wahrscheinlich jetzt erhielt er auch seinen Adelsbrief vom Kaiser, welcher mit solchen Auszeichnungen sonst karg war, und wurde von den Seinen fortan der „schwarze Graf" geheißen. Wie im Quartieraufschlagen, also auch im Verfolgen des Feindes ein Meister, entging ihm und Carl von Lothringen nach dem Falle Heilbronns der Rheingraf am 27. Sept. bei Wilbstädt nur durch tollkühnes Wagniß, worauf er Kenzingen nahm, Philippsburg ängstigte und bei dem Schrecken der Schweden vor seinem Namen sehr unabsichtlich den Franzosen in die Hände spielen half, die Unthaten zu Calw nicht zu hindern vermochte, zumal die Kroaten nicht allein unter ihm standen und andere Führer meist anders dachten als Werth, welcher in einem tiefreligiösen Gemüthe und in der Zähigkeit einer ächt teutschen Natur die dauernde Widerstandskraft gegen die Verlockungen einer immer selbstsüchtiger und entmenschter werdenden Zeit fand. Im November eroberte er Heidelberg, welches bald durch Bernhard entsetzt wurde, verstärkte den Mansfelder und erwehrte sich mit diesem des Weimarers. Am 2. Febr. 1635 aber marschirte er über den gefrornen Rhein, brachte Speier zum Gehorsam gegen den Kaiser, eroberte bei grimmiger Kälte mehrere feste Orte und nachdem er mit den Seinen „zum erstenmal französisch Blut" gekostet, wornach ihnen als teutschen Soldaten die schändliche Machiavellistik des Cardinals Richelieu heißen Durst erregen mußte, kehrte er, vorsichtiger als Carl von Lothringen, vor dem Thauwetter mit 8 französischen Kanonen ans rechte Rheinufer zurück und erhielt von der bayer. Kriegskanzlei, die noch 1619 Tilly den Generallieutenant „gedutzt" hatte, das hier sinnvolle Prädicat „Vester." Der Sommer machte Werth's Namen bereits in Paris furchtbar, indem er nahe bei Breisach auf niemals von Reitern betretenen Pfaden 2 franzöſ. Regimenter überfiel und vernichtete und innerhalb 18 Tagen 37 Standarten eroberte. Während Bernhard und die Franzosen auf ihrer berühmten 13tägen Eilflucht nach der Heimath vom Hauptheere verfolgt wurden, welches zu ihrem Glücke der unfähige Gallas, der Unvermeidliche, befehligte, drang Werth, der das verrätherische Colmar gezüchtiget und seine Streifereien bis Burgund ausgedehnt hatte, mit 70 Fähnlein über die schneebedeckten Vogesen nach Lothringen, jagte die Franzosen in ihre Schanzen bei Epinal zurück, führte den kleinen Krieg zum Schrecken Frankreichs vortrefflich, meldete am 1. Octob. nach München 50 eroberte Fähnlein und hielt Frankreichs Demüthigung für so sicher, daß er sich um die Statthalterschaft in Heidelberg bewarb „falls es Frieden würde." Am 24. berichtete er aus Richencourt den Sieg über 1500 Pferde bei Dieuze und „daß solches blutiges Scharmützel durch ganz Frankreich erschollen sei" und erbeutete im November 1500 Wagen, die allein seiner Person schon 20,000 Dublonen eintrugen. Sein Lebenlang überzeugt, daß ein Reichsfürst Vasall des Kaisers und die Wohlfahrt von Kaiser und Reich höchstes Gesetz eines teutschen Heerführers sei, wartete er keine Befehle ab, um das unter seinem Bürgermeister La Ruelle rebellisch gewordene Lüttich zur Pflicht zurückzuführen. Seine eines kaiserlichen Generals würdige Sprache und die Kanonen des Bischofs Thomas von Verdün blieben nicht wirkungslos, allein mehr als der Sieg der Französischgesinnten und der tapfere Widerstand der Stadt mögen Schreiben aus München beigetragen haben, die Berennungen des ungeduldigen Reitergenerals in langwierige Blokade und unfruchtbare Unterhandlungen aufzulösen. Als Piccolomini kam, zog Werth am 26. Juni 1636 von Lüttich weg, das einen Preis auf seinen Kopf setzte, flog dem Hauptheere voran in die Picardie, drang bis jenseits der Somme und erbeutete bis 11. Juli in 3 Treffen 37 französische Fahnen. Zwischen der Somme und Oise, Noyon und Nesle sich ergießend, griffen die Kaiserlichen die „enfans perdus" eines ereilten Heeres bei Noyon mit solchem Hasse an, daß 6000 Fran-

zosenleichen den Wahlplatz deckten. Dann stürmte Werth, welchem Roie und Montdidier die Stadtschlüssel brachten, bis Compiegne und St. Denis, während die Festungen La Capelle, le Chatelet und Corbin fielen, und gedachte den Doppeladler des teutschen Kaisers auf dem Louvre aufzupflanzen, was bei dem panischen Schrecken der Pariser laut französischen Augenzeugen desselben nicht nur möglich, sondern leicht gewesen wäre. Aber durch das Zaudern der Mitfeldherrn wurde der rechte Augenblick versäumt und als der Kopf Frankreichs, Richelieu, die Besinnung wieder gewonnen, war der Proteus Paris im Nu zu einem furchtbaren Standlager von 50,000 Kampflustigen umgewandelt. — Die Franzosen gedachten, den Teutschen den Rückzug abzuschneiden, allein mit der Gefahr verschwand wieder die Einigkeit ihrer Führer und so dauerte es bis in den Herbst, bis die Fremden das Land räumten, bei Werth, der mehr als ein gewaltiges Quartier aufschlug das Land mißmuthig verwüstete und Corbie hartnäckig zu entsetzen versuchte, am längsten. Der nächste Lohn seines ruhmvollen Reiterdienstes in Frankreich war ein Verweis aus München „wegen nicht gehaltener Disciplin und ruinirter Infanterie," er bot seine Entlassung an, aber Max versicherte ihn „er sei nicht in Ungnade, er solle nur eifrig continuiren." Die Wittstocker Niederlage führte ihn mitten im Winter von der Mosel nach Cöln, seinem Lieblingsorte, wo er bereits ein Haus erworben. Hier vermählte er sich mit einer Gräfin Spaur, deren Wappen unter den Visconti und Carrara geglänzt, täuschte aber die Berechnungen des Diplomaten Chamont gewaltig, indem er von dem Hochzeitsfeste hinwegeilte, um den Entsatz von Hermannstein (Ehrenbreitstein) zu vereiteln und die wichtige und heldenmüthig vertheidigte Festung zu belagern. Erst am 26. Juni 1637 ergaben sich die 140 noch übrigen lebendigen Gerippe der Besatzung, nachdem die Belagerer bei der beispiellosen Verwüstung der herrlichen Rheinlande fast gleiche Noth gelitten. Nahe daran, Hanau zu entsetzen, mußte er an den Oberrhein, wo Erlach Oestreichs Macht zu brechen und durch die gefährliche Frankreichs zu ersetzen strebte. Werth kam zu spät, um durch den Sieg bei Wittenweier Bernhards Rheinübergang zu hindern, aber er hinderte durch den Sturm auf die Schanzen bei Wittenweier, eine der blutigsten Unternehmungen des 30jährigen Krieges (10. August) und durch den neuen Sieg am 14. Bernhards Vordringen. Als dieser „Erzfeind des hl. römischen Reiches, der ausgesagt, er fürchte keinen Feind in der Welt außer meinen (Werth's) Truppen," sich durch Franzosen verstärkte, kamen kaiserliche Führer, darunter der elende Savelli zu Werth ohne diesem durch Hin- und Herziehen und Contributionenholen Nutzen zu bringen. Am 21. August erhielt Werth von München die einer Belobung beigefügte Warnung: „weil viel an seiner Person und seinem Corpo gelegen, wolle man ihn wohlmeinend erinnern, seine Person und das Corpo nicht zu hasardiren," aber am 14. September nöthigte er Bernhard durch neuen Sturm auf die Wittenweier Schanzen zum Abzug von Kenzingen, brachte am 22. durch abermaligen mörderischen Sturm die schwächern Befestigungen an der Elz in seine Gewalt, wobei eine Pistolenkugel ihm zwischen Hals und Backen drang und erreichte seinen Zweck, indem der von den Franzosen nur ungenügend unterstützte Weimarer den Rhein wiederum verließ. Dann eroberte Werth fast nur durch den Schrecken seines Namens, „mit welchem man in Frankreich weinende Kinder zum Schweigen brachte," die für unüberwindlich geltenden Verschanzungen der Franzosen bei Rheinau und Drusenheim und ließ die feigen Besatzungen mit weißen Stecken heimziehen. Vergeblich gab er den weisen Rath, die Päſſe bei Laufenburg zu verstärken und nicht in Schwaben, sondern in der Nähe des Rheines zu überwintern. Savelli hatte schon gesorgt, daß man in Wien und München Werth's Siege ihm zuschrieb und diesem einen Aufpasser in der Person eines Generalcommissärs bestellte. Werth eilte nach München, rechtfertigte sich gegen die Anklage, daß er „den Duca (Savelli) und die kaiserlichen Truppen am Rhein nicht mit

etwa 1000 Pferden secundirt und den Weimar nicht ins Extrem gestürzt," am 26. Januar 1638 durch eine „Gar umständliche und schöne Widerlegung," und stellte zugleich seine Rechnung, wornach er für seine Soldaten, die „oft weder Brod noch Schuhe und dennoch keinen Unwillen" hatten, bereits 50,850 Thaler ausgegeben und durch das Gnadengeschenk des Gutes Bodenstein bei Waldsachsen noch nicht gedeckt war. Von Augsburg, wo er endlich die Pistolenkugel aus dem Kopfe nehmen ließ, flog er auf die erste Kunde vom Ueberfall Rheinfeldens durch den ebenso schlauen als tapfern Bernhard an den Rhein zum Entsatze und der Sieg vom 18. Februar gebührte namentlich seinem Heldenmuthe, wie dem seines Landsmannes und Freundes Enkevort. Der Umstand, daß hier eine Pistolenkugel des Grafen von Nassau abermals die Wange Werth's streifte, der jenem dafür den Hut durchlöcherte, beweist, wie ritterlich und unklug zugleich die Heerführer jener Zeit sich bloßstellten. Unter den Kaiserlichen, welche W. Menzel nach dem Siege bei Rheinfelden schwelgen und schwelgend überfallen werden läßt, befand sich Werth sicher nicht. Ermüdung und Mangel an Geschütz hielten die Sieger von der Verfolgung ab, Mangel an Lebensmittel und Einheit unter den Führern zerstreute die Truppen in der ganzen Umgegend. Dunkle verrätherische Gerüchte hielten die von den Aebten von St. Georgen und St. Blasien unterstützten Schwarzwälder Bauern und den Obersten Beugott mit den Geschützen und Proviantwagen vom Vordringen ab, und als der gleich anfangs geflohene Generalcommissarius Lerchenfeld den Schwarzwald und Schwaben mit dem Geschrei erfüllte: „er sei miraculose entronnen, Werth habe sich auf Breisach retirirt, er hoffe das Gleiche von dem Fürsten Savelli und dem lieben Cavalier Enkevort," und Alles zum Rückzug bewog, da hatte der Weimarer am 21. Februar gewonnenes Spiel. Er überfiel geordnet, an Zahl und Ausrüstung überlegen, zudem auf ganz neue Weise fechtend die Kaiserlichen, wurde von Werth zuerst gesehen und Werth war es, der an diesem Tage, wo Eine Morgenstunde über eine neue Wendung des 30jährigen Krieges entschied, im Rollingerwald mit den Resten des wahleschen Regiments die Ehre des Kaisers rettete, bis er unberitten und verwundet mit einem jüngern, unter ihm als Oberstlieutenant dienenden Bruder gefangen wurde. So wenig er dem siegreichen „Erzverräther" Bernhard oder dem bei Grenzach eingefangenen feigen und unfähigen Savelli gegenüber seine offene, derbe Soldatennatur verläugnete, so wenig that er dieß als Kriegsgefangener in Vincennes oder in den feinen Cirkeln des französischen Hofes. Er, der Schrecken Frankreichs, hatte das Schlimmste befürchtet, nachdem Bernhard unerschütterlich dabei geblieben, daß Werth nach Paris müsse, weil er selbst das Begehren des Königs nicht abschlagen könne, aber seine Reise durch Frankreich glich einem Triumphzuge, und nachdem er kurze Zeit in Vincennes ziemlich strenge gehalten worden (Hormayer erzählt hierüber ergötzliche Anecdoten), verschaffte ihm sein Ehrenwort Alles was er mit Ausnahme der Freiheit zu wünschen vermochte und weit mehr, als er bei seiner mit einem tüchtigen Trunk und Tabak sich begnügenden Lebensweise wünschte. Damen der höchsten Kreise der Gesellschaft kamen, den Sohn der Feldlager und gefürchteten Liebling der Siegesgöttin in der Gefangenschaft zu besuchen; er war und blieb so sehr der Löwe des Tages, daß die Sangweise des Liedes, worin der Bänkelsänger Philippot den Sieg der Franzosen bei Rheinfelden über Jean de Vert besang, ein Jahrhundert lang nachtönte und das Sprüchwort: je m'en soucie comme Jean de Vert, zuweilen noch heute vernommen wird. Barthold u. A. bezweifeln, daß Werth niemals Schulunterricht empfangen haben soll und schließen aus Form und Inhalt seiner Berichte sowie aus Aeußerungen des Kunstsinnes auf höhere Ausbildung. Jedenfalls empfing er guten Religionsunterricht und hatte Gelegenheit genug, in der Schule eines Lebens, welches Menschen verschiedener Völker und Bildungsstufen gar oft wochen- und mondenlang unter Einem Dache oder in Einem Gezelte zusammenwürfelte,

auch hinsichtlich seiner Kenntnisse ohne große Mühe nachzuholen, was eine mangelhafte Erziehung an ihm versäumte und was das Vorrücken in den Dienstgraden nothwendig machte. Als Gefangener gab er der berühmten Frau des Hugo Grotius Beweise scharfer Einsicht in die politische Weltlage seiner Zeit, indem er derselben prophezeite, daß der Krieg noch 8—10 Jahre währen, das Bündniß der Schweden und Franzosen keinen Bestand haben, Schweden sich der Ruhe erfreuen, Frankreich dagegen von innern und äußern Unfällen erschüttert werden werde. Unstreitig bot ihm die Gefangenschaft Gelegenheit und Mittel genug zur Ausbildung und es widerspräche seiner rastlos thätigen Natur ebenso wie seiner Lage, wenn er sich nicht um Bücher und Kunstschätze bekümmert hätte. — Sein größter Kummer jedoch blieb seine Gefangenschaft selbst, zumal Politik und Eitelkeit einen Auswechslungsversuch nach dem andern vergeblich machten, bis endlich 1642 die dringliche Verwendung des Kaisers bewirkte, daß er zu Dinglingen bei Lahr am 24. März gegen Gustav Horn ausgewechselt wurde. Er fand, daß die wunderbar zähe Widerstandskraft Oestreichs und Bayerns noch nicht gebrochen sei, aber der Krieg war vollends zum Raubkrieg ausgeartet, der Soldat und noch mehr der Merodebruder Herr der Zeit, das Land eine Wüstenei, das Elend gränzenlos. Die Monarchen machten ihn zum Generallieutenant des Reichsheeres, doch ein selbstständiges Heer konnten und mochten sie ihm nicht geben und so eilte er über Cöln, wo das Landvolk ihn fußfällig um Rettung anflehte, an den Niederrhein, brachte neues Leben in das Lager bei Zons, wo er die meisten Reiter ohne Pferde gefunden und trug trotz der durch seinen Sturz vom Pferde veranlaßten Schlappe bei Liedberg, welche der Mercure françois mit französischer Prahlerei ausposaunte, das Meiste bei, daß Guébriant sich am Niederrhein nicht mehr zu halten vermochte und im Vertrauen auf die Siege der Schweden ins Hildesheimische zog. Von der Wegnahme der Eroberungen des von der Landgräfin von Hessenkassel geschulmeisterten Guébriant wurde Werth mit Wahl durch die Niederlage bei Breitenfeld abgerufen. Der große Taktiker Mercy ließ Guébriant am 31. Januar 1643 durch Werth ein Quartier zwischen Hoppach und Schorndorf aufschlagen, was nicht ganz gelang und wobei Werth seinen jüngern Bruder Stephan verlor. Der Franzose redete viel von errungenen „avantages," aber Mazarin sagt darüber: „nous espérons de voir être suivis de succès plus remarquable" und am 26. Juli zwang Werth jenen, Sturm und Belagerung Rottweils aufzugeben und ins Kinzigthal zu fliehen, trieb ihn über den Rhein und lagerte selbst bei Weißenburg. Als Guébriant durch Ranzau verstärkt wieder vordrang, vernichtete Werth's waghalsiger Schüler Spork ihm in Geislingen 3 Regimenter. Am 8. November begann Rottweils abermalige Belagerung, am 17. wurde der französische Feldherr schwer verwundet und während er am 24. in der am 17. übergebenen Stadt sterbend jammerte: „Ah, ma pauvre armée, on la défait! mes bottes!... mes armes!... mon cheval!... tout est perdu, si je n'y suis! —" wurde Tuttlingen zum Roßbach und zur Katzbach des 30jährigen Krieges. Seit Tilly's Tagen war kein ähnlicher Sieg erfochten worden und obwohl Churfürst Max Werth erst am 30. November nur belobte und zur „Continuation" aufforderte, gebührt ihm doch der Hauptantheil an der Vernichtung der französischen Armee, weil er es war, welcher den Ueberfall mit gewohnter Meisterschaft leitete und ausführte und die Hauptarbeit mit seinen Reitern vollbrachte, bevor Mercy mit dem Fußvolke heranrückte. Er hatte längst eine Oberfeldherrnstelle erwartet, und getäuschte Erwartung mag beigetragen haben, daß der tapfere Comte de Courval sich während des Winters hielt und seinen Trümmerhaufen erst am 20. Mai 1644 übergab. Im März finden wir ihn in Cöln, wo er Gift bekommen haben will, und, wieder hergestellt, den berüchtigten Grafen Merode — übrigens bei einem Anlasse, der ein düsteres Licht auf die Sitten jener Zeit wirft und in Werth den Soldaten nicht aber den Christen wieder erkennen läßt — im Zweikampfe

niederhieb und bald befreit wieder zur Armee ging. Klaren Blickes durchschaute er Wiederholds falsches Spiel und rieth, dem Herzog von Würtemberg zu Leibe zu gehen, bat aber um Geheimhaltung seines Rathes „da die großen Herren Herren, er aber ein armer Soldat sei." Vor Freiburg i. B. maß er sich mit Rosen in unaufhörlichen Reitergefechten, bis Turenne wich und die Stadt nach 11 Stürmen übergeben wurde; zeichnete sich in den mörderischen Schlachten aus, welche das verstärkte französische Entsatzheer wegen Enghiens menschenverachtendem und ruhmdürstigem Leichtsinn im August 1644 vergeblich schlug, da die Befolgung von Erlachs Rath ohne große Opfer wohl zu besserm Ziele geführt haben würde. Das encore mille! und die gemeinen Scherze der französischen Feldherrn über 7000 Franzosenleichen zeigen, welche Ansichten von der „canaille" schon damals unter denen gang und gäbe waren, welche dem Throne des „allerchristlichsten" Königs am nächsten standen. Weniger die Lebendigen durch Waffen als die Todten durch ihren Geruch bestimmten Mercy am 10. August seinen Rückzug anzutreten und über St. Peter rettete er das Heer nach Villingen, während Werth ihm den Rücken frei hielt. So glänzend das Jahr für Oestreich begonnen, so trübe sollte es schließen, weil Ereignisse dasselbe zur Zersplitterung seiner Macht zwangen, während die Bayern für sich zu schwach waren, um zu hindern, daß Guébriants heißgehegte Plane nach dessen Tod erfüllt wurden. Bevor noch Enghien mit der Einnahme Philippsburgs seine rheinischen Eroberungen eröffnete, erhielt Werth Vorwürfe, weil er eine auf Mercys Commando unternommene „Cavalcade" ausführte, ohne trotz der besten Gelegenheit einen Gefangenen zu machen: „er möge berichten, wie das zugegangen, damit man ihn entschuldige und nicht sage, er sei derjenige alte von Werth nicht mehr, der er hievor gewesen." Werth schob die Schuld auf Mercy, der ihm das nöthige Fußvolk verweigert habe und zeigte sich als der Alte durch die Einnahme von Mannheim, bei der von Bensheim, wie durch Vertreibung der Hessen aus Höchst und die blutige Säuberung der Bergstraße. Um dem schwer bedrängten Kaiser beizuspringen sammelte er auf eigene Faust einige 1000 „Freireiter" die nur ihm dienten und gehorchten, der tapfere Herzog Ulrich von Würtemberg selbst trat unter sie, der Kaiser, der auf Werth Alles baute, befahl zu schlagen und zu siegen, wie er gerathen, doch die Schlacht bei Jankau am 6. März 1645 wurde ein schwerer Schlag für Oestreich und zumeist dadurch herbeigeführt, daß 3 Generale: Götz, Hatzfeld und Werth commandirten. Der erste verlor Leben und Leute, der zweite die Freiheit und viele Leute; Werth, ein großer Verehrer der hl. Jungfrau, welche ihm im Traume erschienen sein und Sieg verheißen haben soll, siegte wirklich, aber die Plünderungssucht seiner Reiter, welche sofort über das Gepäck der schwedischen Generale herfielen und selbst L. Torstenssons Gemahlin in Gewalt bekamen, brachte das feindliche Fußvolk zur Umkehr und die Losung „kein Quartier" wurde jetzt ihr eigenes Verderben. Werth wurde zweimal gefangen und jedesmal befreit; er wich zum zweitenmal von einem Schlachtfelde, aber nur um dahin zurückzukehren. Doch seine auf dem Tabor gesammelten Haufen hielten Flucht für das Beste und er mußte dieselben in die Oberpfalz zurückführen. Torstensson aber drang mit seinen Teutschen in die kaiserlichen Erblande ein und stand am 9. April unfern Wien zum großen Jubel der Protestanten, welche den „theuern Durstensohn" nicht genug besingen konnten; doch gen Ende des Jahres war Oestreich wiederum frei, besonders durch das Verdienst eines höchst ausgezeichneten Mannes, nämlich des Cornelius Strauch, Abtes des Cistercienserklosters Lilienfeld im Lande ob der Ens, eines Landsmannes und Freundes unseres Werth. Dieser schlug mit dem großen Mercy am 5. Mai bei Herbsthausen den aus ziemlich unauffindbaren Gründen hochgepriesenen Turenne in schimpfliche Flucht, indem derselbe binnen einer Stunde sein ganzes Heer, seine ganze Artillerie und das eigene Gepäck verlor und einsam wochenlang umherirrte.

Aber wie nach der Schlacht bei Tuttlingen half die Landgräfin von Hessen „die hessische Liesel" den Todfeinden ihres Vaterlandes, wenn nicht aus Liebe zum „einfältigen, lautern Evangelium" so doch aus gemeinem Eigennutz, wieder auf die Beine. Am 3. August opferte bei Allerheim unsern Donauwörth Enghien als Vindex Franciae seiner Ehrsucht die Blüthe des französischen Adels, die besten Obersten und fast das ganze Fußvolk, so daß in Paris die bissige Montpensier beim Gange in das Te Deum richtig sagte: „il eut mieux valu faire un de profundis pour les morts! —" allein die Kaiserlichen wurden durch Grammonts Gefangennahme, 70 eroberte Fahnen und 3 Kanonen für Mercys Verlust um so weniger entschädiget, weil die Hessen unter Gais den spät und ermüdet von allzuhitziger Verfolgung zurückkehrenden Werth zurückdrängten. Bei Allerheim krönte Werth nach Bartholds Ausdruck „Meister der Schlacht, seine Ehre als tapferer Soldat, verlor aber den Ruhm eines umsichtigen besonnenen Feldherrn." Bayern vergalt am gefangenen Grammont Werth's ehrenvolle Behandlung in Paris und that noch mehr, indem es den rasch Ausgewechselten als Unterhändler mit dem französischen Hofe benützte, während neben dem Mangel höherer tactischer Ausbildung und der vielfach verletzten Eitelkeit der bayerischen Kriegsräthe Werth's unerschütterliche Treue gegen Kaiser und Reich einen Grund abgab, weßhalb man nicht ihm die längst gehoffte Oberfeldherrnstelle übertrug, sondern dem ausgewechselten Geleen. Werth war vom Ehrgeiz seines Standes nicht frei und fühlte die Zurücksetzung tief, allein er gab in der furchtbar entarteten Zeit als Christ ein erhebendes Beispiel von Selbstverläugnung, indem er seine Pflicht unter Geleen getreulich erfüllte, die Franzosen über den Rhein jagte und während der ereignißarmen Feldzüge von 1646 und 1647 seinen Churfürsten, der lange und schreckliche Jahre hindurch treu wie keiner bei Habsburg gestanden, ebenso eindringlich als freimüthig vor den „langwierigen und betrüglichen Tractaten der Franzosen" warnte und mit politischem Scharfblicke alle Folgen eines solchen voraussagte, wofür seine Briefe z. B. vom 5. und 20. September und 6. October 1646 und sogar noch vom 16. und 22. Februar 1647 sprechen, während die Zurücknahme des Befehls vom 18. Mai 1647 hinsichtlich der Entlassung der überzähligen Officiere von Maxens eigenem Schwanken oder etwas Schlimmerem zeugt. Man mag namentlich mit Rücksicht auf das Benehmen der meisten andern, vor allem der protestantischen Reichsglieder den Ulmervertrag die verzeihlichste aller Früchte, welche die Staatsklugheit seit Luthers Tagen im teutschen Reiche getragen und eine Wohlthat für Bayern, ja sogar das Ergebniß politischer Nothwendigkeit nennen und damit in beiden Fällen das Nützlichkeitsprincip der Revolution als das der Politik bezeichnen — allein jener Vertrag war und bleibt nicht nur vom Standpuncte des höhern sondern auch von dem des positiven Rechtes eine schwere Rechtsverletzung, denn der Churfürst von Bayern war damals noch kein „Souverän," welcher ohne und mittelbar gegen Kaiser und Reich mit fremden Staaten rechtlich sich verbinden durfte. Das Gemüth Werth's mag bei der Kunde des Friedensvertrages von den widersprechendsten Empfindungen bestürmt worden sein, doch von einem „beispiellosen Widerstreit der Pflichten" konnte bei einem Manne schwerlich die Rede sein, der ein Vierteljahrhundert hindurch für Kaiser und Reich sein Blut verspritzte, in der Picardie bewies, daß er nur in der Voraussetzung von Reichstreue Bayern diene, zahlreiche Beweise einer durchaus klaren politischen Weltanschauung gab, seinen dem Kaiser untergeordneten Herrn ohne Rücksicht auf Gnade oder Ungnade vor dem Friedensvertrag mit dem Feinde warnte und nach Abschließung desselben nicht zum erstenmale „von Jesuiten mit Gewissensbissen geängstiget" zu werden brauchte, um zu wissen, was er von Gott und Rechtswegen zu thun habe. Alle Kaiserlichgesinnten waren einig über Bayerns Handlungsweise den Stab zu brechen, Geleen legte entrüstet den Oberbefehl nieder und erklärte sich öffentlich bereit, trotz seinem Ueberdrusse

am Krieg für den Kaiser gegen Bayern zu fechten. Werth, für dessen weiteres Verfahren die damalige Bedrängniß des Kaisers, die unverwüstliche Kampflust in der Nähe des Kriegsschauplatzes und die vielfachen von München ausgegangenen Anfeindungen und Zurücksetzungen mächtige Entschuldigungen abgäben, wenn er solcher wirklich bedürfte, blieb und wartete ab, was sein oberster und nunmehr einziger Herr, der Kaiser, thun würde. Derselbe konnte damals am wenigsten sofort offen gegen einen untreuen Vasallen verfahren, aber sobald seine geheimen Abberufungsschreiben an das bayerische Reichsheer gelangt waren, befand sich der schon durch den Ulmervertrag seiner Pflichten gegen den Churfürsten entbundene Werth im Kriegszustande gegen denselben und seine erste Aufgabe war, dessen Heer dem Kaiser zu erhalten und zuzuführen. Von diesem Gesichtspuncte aus erklären sich einfach und natürlich alle einzelnen Handlungen des grundehrlichen Christen und schlauen Soldaten Werth, insbesondere die Schreiben nach München vom 16., 24., 25. und 28. Mai. Im folgenden Monat wurde die Musterung der 15,000 Bayern bei Regensburg vorgenommen, Max ernannte Werth abermals nicht zum Feldmarschall und gab durch fortgesetztes Zögern, sich gegen das Heer offen und bestimmt über das Verhältniß zu Kaiser und Reich auszusprechen, die an ihm ungewohnte Unsicherheit dessen zu erkennen, der sich nicht in seinem Rechte fühlt. Dem zweideutigen Befehl an Werth „mit auserlesenen Schwadronen jedes Regimentes die Grenzen zu schützen," folgte am 25. Juni rasch der Gegenbefehl, damit bei Franzosen und Schweden „keine Jalousie" erregt würde. Dagegen erregte Werth sofort Maxens ganze „Jalousie," indem er, der den Gegenbefehl entweder nicht erhielt oder Befehle aus dem kaiserlichen Lager denselben vorsetzte, den Obersten Aufbruch und Sammlung in Vilshofen befahl. Das Benehmen des protestantischen v. Holz, welchen Werth mit dem Degen in der Faust zum Unterschreiben der Ordre zwingen mußte, weil derselbe zärtliche Sorgen wegen „Vernichtung der lutherischen Partei" befürchtete, nachdem er jahrelang gegen diese gefochten, insofern man die französischen, schwedischen und zumeist in Teutschland geborene Räuberbanden, welche damals noch den Kaiserlichen gegenüber standen, „lutherische Partei" nennen will, trug wohl bei, daß Werth seinen Hauptfehler beging, indem er nur den eifrig katholischen Spork und 2 andere Officiere ins Geheimniß zog. Am 3. Juli erfuhr der Churfürst Werth's Abzug und handelte gerade wie Einer, der begangenes Unrecht durch Anhäufung von neuem zu verbessern und den Gewinnst davon zu sichern strebt. Er ließ augenblicklich Werth und die andern „Rädelsführer" für meineidig, ehrlos und vogelfrei im ganzen Lande feierlich erklären, setzte 10,000 Thaler auf den Kopf seines ältesten Feldherrn, ließ dessen Güter einziehen und verbrennen, warf dessen schuldlose Diener in den Kerker und wußte seine Befehle mit Blitzesschnelle nunmehr an die marschirenden Regimenter zu bringen. Werth trat der Wuth des nunmehr offenen Feindes mit gleicher Wuth entgegen und seine Reiter lieferten einen gräulichen Commentar zu dem uralten: „quidquid delirant reges, plectuntur Achivi" — aber auf dem Marsche von Vilshofen nach Berlasreuth bei Passau zeigten sie, wie wetterwendisch und leicht bestimmbar die Menge immer und überall ist, und wie sehr das Bewußtsein der Reichseinheit selbst bei deren berufenen Vertheidigern verschwunden sei. Dem durch Maxens Verhaltungsmaßregeln, durch verletzte und gewinnsüchtige Officiere hervorgerufenen Aufstande mühsam entfliehend, sprengte Werth ohne Heer ins kaiserliche Feldlager. Ferdinand III. aber verläugnete die seinem Hause eigene Großmuth gegen treue und unglückliche Diener nicht; er hob die bayerische Achterklärung augenblicklich auf, stellte Werth dem Heere feierlich als General der Reiterei vor, schenkte ihm die Herrschaft Benaudeck oder Benatek in Böhmen, rechtfertigte dessen Betragen und erließ ein öffentliches Abberufungsschreiben an alle Officiere und Gemeine des bayerischen Heeres, welches Max in der Urkunde des Ulmervertrages selbst eine „Reichsarmada"

genannt. Wer die kaiserlichen Schreiben liest, muß bekennen, daß Werth nur deßhalb einer Rechtfertigung bedurfte, weil die mit der Reformation begonnene Verschiebung und Zerstörung aller Rechtsverhältnisse bereits bis zum Erlöschen alles Rechtsbewußtseins in Angelegenheiten des Reiches gediehen war, was am niederschlagendsten zu Münster und Osnabrück klar wurde. Unter Holzapfels (Melanders) Oberbefehl, dessen Uebertritt zu den Kaiserlichen keine Verzeihung bei denen findet, welche im 30jährigen Kriege statt eines Raubkrieges noch immer einen Religionskrieg sehen wollen, bewährte Werth seinen alten Heldenmuth beim Sturm auf das schwedische Lager bei Eger am 27. Juli, wo ein Sechspfünder sein Gesicht streifte, schlug nach dem Abzuge der kaiserlichen Kriegsräthe mit Montecuculi den Schweden bei Triebel ein gewaltiges Quartier auf, ohne mit dem Fußvolk die Schanzen erstürmen zu können und machte Ueberfälle mit wechselndem Erfolg, bis der durch Erfüllung seiner Prophezeiungen gewitzigte Churfürst Max am 17. September 1647 ein neues Bündniß schloß. Der Zorn des erstern war noch nicht verraucht und der Kaiser mußte ihn aus Staatsklugheit fallen lassen. Wahrscheinlich hielt sich Werth meist in Lilienfeld bei Cornelius Strauch, dem in Staats- und Kriegsangelegenheiten wohlerfahrnen Abte auf; gewiß ist, daß er sich, nachdem die Gräfin Spaur schon längere Zeit gestorben, ohne ihn beim Kriegsgetümmel der ruhelosen schrecklichen Zeit häufig gesehen zu haben, am 25. Juli 1648 wiederum mit Susanna, der jungen Tochter des Freiherrn von Kuffstein, Landeshauptmannes ob der Enz, vermählte. Churfürst Max hatte noch im Spätjahr 1647 geschrieben, so lange ein Tropfen Blut in seinen Adern sei, werde er an Werth Rache suchen, allein die Noth seiner Lande zwang ihn, mildere Gesinnungen anzunehmen und im August 1648 sammelte jener in Vilshofen 6000 Mann Hilfsvölker, welche er gegen Wrangel nach Böhmen führte und eilte mit seinem alten Waffengefährten Enkevort zum letzten Feldzug des 30jährigen Krieges. Nachdem er in Böhmen mit abwechselndem Glücke gegen die Schweden gefochten, welche seine Kunst des Quartieraufschlagens allmählig auch verstanden, war er der Erste, der beim Marsch nach München über die Isar setzte, und bei Dachau veranlaßte am 6. October Wrangels Jagdlust das letzte bedeutende Gefecht des Krieges. Nur einem geängstigten Hirsch verdankten die feindlichen Feldherrn, deren Gefangennahme den Krieg wahrscheinlich ins Unbestimmte verlängert haben würde, ihr Entrinnen. Werth zeichnete sich sehr aus, aber Max sah es nicht gern, daß die letzten Lorbeeren ihm zu Theil wurden und beschuldigte ihn sogar, er habe durch absichtliches Säumen Wrangel entrinnen lassen. Diesen nöthigte Piccolomini durch keine Schlacht, sondern durch Hunger zum Abzug, welchen er durch den Brand von 20 Ortschaften beleuchtete. Am 13. October aber machte Werth den letzten Angriff auf die Schweden bei Obernhausen, wo eine Stückkugel aus der befreundeten Feste ihm den Hut vom Kopfe warf, am 14. einigte er sich mit dem Hauptheer zu Augsburg, nahm gleich den übrigen Feldherrn des siegesgewissen Reichsheeres die Friedensnachricht gleichmüthig auf, während Wrangel und ähnliche Mordbrenner darob wütheten und zog sich in die Stille des Landlebens zurück, müde des Krieges, der seine besten Kräfte verzehrt, nicht aber den bessern Menschen und Christen in ihm, und müde der großen Welt, deren Gefahren, Schmerzen und Nichtigkeiten er genugsam kennen gelernt. Seitdem 1650 sein Freund Cornel. Strauch gestorben, lebte Werth meist zu Benatek und gleichsam als ob er nicht für den Frieden geboren, raffte ihn schon am 16. Sept. 1652 ein hitziges Fieber hinweg, ohne daß er einen Erben seines Namens und Ruhmes hinterließ. — Vgl. Geschichte des großen teutschen Krieges u. s. f. von F. W. Barthold, Stuttgart 1842, wo Thl. II. S. 645—652 fast alle Quellen verzeichnet sind; Gustav Adolph u. s. Z. von Gfrörer, 3. Aufl. 1852 (wichtig für Kenntniß der ganzen damaligen Zeit); Iselins Lexicon u. A. m. [Z.]

Wertheimer Bibel. Die teutsche Bibelübersetzung Luthers hat gleich von Anfang an selbst bei seinen Anhängern keinen ungetheilten Beifall gefunden, und man hat derselben theils durch Verbesserungen nachzuhelfen, theils neue bessere Uebersetzungen ihr gegenüberzustellen gesucht. Letzteres geschah namentlich seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts. Die neuen Uebersetzer befolgten jedoch gewöhnlich unrichtige Grundsätze und bewegten sich auf Extremen, indem die einen im Streben nach Genauigkeit und Wörtlichkeit undeutlich und unteutsch, die andern im Streben nach richtiger und zierlicher teutscher Ausdrucksweise ungenau und unrichtig übersetzten. Zu ersteren gehört namentlich C. E. Triller und J. H. Reiz, deren Uebersetzungen im J. 1703 erschienen, besonders aber Joh. Jac. Junckherrott, in dessen Uebersetzung (Offenbach 1732) z. B. die johanneische Apocalypse den Titel hat: „Abhindeckung Johannis da von der Gedecktwerdung da abhin," und der Römerbrief mit den Worten beginnt: Paulus ein Knecht leibeigen Jesu Christi ein gerufener da abhin geschickter insbesonder ein seyender beschieden worden in Ankündigung des Wohl des Gottes in dem angekündet werden da abhin." Eine solche Uebersetzung war wohl geeignet, ein anderes Extrem hervorzurufen; und wirklich erschien bald nach derselben auf der andern Seite die sog. Wertheimer Bibel, die wegen ihrer Eigenthümlichkeiten und des großen Aufsehens, das sie erregte, hier eine kurze Besprechung verdient. Sie hat den Titel: „Die göttlichen Schriften vor den Zeiten des Messie Jesus. Der erste Theil worinnen die Gesetze der Jisraelen enthalten sind nach einer freien Uebersetzung welche durch und durch mit Anmerkungen erläutert und bestätiget wird Wertheim Gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker 1735." Der ungenannte Verfasser spricht sich in der Vorrede ausführlich über seine Absicht und sein Verfahren aus. Er wollte sich möglichst klar in reiner teutscher Sprache ausdrücken und band sich daher nicht an die Worte des Originals, löste bildliche Redeweisen in eigentliche auf, fügte erklärende Erweiterungen bei, ließ Wiederholungen weg, jedoch nur in Fällen, wo aus ihnen „ein Eckel bei dem Leser entstanden wäre" (Vorr.), und suchte namentlich den Gesetzen des Wohllautes Rechnung zu tragen. Den Text zerlegte er auf eine eigene Weise in Abschnitte, die von den üblichen Capiteln verschieden und nach seiner Meinung dem Inhalte besser angemessen sind. Endlich in Betreff der Eigennamen befolgte er die Regel, sie so zu schreiben, „wie man sie in der Grundsprache zu unseren Zeiten ausspricht," und schrieb z. B. Adham, Chavve, Kaiin, Hebhel, Scheth ꝛc. Jisraelen (st. Israeliten), Mizrer (st. Aegyptier) ꝛc. — Aus dem Bemerkten erhellt schon, daß die Uebersetzung wirklich, wie der Titel sagt, eine freie ist, und wenn man im Voraus erwartet, daß diese Freiheit, die nach Absicht des Verfassers der Genauigkeit und Richtigkeit keinen Eintrag thun soll, doch zuweilen auch in eine willkürliche Behandlung des Originals ausarten werde, so wird diese Erwartung gleich vom Anfange an nicht bloß bestätigt, sondern weit übertroffen. Genes. 1, 2. z. B. wird übersetzt: „Was insonderheit die Erde betrift, so war dieselbe anfänglich ganz öde: sie war mit einem finstern Nebel umgeben und rings herum mit Wasser umflossen, über welchem heftige Winde zu wehen anfiengen." So wird hier der Geist Gottes (רוּחַ אֱלֹהִים) einfach in einen heftigen Wind aufgelöst. Genes. 3, 15. wird übersetzt: „Und künftighin soll zwischen dir und der Frau und euer beider Nachkommen eine beständige Feindschaft sein: dergestalt, daß die Menschen den Schlangen auf den Kopf treten, und diese hingegen jene in den Fuß stechen werden." Damit wird jeder Anlaß und selbst die Möglichkeit zu einer Beziehung des sog. Protevangeliums auf den Messias abgeschnitten. Ebenso wird Genes. 49, 10. die messianische Beziehung wegerklärt durch die Uebersetzung: „Es wird den Nachkommen Jehudhas niemals an Erben fehlen, welche das Regiment führen, und ihrer Nation Gesetze geben werden: bis auf die Zeit, da ein großer Monarch aufstehen wird, welchem sich verschiedene Nationen werden

unterwerfen müssen.“ Ebenso wird die Stelle vom Stern aus Jacob (Num. 24, 17) ihres messianischen Gehaltes beraubt durch die Uebersetzung: „Ich sehe einen iisraelischen König auf dem Thron: ich will sagen, es wird ein Monarch unter dieser Nation aufstehen, welcher die Häupter der Moabhen niederhauen und eine große Anzahl von dieser Nation erlegen wird.“ Willkürlichkeiten von geringerer Bedeutung sind gar häufig, wie z. B. Genes. 6, 3.: „Da gedachte Gott bei sich: ich kann die Menschen nicht mehr in der Zucht halten (לֹא יָדוֹן רוּחִי בָאָדָם), denn sie sind wie das tumme Vieh;“ oder Genes. 19, 13.: „Jetzo ließ dieser göttliche Gesandte (וַיהוָה הִמְטִיר) ein entsetzliches Wetter über Sedhom und Amora kommen, welches alles anzündete;“ oder Exod. 31, 3.: „Dieser hat einen fürtreflichen Verstand (וָאֲמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים): er besitzet große Geschicklichkeit, hat gute Erfindungen :c.“ Außerdem wird durch die erklärende und umschreibende Uebersetzungsweise die Schönheit und Kraft des Originals oft völlig verwischt und verflüchtigt, wie z. B. gleich im Anfang des Segens Jacobs Genes. 49, 3. 4.: „Reubhen, mein ältester Sohn! dich habe ich in meinen besten Jahren gezeuget, und du bist die erste Frucht meines Ehestandes. Auf solche Art hast du einen wichtigen Vorzug vor deinen Brüdern erhalten: du bist hierdurch der Würde eines Regenten fähig worden, und könntest der mächtigste unter deiner Nation seyn. Allein, du hast dich dieser Vorzüge verlustig gemacht, und solst derselben hiemit beraubet seyn: weil du mein Ehebette bestiegen hast. Nachdem du dieses gethan, und mein Ehebette beflecket hast: so sind diese Vorzüge verschwunden.“ Man wird demnach das Urtheil schwerlich zu streng nennen dürfen, welches G. W. Meyer über den Verfasser der Wertheimischen Bibel ausspricht: „Er hat in dieser freien Uebersetzung das zum Grunde liegende Original gänzlich unkenntlich gemacht; das ehrwürdige Gewand des grauen Alterthums durch seine Bemühung, jede Spur der alten Sprache zu vertilgen, demselben gänzlich ausgezogen; die kraftvolle Kürze und Stärke des Originals durch seine gedehnte und weitschweifige Umschreibung gänzlich geschwächt; und den alten ehrwürdigen Schriftsteller durchaus modernisirt; der Paradoxien, die in einzelnen Arten des Ausdrucks, welche unser Verfasser beliebte, unverkennbar sind, nicht zu gedenken“ (Geschichte der Schrifterklärung, IV. 384). Es läßt sich denken, daß eine solche Uebersetzung bei den gläubigen Protestanten jener Zeit großen Anstoß erregen und vielen Widerspruch hervorrufen mußte. Sie war kaum veröffentlicht, als gegen sie die Schrift erschien: „Der philosophische Religions-Spötter, in dem ersten Theile des wertheimischen Bibel-Werks verkappet, aber aus dringender Liebe zu Jesu Christo und der reinen mosaischen Lehre von demselben freimüthig entlarvet und in seiner natürlichen Gestalt dargestellet von Dr. Joachim Langen, S. Theol. Prof. Ord. zu Halle,“ von welcher nach drei Monaten schon eine neue Auflage nöthig wurde, obwohl die erste 1500 Exemplare stark gewesen. Lange warf dem Verfasser der Uebersetzung vor, daß er es unternehme, „den Grund der ganzen christlichen Religion, nemlich die Hauptlehre derselben von Christo und dem Geheimnisse der hl. Dreieinigkeit aus den Büchern Mosis auszumustern, und über einen Haufen zu werfen.“ Gegen diese Anschuldigungen, die Lange weitläufig zu begründen suchte, vertheidigte sich der Verfasser der Uebersetzung in der Schrift: „Die fest gegründete Wahrheit der Vernunft und Religion in dem ersten Theile des wertheimischen Bibelwerks; gegen Herrn Joachim Langens, der Gottesgelehrsamkeit Doctor und Professor zu Halle, letzthin unter dem lästerhaften Titel, der philosophische Religionsspötter, herausgegebene Schmähschrift: vertheidiget durch den Verfasser von der freien Uebersetzung der göttlichen Schriften. Wertheim: gedruckt durch Johann Georg Nehr, Hof- und Canzley-Buchdrucker, 1735.“ Er warf seinem Gegner vor, daß er nur tadle und lästere, aber seine Behauptungen nicht beweise, daß er sich als einen der heftigsten

Verfolger gegen ihn zeige, gleich denjenigen, „die uns unschuldiger Weise auf Leib und Leben anklagen," daß es ihm an Verstand fehle, die Sache zu beurtheilen, die er aus Voreingenommenheit verwerfe 2c. Der Graf von Hohenlohe-Langenburg, als Vormund der Grafen von Wertheim, verlangte von der theol. Facultät zu Altdorf ein Gutachten über die Uebersetzung, welches dahin lautete, „daß die Uebersetzung viele Abweichungen von der Grundsprache und naturalistische, pelagianische und andere Irrthümer enthalte, und die Fortsetzung ohne Nachtheil der Kirche nicht erlaubt werden könne" (Hirsching, hist. lit. Handbuch, XI. 1. 296). Begreiflich wurden die genannten Schriften auch in gelehrten Zeitschriften besprochen, die nicht immer gegen, sondern auch für den Uebersetzer Partei nahmen, und riefen auch Aeußerungen und Schriften anderer Art hervor, die sich eben so verhielten und zum Theil den Uebersetzer selbst wieder zu neuen Rechtfertigungen veranlaßten, so daß in Kurzem eine kleine Literatur über die Wertheimische Bibel entstand. Ein schwerer Streich erfolgte aber gegen das Bibelwerk, als der „Hochlöbl. Königlich-Pohlnisch- und Chur-Sächs. Kirchen-Rath in Dresden bewogen worden, selbiges, weil es mit vielen groben Irrthümern und erschröcklichen Greueln angefüllet, und allen 3 Religionen im Römischen Reich höchst anstößlich und ärgerlich sein muß, bey 100 Rthlr. Straffe ernstlich zu verbiethen." Der Uebersetzer suchte zwar auch gegen die in diesem Verbote ihm gemachten Vorwürfe sich zu vertheidigen; aber ohne besonderen Erfolg. Lange ging sogar noch weiter und forderte den Reichsfiscal zur Anklage gegen die Uebersetzung auf, und der Reichshofrath befahl am 15. Juni 1737, dieselbe im römischen Reiche zu confisciren und den Verfasser gefänglich einzuziehen. Der Name des Uebersetzers wurde jetzt bekannt. Es ist Johann Lorenz Schmidt aus dem Dorfe Zelle im Gebiete der Reichsstadt Schweinfurt. Zu Jena und nachher zu Halle hatte er Philosophie (bes. die Wolfische) und Theologie studirt, und im J. 1725 zu Wertheim die Hofmeisterstelle bei der jungen gräflichen Familie erhalten. Hier beschäftigte er sich in den Nebenstunden anfangs mit Mathematik und Philosophie, wandte sich aber nachher zur Theologie und besonders zum Bibelstudium und unternahm dann die eben besprochene Bibelübersetzung. Als er den ersten Theil fertig hatte, bot er ihn „der gräflichen Kammer zu Wertheim zum Verlage an, welche ihn auch mit Bewilligung der Vormundschaft der jungen Grafen übernahm," daher der Name Wertheimer oder Wertheimische Bibel. Aus der vorerwähnten Haft, während welcher der Inquisitionsproceß gegen ihn geführt werden sollte, entkam jedoch Schmidt, man weiß nicht auf welche Weise, und so unterblieb der Proceß. Er ging zunächst nach Holland und dann nach Hamburg, wo er unter dem Namen Schröter als Corrector sich durchbrachte, auch Tyndals Beweis, daß das Christenthum so alt sei als die Welt, mit Jac. Försters Widerlegung, aus dem Englischen ins Teutsche übersetzte, Frankf. und Leipz. 1741. Später übersetzte er auch Spinoza's Sittenlehre, widerlegt von Wolf, aus dem Lateinischen, Frankf. und Leipz. 1744, und Cantemirs Geschichte des osmanischen Reiches, Hamb. 1745. Endlich wurde er Pagenhofmeister zu Wolfenbüttel, wo er im J. 1749 plötzlich starb. Der Verdacht, daß er auch der Verfasser der Wolfenbüttler Fragmente sei, hat sich als ungegründet erwiesen (s. d. A. Fragmente, Wolfenbüttler). Vgl. Sammlung derjenigen Schriften, welche bei Gelegenheit des wertheimischen Bibelwerks für oder gegen dasselbe zum Vorschein gekommen sind, mit Anmerkungen und neuen Stücken aus Handschriften vermehrt herausgegeben, Frankf. u. Leipz. 1738 (die Sammlung enthält 34 Schriften, Herausgeber ist Schmidt selbst). Joh. Rud. Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, Bd. II. Abth. 1. S. 336. Fried. Carl Gottlob Hirsching, historisch-literarisches Handbuch berühmter und denkwürdiger Personen, welche in dem 18. Jahrhundert gelebt haben; Bd. XI. Abth. 1. S. 294 ff. [Welte.]

Wesel, Johann von (Jo. de Vesalia oder einfach Vesalia), so genannt von seinem Geburtsorte Wesel (wahrscheinlich Ober-Wesel bei St. Goar am Rheine). Einer jener mittelalterlichen Irrlehrer, die man als die Vorläufer der Reformation bezeichnet. Mit seinem Familiennamen hieß er Ruchrath oder Richrath, führte aber gewöhnlich nur den Namen von seinem Vaterorte. Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt, fällt aber jedenfalls in die ersten Decennien des 15. Jahrhunderts. Wahrscheinlich um 1440 bezog er die Universität Erfurt, wo er sich der Theologie widmete. Wann er Priester geworden, ist uns nicht bekannt, daß er es geworden, ist gewiß. Die Universität Erfurt scheint er von der Zeit an, da er sie als Schüler besuchte, nicht mehr verlassen zu haben. Um 1450 kennen wir ihn bereits als „berufenen Lehrer der hl. Schrift", 1456 wurde er Doctor der Theologie, 1458 bekleidete er sogar unter Graf Johann von Henneberg (dem Rector honor.) das Vice-Rectorat an der Hochschule. Sein Ansehen scheint damals nicht unbedeutend gewesen zu sein, denn Wimpheling, sein Zeitgenosse, nennt ihn eine Zierde Erfurts, und Luther, der bekanntlich auch ein Zögling dieser Universität war, sagt von ihm: Johannes Wesalia hat zu Erfurt die hohe Schule mit seinen Büchern regiert, aus welchen ich daselbst auch bin Magister geworden — ein Zeugniß das wir in Anbetracht der bekannten Sprachweise Luthers wohl dahin zu verstehen haben, daß Wesalia's Schriften auch später noch zu Erfurt in Ansehen gestanden und — vielleicht nicht einmal von Allen — als Leitfaden gebraucht wurden (Luthers Werke, Ausg. v. Walch, XVI. 2743). So berichtet auch Falkenstein (Historie von Erffurth. Erfurt 1739. S. 315), daß „Wesels Lectiones und Quaestiones über die Sententias Lombardi hernach (nämlich nach 1458) bei dieser Universität in ein sonderbares Ansehen gekommen." Wohl kam dem Ansehen dieser Schriften auch die Eigenschaft ihres Verfassers als eines Zöglings und Lehrers der neu aufblühenden Hochschule sehr zu Statten. Denn unter die Namhafteren des Mittelalters gehören sie gewiß nicht, sonst wäre uns gewiß mehr darüber aufbewahrt. Gewiß ist aber, daß ihr Verfasser den kirchlichen Boden schon bald verlassen. Denn zur Zeit des Jubeljahres — ohne Zweifel 1450, wo Nic. Cusanus im Auftrage Papst Nicolaus V. den Jubelablaß in Teutschland verkündigte — schrieb Wesel seine Schrift über den Ablaß, die im Grunde betrachtet, eine förmliche Verwerfung desselben enthält (sie ist aufgenommen in Walchii monimenta medii aevi, Vol. II. fasc. 1. p. 111 seq.). Weder aus dem Schatz der Verdienste noch aus dem Amte der Schlüssel — so argumentirte Wesel — kann der Ablaß abgeleitet und begründet werden. Aus diesem nicht, weil die hl. Schrift beider Testamente — die Wesel schon hier nicht undeutlich als alleinige Glaubensquelle annimmt — davon gar nichts weiß, aus jenem Schatz der Verdienste nicht, weil ja kein Mensch wissen kann, ob Gott den Ersatz annehme, der ihm aus dem Gnadenschatz dargeboten wird, um die verdienten Strafen zu tilgen. Außerdem weiß ja auch der Papst nicht, wie groß unsere verdiente Strafe bei Gott: wie kann er einen Ersatz dafür bestimmen! was dann die Verdienste der Heiligen betrifft, so heißt es ja in der Schrift: ihre Werke folgen ihnen nach. Sobald die Heiligen aufhören zu wirken, so haben ihre Werke kein Dasein mehr für sich, es ist also keineswegs zu beweisen, daß der Schatz ihrer Verdienste hier auf Erden zurückgelassen sei. Haben die Seligen überhaupt während ihres Lebens Etwas für Andere gethan, so geschah es nur nach dem göttlichen Willen, der Jedem zutheilt, was ihm gutdünkt. Daß auch ein Mensch davon zutheilen dürfe, wenn er wolle, das könnte nur dann behauptet werden, wenn Gott mit diesem Menschen (Papst rc.) eine Uebereinkunft getroffen. Davon steht aber in der hl. Schrift Nichts. Es scheint demnach, daß die Ablässe ein frommer Betrug seien — Betrug, weil sie die Gläubigen zu dem Wahne verleiten, sie würden dadurch von allen Strafen des Jenseits befreit, ein frommer, weil sie doch zu manchen guten Werken Anlaß geben. Beruft man sich

hingegen auf die Unfehlbarkeit der Kirche, so läugnet Wesel diese — sofern sie im katholischen Sinne genommen wird — geradezu. Die allgemeine Kirche, worin auch die Bösen sich befinden, ist durchaus nicht unfehlbar. Dieses Privilegium kommt nur der Kirche Christi zu, welche in der allgemeinen (natürlich unsichtbar) enthalten ist (cap. 54). Vielleicht war es gerade diese Schrift, welche, wie berichtet wird, den damals wegen seiner Gelehrsamkeit berühmten Erfurter Karthäuser Johann Hagen (Jo. de Indagine) bewog, gegen Wesel zu schreiben. Nachdem Wesel etwa 15 u. m. Jahre in Erfurt als Lehrer gewirkt, wurde er vielleicht um 1460 Prediger in Mainz — eine Beförderung, welche bei der nahen Verbindung von Erfurt und Mainz im 15. Jahrhundert nicht selten vorkam. — Eine Pest soll Weseln bald von diesem Posten vertrieben haben. Er ging nach Worms und nahm dort eine Anstellung als Prediger an. In dieser Stellung hatte er ebenso gut Gelegenheit, wie zu Erfurt, seine unkirchlichen, zum Theil häretischen Grundsätze auszubreiten, und er versäumte es keineswegs. Wie offen er hier die orthodoxe Lehre angriff, davon geben uns die hauptsächlich aus seinen Predigten gezogenen „Paradoxen des Doctors Johann von Wesel" (in: Orthuini Gratii fascicul. rerum expetendar. ed. II. tom. I. 325, und bei d'Argentré: Collectio judicior. etc. Paris 1728. I. 2. p. 291) Zeugniß. Auch aus den Acten des späteren Inquisitionsprocesses geht das zur Genüge hervor. Nur die hl. Schrift, behauptete er, ist Richtschnur unsers Glaubens. Nur was sie gebietet, ist uns geboten. Was nur von den Prälaten vorgeschrieben, verbindet unter keiner Sünde. Papst und Bischöfe können zu unserm Heile nichts Wesentliches thun. Wäre auch nie ein Papst gewesen, dennoch wären Alle beseligt, die es wirklich sind. Wen Gott retten will, der wird gerettet, auch wenn Papst und Priester ihn verdammen würden, wen Gott verdammen will, der wird verdammt, und wenn alle Priester ihn selig sprächen. Gott hat von Ewigkeit her alle Erwählten in's Buch des Lebens eingetragen: wer in dieses nicht eingetragen ist, der wird es nie; der es ist, der wird nie ausgetilgt. Aus dem Glaubensbekenntniß soll das Wort „katholisch" wegfallen, denn die katholische Kirche d. i. die Gesammtheit aller Getauften ist nicht heilig, besteht vielmehr dem größeren Theil nach aus Verworfenen. Der Leib Christi könnte im Abendmahl zugegen sein, wenn auch die Substanz des Brodes bliebe. Es ist aus der hl. Schrift nicht darzuthun, daß der hl. Geist vom Vater und Sohn zugleich ausgehe, und Wesel muß somit seinem Grundsatz von der alleinigen Authorität der Schrift gemäß hierin dem Dogma der griechisch-schismatischen Kirche sich zuneigen. Christus hat weder die Fasten, noch Feste, noch bestimmte Gebete vorgeschrieben, außer dem Vater-Unser. Petrus consecrirte das Abendmahl blos mit dem Gebete des Herrn. Jetzt aber hat man die Messe durch ihre Verlängerung zu etwas recht Beschwerlichem in der Christenheit gemacht. Auch höchst frivole Aeußerungen werden Weseln zur Last gelegt. So z. B. habe er gesagt: das geweihte Oel ist nicht besser als dasjenige, das ihr zu Hause in euren Kuchen esset. Wenn der hl. Petrus das Fasten eingesetzt, so hätte er's wohl gethan, um seine Fische besser zu verkaufen. Du magst am Charfreitag einen guten Kapaunen essen (Paradoxa l. c.). Ich verachte den Papst, Kirche und Concilia (Flacius, catalog. testium veritat. lit. XIX. tom. II. p. 885 edit. Lugd.). Auch schriftlich hat Wesel während seines Aufenthalts in Worms seine Grundsätze ausgesprochen in der um diese Zeit verfaßten Schrift: de auctoritate, officio et potestate Pastorum eccl. (in Walch monim. m. a. II. 2. p. 115 seq.). Er erklärt es hier für eine Anmaßung der Prälaten, wenn sie einen Christen, der von dem ewigen und wahren Gesetze des göttlichen Geistes, des Glaubens und der Liebe regiert wird, noch mit neuen Geboten beladen. Als ob der Gerechtigkeit des Gerechten Etwas fehle, das erst durch Beobachtung menschlicher Gesetze zu erlangen wäre! Wer hat denn Gesetze vorzuschreiben außer dem, der Alles wirkt? Ist es etwa der Papst, der hier mit

dem Geiste Gottes um die Herrschaft streiten kann? Das sei ferne (l. c. p. 152). Wenn du gläubig bist, hast du mit dem Papste Nichts zu thun als Mensch, nichts von ihm zu hoffen: was dem Papst und Prälaten gegeben sein mag, hast du selbst, soweit es Gaben zur Seligkeit betrifft. Was von menschlichen Gesetzen Heilförderndes kommen könnte gewährt dir leichter und vollständiger Gott selbst (153). Der Papst, obwohl er Papst ist, und wenn man will ein Halbgott, unterliegt der Zurechtweisung des geringsten Christen, der richtiger denkt als er. Wer uns mit Gottes Wort belehrt, der ist unser Papst, Bischof, Hirte und Herr (149). Natürlich mußten solche Aeußerungen das Einschreiten der geistlichen Gewalt herausfordern. Wesel wurde im Februar 1579 vor ein Inquisitionsgericht in Mainz gestellt, zu welchem der Erzbischof von Mainz, Diether von Isenburg, Heidelberger und Cölner Doctoren berufen hatte, den Angeklagten zu überweisen (s. d. Acten bei d'Argentré, I. 2. p. 291—98 und in Ullmann's Ref. vor d. Reform. I. 383). Er wurde für schuldig erkannt und widerrief auf das freundliche Andringen der von dem Erzbischof zu ihm gesandten Commissäre. Niemanden, der die Acten liest, kann es entgehen, mit wie großer Rücksicht gegen ihn verfahren wurde, und wie eifrig bemüht Richter und Erzbischof waren, ihm ein gutes Loos zu bereiten. Ich unterwerfe mich — erklärte Wesel in seinem Widerruf — der hl. Mutter Kirche und den Belehrungen der Doctoren und bitte um Gnade. Er wurde zu lebenslänglicher Haft im Augustiner Kloster zu Mainz verurtheilt. Nach 2 Jahren starb er daselbst 1481. Vgl. Trithem., Chronicon Sponheim. Opp. histor. ed. Freher, II. 391. Serrarii Rerum Mogunt. lib. V. Mogunt. 1604. p. 144. 145. 877. Ullmann, Reformatoren vor der Reformat. Hamburg 1841. I. 240 ff. [Kerker.]

Wesley, s. Methodisten.

Wessel, Johann, ein Theologe aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, den man dem Kreise jener Männer zutheilt, die man als die Vorläufer der Reformatoren des 16. Jahrhunderts zu bezeichnen sich gewöhnt hat. Man hat ihm protestantischerseits allezeit eine große Wichtigkeit beigelegt. Hat schon Luther einen Theil seiner Werke herausgegeben und gesagt, wenn er den Wessel früher gelesen, so könnten sich seine Feinde bedünken lassen, er habe Alles von Wesseln genommen, „so sehr stimmen ihrer beider Ansichten überein", so liebt man es jetzt, seine Theologie als die reinste Blüthe der reformatorischen, d. h. protestantischen Richtung in der Theologie jener Zeit darzustellen. Ob man dabei immer mit redlicher Absicht und mit Wahrhaftigkeit, oder, milder gesagt, mitunter vielleicht in Vorurtheilen befangen zu Werke geht? Man weiß ja, wie gewaltig die Vorurtheile drängen, besonders dort, wo man sich in einem Systeme festzusetzen und dasselbe consequent auszubauen bemüht ist. In jedem Falle ist es eine bis auf diesen Tag nicht genügend aufgehellte Thatsache, warum denn die unter Luthers Augen a. 1521 gesammelten und gedruckten Schriften Wessels (Farrago rerum theologicarum) eine so schneidende und so überaus giftige und ganz andere Sprache tragen, als die bei weitem zahlreicheren und wichtigeren in der Gesammtausgabe (ed. Lydii) bekunden, welche ruhig, edel und würdevoll gehalten sind und oft zu großer Innigkeit sich vertiefen. Zum zweiten ist es eine Thatsache, daß man mit jedem auch noch so geringfügigen Umstande aus Wessels Leben ungemein oft bis zur Lächerlichkeit wichtig thut, was den Unbefangenen zu der Annahme hinzuführen gar sehr geeignet ist, es geschehe das deßwegen, weil im Leben und Streben Wessels selbst keine so große Wichtigkeit und Bedeutung liege, und man eben um jeden Preis den Kampf der Reformatoren um ein Jahrhundert zurückdatiren und am Ende die reformatorische Thätigkeit des 16. Jahrhunderts als das Resultat von Bestrebungen nicht bloß des vorausgegangenen sondern auch noch früherer Jahrhunderte erscheinen lassen wolle. Oder ist es nicht eine zu weit getriebene und lächerliche Tendenz, wenn z. B. Ullmann

und Muurling es höchlich bedauern, daß die Jugendexcerpte Wessels, die er bei seiner Lectüre machte, verloren gegangen seien, oder daß z. B. Hardenberg, einer seiner früheren Biographen, jede Disputation Wessels, von der uns nicht einmal der Inhalt bekannt ist, als ein wichtiges Zeitereigniß hinstellt? Und wenn Muurling das Abhandenkommen genannter Excerpte dem fanatischen Hasse der Mönche zur Last zu legen geneigt ist, sollte solcher Tendenz nicht etwas zu Grunde liegen? Freilich wenn man jeden vorreformatorischen Theologen, der auch nur entfernt gegen einzelne Erscheinungen in der Kirche Opposition zu machen scheint, sogleich auch für einen Vorläufer der Reformation erklärt, so finden sich in Wessel schon Anhaltspuncte zu solcher Auffassungsweise seiner Stellung. Aber wenn der eigentliche Mittelpunct und die Spitze des reformatorischen Zeitalters die Lehre von der Rechtfertigung bildet, so kann Wessel nur dann zum Vorläufer der Reformation erklärt werden, wenn man entweder die katholische Rechtfertigungslehre nicht versteht, und in sonderbarer Begriffsverwirrung die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung für eine That der Reformatoren hält, oder wenn man bei Darstellung der Wesselschen Rechtfertigungstheorie bei einzelnen Aussprüchen Wessels stehen bleibt und jene negligirt, die mit der katholischen Lehre vollständig übereinstimmen. — Sollen wir aber der von protestantischer Seite beliebten Auffassung Wessels gegenüber diesen Mann charakterisiren, so erklären wir ihn für einen Mann des Widerspruchs, wie er denn auch sich selbst den Magister contradictionum nannte. Er liebte es eigene Wege zu gehen; indem er dem Zweifel Zugang verstattete, wich er von der Lehre der Väter in nicht unwichtigen Puncten ab, hatte aber so tiefen positiven Fond und vermochte es, anstößigen Erscheinungen gegenüber in die höheren Regionen der religiösen Anschauung sich emporzuheben und der bloß negativen Kritik sich zu entschlagen, daß er immer noch Anhaltspuncte genug besaß, die ihn an die Kirche ketteten und ihn vor dem Abfalle bewahrten. Auf der andern Seite aber, da er dem Zweifel die Einwirkung nicht verwehrte, kam er auf der abschüssigen Bahn so weit, daß er in rationalistische Anschauungen sich verlor und am Ende seines Lebens sogar zu dem Geständnisse sich genöthigt sah, daß er an der Wahrheit der christlichen Religion fast verzweifeln möchte. Es sind häretische Momente in Wessels Theologie, das ist gar kein Zweifel, aber jene sind es nicht, die den Cardinalpunct der reformatorischen Lehren bilden. — Johann Wessel wurde zu Gröningen geboren, wahrscheinlich i. J. 1419 oder 1420 (nach Andern 1400). Von dem Orte, woher seine Eltern stammten, hatte er den Namen Gansfort erhalten, den er überall neben seinem Familiennamen führte, J. Wesselius Gansfortius. Da ihm seine Eltern frühe starben, kam er in die Obhut einer vornehmen Matrone Oda oder Ottilia Clautes, die ihn später zur weiteren Ausbildung nach Zwoll sandte in die damals so berühmte Schule der Brüder des gemeinschaftlichen Lebens. Er sollte sich dort in der Schule der Brüder mit Erlernung des Lateinischen, mit dem Lesen der hl. Schrift und der Kirchenväter beschäftigen. In der Anstalt selbst wurde im Sinne des ursprünglichen Stifters Gerhard Groote vorzugsweise der fromme Geist und das christliche Leben gepflegt und in Wissenschaft und Leben Alles dem Einen Nothwendigen untergeordnet und darauf bezogen. Man spricht Viel von dem Einflusse, den die Anstalt und besonders einige ausgezeichnete Mitglieder derselben auf die „reformatorische" Richtung des Jünglings gehabt haben sollen. Aber alle Nachrichten sprechen eher für das Gegentheil und zeigen, daß seinem mehr kritisch-verständigen Geiste das Leben der Brüder und der ganze Geist des Institutes nicht zugesagt habe. Insbesondere wird er in Verbindung mit Thomas von Kempis gebracht und zwischen beiden wird eine sonderbare Wechselwirkung statuirt, so daß Thomas nicht nur im liberalen Sinne auf Wessel eingewirkt hätte, sondern hingegen wieder von diesem bestimmt worden wäre, in seiner Nachfolge Christi, an der er gerade arbeitete, einige Stellen abzuändern und das auszu-

merzen, was einem mönchisch abergläubischen Sinne gehuldigt hätte. Es zeigt sich übrigens deutlich, wie beide Kinder eines so ganz verschiedenen Geistes waren. Wessel ging damals mit dem Gedanken um, ins Kloster zu gehen, aber bald däuchte ihm doch, daß bei den Brüdern zu viel Abergläubisches sich finde. Als Thomas ihn einst zu besonderer Verehrung der hl. Mutter Gottes ermunterte, erwiderte Wessel: „Vater, warum führst du mich nicht lieber zu Christo, der doch alle Mühseligen und Beladenen so freundlich zu sich ruft?" Ein anderes Mal als Thomas ihn zu recht eifrigem Fasten aufforderte, sagte Wessel: „Gebe Gott, daß ich beständig nüchtern lebe und faste von Sünden und Missethaten." Diese damals schon sich zeigende spiritualistische Richtung brachte ihn in entschiedene Opposition zu dem in Zwoll herrschenden Geiste, und früher, als er es vielleicht Anfangs beabsichtigt hatte, verließ er die Anstalt der Brüder und ging nach Cöln. Von seinen Studien auf der Universität wird Rühmliches berichtet, doch findet sich nirgends die Nachricht, daß er graduirt worden sei, im Gegentheil bekundet er an vielen Stellen eine große Bitterkeit gegen das cölnische Doctorat. Wir bitten darauf Acht zu haben, daß er geringschätzig davon redete, wie ein Jeder mit Leichtigkeit Cölner Magister werden könne, wenn er nur Albertus Magnus und Thomas von Aquin studirt habe, er habe in Cöln von Nichts als von diesen Zweien gehört. Vielleicht haben mißliebige Erfahrungen bei den Doctoren in Cöln, vielleicht auch eine geistlose Behandlung der Scholastik an dieser Universität ihm die ersten Anfänge zu seiner spätern feindseligen Stellung gegen die Scholastik dargeboten. In den Klöstern Cöln's und dessen Umgebung musterte er fleißig die Bibliotheken und stieß dabei auf Rupert von Deutz, den berühmten Exegeten aus dem 13. Jahrhundert. Dessen mystisch-allegorische Auslegung zog ihn sehr an, und es scheint fast, daß Wessel seine Exegese ganz der des Rupert nachgebildet habe. In jedem Falle hat Rupert einen nachhaltigen Einfluß auf die Geistesrichtung Wessels gehabt. Und wenn wir bedenken, daß Rupert (wenigstens in der ersten Zeit) die Abendmahlslehre in einem eigenthümlichen, häretischen Sinne auffaßte, so liegt die Vermuthung nahe, daß Ruperts Einfluß bei ihm wenigstens die Schärfe der kirchlichen Auffassung der Eucharistie verflüchtigt habe. Rupert hatte nämlich behauptet, es bleibe auch nach der Consecration die Substanz des Brodes und Weines, denn es sei nicht die Art des hl. Geistes, irgend eine Substanz zu zerstören. War nun hiemit einer bloß figürlichen Auffassung Thür und Thor geöffnet, so lag die figürlich-spiritualistische Auffassung Wesseln sehr nahe. Von Cöln begab er sich nach Löwen, nachdem er einen Ruf an die Heidelberger Universität ausgeschlagen hatte, und in Löwen bereitete er sich (besonders durch häufige Disputationen) auf eine Wirksamkeit in Paris vor, wo er bei dem mit Heftigkeit neu ausgebrochenen Kampfe zwischen den Realisten und Nominalisten als ein „neuer und absonderlicher (singularis) Kämpfer" wie er selbst sagt (Wesselii opp. 871. 877) und als magister contradictionum glänzen wollte. Da nun auf der Pariser Hochschule die theologische Wissenschaft bereits im Sinken war, so mußte es ganz natürlich geschehen, daß Wessel nach diesen Pariser Kämpfen sich nach einer freieren Behandlung der Theologie sehnte und sich strenger an die hl. Schrift anschloß, wie dieß viele Theologen seiner Zeit, Nicolaus Cusanus, Thomas a Kempis u. A. thaten. Er spricht sich gegen die äußerliche Methode, mit der damals die Wissenschaften gerne betrieben wurden, aus und verlangte, daß mehr die practischen Seiten hervorgehoben werden, und auch das Gemüth Anregung und Nahrung erhalte. Doch war er in seinen Urtheilen über die Scholastik niemals so maßlos wie z. B. Goch und Wesel und neben Occam, dem er als Nominalisten, der er sein ganzes Leben lang auch blieb, besonders zugethan war, und ihn Doctor famosissimus und venerabilis inceptor titulirte, nennt er den hl. Thomas den heiligen Lehrer und hielt sich ganz an diesen bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und der Creatur. Nicht

ohne Einfluß war für ihn sein Umgang mit Männern, welche den humanistischen Studien enthusiastisch zugethan waren, und die er fleißig aufsuchte. Um 1470 reiste er nach Italien und als er nach Teutschland zurückgekehrt war, lehrte er zu Heidelberg eine Zeit lang in der Artisten-Facultät, denn die theologische hatte ihm die venia legendi nicht ertheilt, und von da kehrte er in sein Vaterland zurück, um seine höheren Lebensjahre ganz in dem ruhigen, stillen Wirken eines Gelehrten zuzubringen. Er wohnte meist in Klöstern, von deren einem, dem Augustiner-Kloster zu Adwest, er gesteht, daß er daselbst viele Muster eines wahren, reinen Mönchthums getroffen habe, ein Zeichen, daß er gegen das Mönchthum denn doch nicht in Opposition stand. In dieser Zeit fällt wohl die Abfassung seiner zahlreichen Schriften. Aber auch mit den Freunden stand er in lebhaftem, meist literarischem Verkehr. Unter diesen nennen wir außer Agricola besonders den Dr. Höck in Müldrick, weil die freie Richtung dieser beiden Charaktere auch auf Wessel ein Licht fallen läßt. Aus seinem Briefwechsel mit letzterem führen wir Folgendes an, da es einen tiefen Blick in den Charakter Wessels gestattet. Wessel bekennt dem Freunde unter Anderem, daß er sich selbst zuweilen der Sonderbarkeit verdächtig erscheine; klagt sich selbst an wegen seines vielleicht allzu unüberlegten, lauten Redens und bittet den Freund ihm seine evangelischen Rathschläge und Zurechtweisungen zukommen zu lassen. Er getröstet sich der Hoffnung, Höck werde in dem wichtigen Puncte über den Ablaß mit ihm übereinstimmen. Sein wissenschaftlicher Eigensinn drückt ihn also selbst, und dieser muß groß gewesen sein, da Höck in seinem Antwortschreiben sagen konnte, es gefalle ihm nicht, „daß du dich hartnäckig zeigst und in allen deinen Aussprüchen nach einer gewissen Singularität strebest, so daß die Meisten glauben, du würdest ganz mit Recht Meister des Widerspruches genannt. Und zweifle nicht, sehr Vielen gibt auch die Sonderbarkeit eines so gelehrten Mannes Anstoß.“ Haben wir nun Eingangs das Charakteristische Wessels in diese Liebe zur Singularität gesetzt, so gibt dieser Brief den vollwichtigen Beweis dazu und bestätigt, daß aus dieser Singularitätensucht die eigenthümliche Stellung Wessels zur Kirche folgte. Denn Dr. Höck fährt so fort: „Ich muß offen bekennen, daß ich gerade auf der entgegengesetzten Seite stehe, da ich nie, es sei denn in den wichtigsten Gründen, von den Fußstapfen der Väter abzuweichen, und lieber zu vertheidigen, als anzugreifen pflege.“ Wessel aber, will er sagen, liebt das Gegentheil und geht, die Fußstapfen der Väter verlassend, eigene Wege, widerspricht und greift an. Hiemit ist die eine Seite seines Charakters bloßgelegt und seine Abweichung von der Kirchenlehre findet in ihr die Erklärung. Daß er nun nicht entschieden brach, daran hinderte ihn, wie wir bereits gesagt haben, seine tiefere Natur, und, was wir hier beisetzen, vielleicht auch eine gewisse Schwäche des Charakters. Als er nämlich von dem Inquisitionsprocesse Wesels hörte, da war er selber ängstlich und befürchtete, nachdem der Scheiterhaufen dieses „Gotteszeugen“, den die vergrößernde Fama bereits hatte angezündet werden lassen, erloschen wäre, würde die Reihe an ihn kommen. In seiner Herzensangst schrieb er einem Rechtsfreunde, dem Magister van Veen, Decan an der Kirche zu Utrecht, und zeigt hiebei gar keinen durchsichtigen Charakter, indem er den Wesel nicht wegen seines Abfalls von der Rechtgläubigkeit, sondern wegen der Unvorsichtigkeit tadelte, mit der er solche Dinge zum Aergerniß gläubiger Gemüther vor das große Publicum gebracht habe. Uebrigens scheint er gegen das Ende seines Lebens von innern Kämpfen nicht frei gewesen zu sein. Er starb den 4. October 1489. — Gehen wir nun zu den theologischen Lehrmeinungen Wessels über, so wird es für seine rechte Würdigung eine fruchtbare Betrachtung sein, wenn wir uns vor Allem die wissenschaftlichen Richtungen seines Zeitalters in die Erinnerung zurückrufen. Auf der einen Seite finden wir die alte scholastische Tradition und Wissenschaft, würdig repräsentirt in Gabriel Biel zu Tübingen, ihr tritt auf der andern Seite

die humanistische Richtung entgegen, die in Laurentius Valla repräsentirt, alles speculativen Denkens unmächtig und in schönen Phrasen sich ergehend meist verflachend wirken mußte. Mitten inne zwischen diesen beiden principiellen Gegnern stehen die besonnenen Männer der kirchlichen Reform, ein Clemangis, Gerson, Nicolaus Cusanus u. A. Diese bestrebten sich was an guten Elementen in der Scholastik und Mystik war, in kirchlichem Sinne anzubauen und zu pflegen. Wenn sie auch die alten Wege verließen und neue Bahnen einzuschlagen sich bemühten, so waren sie doch mit der lebendigen Tradition der kirchlichen Theologie verknüpft, und wenn sie auch in der Form, sogar materiell auch in einzelnen Puncten abwichen, so blieben sie doch in der kirchlichen Wissenschaft und Betrachtungsweise festgewurzelt, denn sie standen in engem Anschluß an die positiven Grundlagen der Kirche und der kirchlichen Lehre. Waren Clemangis und Gerson große Eiferer wider die Ausartung und den Mißbrauch der kirchlichen Gewalt in einzelnen Trägern desselben, so stießen sie doch nicht an gegen die Hierarchie selbst; und drängte Thomas a Kempis immer und überall mit großem Nachdruck auf Verinnerlichung, so verdammte er deßungeachtet jene falsche Innerlichkeit, welche der Kirche, ihrer Zucht und Vermittlung sich entziehen will. Bei Wessel dagegen sind diese positiven Elemente viel weniger stark und rein aufgenommen, sie treten allzusehr in den Hintergrund; die subjectiven dagegen sind viel zu sehr losgebunden und walten überall mit allzugroßer Macht vor, so daß Wessel nicht der Mann ist, die Bestimmtheit die kirchliche Lehre unverletzt festzuhalten und rein wiederzugeben. Dieser Standpunct führt ihn consequenterweise zum Spiritualismus, und wenn Wessel diesen nicht in seiner reinsten Gestalt ausgeprägt hat, so ist nur eine glückliche Inconsequenz daran Schuld. An zwei Beispielen zeigt sich dieses Vorwalten der subjectiven Willkühr dem dogmatisch gegebenen Stoffe gegenüber besonders deutlich mit seinen verderblichen Consequenzen. Indem nämlich Wessel die Commemoratio an den verschiedensten Orten so stark betont, daß man wohl nicht fehlgreifen wird, wenn hier das eigentliche destructive Princip seines Systems (wenn man je von einem Systeme bei ihm reden darf) gefunden werden will; verflüchtigt er nicht bloß die kirchliche Lehre von der Eucharistie, sondern folgerecht auch die Kirche selbst und hebt diese in ihrer Wesenheit auf. An der Commemoratio hat der Mensch Alles, was ihm sonst nur die Kirche bietet und erschwingt sich über alle Bedürfnisse, welche die Vermittlung der Kirche nöthig machen. Durch sie werden gerades Weges auch da, wo alle Bedingungen zum Empfange der hl. Sacramente vorhanden sind, diese selbst ersetzt. Es ist nun der wirkliche Empfang der Eucharistie zwar gut, aber der geistliche d. h. die Commemoratio ist ebenso gut. Wer sich das Leiden des Herrn recht lebendig vorstellt, kann seinen hl. Leib ebenso wirklich empfangen wie der, welcher ihn sacramentaliter empfängt. Hiemit ist nicht nur das Sacrament aufgehoben, sondern es ist die Kirche selbst als die Anstalt, in welcher die hl. Sacramente hinterlegt sind, niedergerissen und der Einzelne ist an die Stelle der Kirche gesetzt. In diesem Puncte liegt das häretische Element Wessels, und wo er dieses Princip zur Geltung kommen läßt, da verflüchtigt sich die kirchliche Lehre in falschen Spiritualismus, so bei der Lehre von der Schlüsselgewalt, vom Ablaß, von der Stellung der Gläubigen den kirchlichen Obern gegenüber u. s. w. Hiemit ist nun freilich die Lehre Wessels nicht erschöpfend dargethan, aber wir müssen uns genügen lassen, das Princip, woraus die einzelnen Lehren fließen, aufgedeckt zu haben. Sollte eine umgängliche Darstellung seiner einzelnen Lehren gegeben werden, so müßten wir das ganze Buch, das Ullmann über ihn geschrieben hat, Schritt für Schritt widerlegen. So viel wird aber aus unserer Darstellung erhellen, daß Wessel wohl von häretischen Elementen nicht frei ist, daß er aber nur uneigentlich ein Vorläufer der Reformatoren genannt werden kann, und daß er richtiger dem Kreise der falschen unkirchlichen Mystiker zuzu-

theilen sein wird. — Literatur: Ullmann, J. Wessel, ein Vorgänger Luthers. 1834. Umgearbeitet in seinen Reformatoren vor der Reformation, II. Bd. vgl. Bonner Zeitschrift, Hft. 14. Muurling, orat. de Wesselii Gansfortii principiis atq. virtutib. Amst. 1840. Hardenberg, vita Wesselii vor den Opp. Wesselii ed. Lydii. [Holzwarth.]

Wessobrunn, bayerisches Benedictinerstift. Die alten Namen, unter denen dieses oberbayerische Benedictinerstift vorkommt, sind Wezzinbrunnen, Wessofontium, monasterium Wesbrunense etc. Wenn die Stiftung dieses Klosters einerseits auf die drei Brüder Landfried, Waldram und Eliland (s. d. A. Tegernsee), andrerseits aber auf den Herzog Tassilo II. (Mon. Boic. VII, p. 337, Urkunde von 760) geschrieben wird, so läßt sich dieß so mit einander vereinigen, daß Tassilo dasselbe erneuert und mit Schankungen bereichert habe. Als ersten Abt dieses Klosters nennt man den Mönch Ilsung aus Niederaltaich. Die aus dem achten Jahrhundert erhaltenen Notizen von Mönchen dieses Klosters über Geographie, Maße und Gewichte, sowie wichtige Glossen und das sogenannte Wessobrunner-Gebet dienen zum Beweise, daß man in diesem Stifte schon in der ersten Zeit seines Entstehens sich mit Kenntnissen und Wissenschaften beschäftigte. Das Wessobrunner-Gebet, in althochteutscher Sprache abgefaßt, besteht in der ersten Hälfte aus alliterirenden Versen, in der zweiten aus Prosa; der poetische Theil schildert Gottes vorweltliches Dasein, der zweite wendet sich an Gottes Gnade um Glauben und Kraft; es ist im Ganzen ein einfaches aber ergreifendes Gebet und findet sich gedruckt in Mon. Boic. VII, 373, dann oft bei verschiedenen Authoren abgedruckt. Besondere Erwähnung verdient auch die wegen ihrer schönen Handschriften und ihres freundschaftlichen Verhältnisses zu der seligen Herluca (s. d. Art. Paul von Bernried) rühmlich bekannte Diemode, welche zu Wessobrunn ein gottgeweihtes Leben führte (s. v. Hefner: die Nonne Diemud von Wessobrunn, im oberbayr. Arch. I, 355). Uebrigens kann auch das Kloster Wessobrunn wie so viele andere bayerische Klöster, noch andere bedeutende Namen aufweisen, so den kenntnißreichen Abt Benedict in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts, den Chronisten Pozzo im Anfang des 13. Jahrhunderts, den Ulrich Stöckl, Reformator der Literatur zu Wessobrunn († 1443), den gelehrten Archivar und Chronographen Stephan Leopolder († 1532), den Theologen Thomas Ringmayr († 1652), den Geschichtschreiber des Klosters Wessobrunn Cölestin Leutner u. a. m. [Schrödl.]

Westenrieder, Lorenz, zu München geboren am 1. August 1748, wurde bei den Jesuiten gebildet und 1773 zum Priester geweiht und als Professor der Poesie in Landshut und das Jahr darauf 1775 in München angestellt. In diesem Jahre erschien sein „Inbegriff der Religion", worüber er in Freysing hart angelassen und verhaftet, aber durch des Churfürsten Befehl wieder in Freiheit gesetzt wurde. Als Geschichtsforscher, Pädagog und Bildner der teutschen Sprache hat Westenrieder Großes geleistet. Practischen Sinn verband er mit Popularität. Im J. 1776 wurde Westenrieder Büchercensurrath, 1777 Mitglied der Academie der Wissenschaften zu München, 1786 geistlicher Rath, 1813 wurde er in den Adelstand erhoben. Er starb in München am 15. März 1829. Im Jahre 1848 wurde in München das Andenken an seinen hundertjährigen Geburtstag feierlich begangen. Westenrieder entfaltete eine staunenswerthe Thätigkeit, besonders auf dem historischen Gebiete, trotz dem Umstande, daß er mehrere Jahrzehnte bis zu seinem Tode die qualvollen Schmerzen des Trismus (Backenschmerz) zu ertragen hatte. Dem Auftrage, Schulschriften zu verfassen, entsprach er mit gutem Tacte. Er schrieb eine allgemeine Erdbeschreibung für die Gymnasialschulen, 1775, in 3 Bänden, dieselbe für die Realschulen 1776. Nächstdem sind zu nennen seine (gesammelten) Reden und Abhandlungen. Auch ein Lustspiel und ein Drama (Mark Aurel) schrieb er. — Einleitung in die schönen Wissenschaften, 1777. —

Bayerische Beiträge zur schönen und nützlichen Literatur, 1779. — Leben des guten Jünglings Engelhof, 2 Bde. 1782. — Der Traum in drei Nächten, 1782. Im nämlichen Jahre: Beschreibung der Haupt- und Residenzstadt München. — Jahrbuch der Menschengeschichte in Bayern (Fortsetzung der bayerischen Beiträge). — Geschichte von Bayern für die Jugend und das Volk, 1785. — Der bayerische historische Kalender von 1787, wovon 1815 der zwanzigste Jahrgang erschien. — Abriß der teutschen Geschichte 1798, 2. Auflg. 1801. Außerdem erschienen von ihm Aufsätze in den zu Mannheim erschienenen pfalzbayr. Beiträgen zur Gelehrsamkeit und seine Reden für die Academie der Wissenschaften, in 2 Thln. von 1769—1777, und 1778—1800. Endlich besitzen wir noch von ihm: Glossarium germanico-latinum vocum obsoletarum primi et medii aevi imprimis bavaricarum, collectum et illustratum. Tom. prior. Monach. 1816. — Briefe über und aus Gastein, München 1817. — Centum theses circa materias gravissimas ex philosophia sanae rationis et experientiae. Monach. 1819. — Gedächtnißreden auf Oefele, Lipowsky, Kohlenbrenner u. s. w. Als Theolog besagt Westenrieder nicht viel; seine Richtung war die sogenannte humane (z. B. anticölibatorische). (S. Gelehrten- und Schriftstellerlexicon von Waitzenegger, 2. Bd. S. 510—516, wo übrigens mehrere irrige Zahlen vorkommen.) [Haas.]

Westgothen, s. Gothen.

Westindien (in kirchlicher Beziehung). Einer der wichtigsten Theile America's auch in kirchlicher Beziehung bildet die Inselwelt, welche, weder zu Nordamerica noch zu Südamerica gehörend, östlich von der Seite des Atlantischen Oceans her vor dem Mexicanischen Meerbusen ausgebreitet liegt. Westindien besteht aus mehreren tausend Inseln von sehr ungleicher Größe, die zusammen etwa 4674 □Meilen und über 4 Millionen Einwohner enthalten. Die große Wichtigkeit dieses Theiles von America in kirchlicher Rücksicht liegt in dem seit mehr als 2 Jahrhunderten begonnenen Kampfe des Katholicismus mit den verschiedenartigen Secten des Protestantismus, der wegen der eigenthümlichen politischen Beziehungen und der Mischung der Volksstämme in der mannigfaltigsten Weise auf das americanische Festland im Süden und Norden einwirkt. Gewissermaßen kann man sagen, in Westindien liege der Schlüssel der religiösen Zukunft America's, so wie sich denn auch in seiner bisherigen Geschichte die Geschichte des ganzen Welttheils im Kleinen abspiegelt. Ehe wir zur Entwicklung dieser Verhältnisse übergehen, geben wir zuerst einen kurzen Ueberblick über die Kirchengeschichte Westindiens. Guanahani oder St. Salvador, eine der Bahamainseln, war der erste Punct von America, den 1492 Columbus entdeckte. Bald darauf wurden auch die Hauptinseln von Westindien, Hispaniola (St. Domingo oder Haiti) und dann Cuba von den Spaniern aufgefunden und in Besitz genommen. Der Geist der katholischen Kirche war es, der dem großen Columbus den Gedanken der Entdeckung einer neuen Welt eingegeben hatte. Ordensmänner der katholischen Kirche waren es gewesen, die den Muth des Mannes nicht sinken ließen, als er von allen Seiten zurückgestoßen und verlacht ein Gespötte der Welt zu werden in Gefahr stand. Für die katholische Kirche wurde darum auch die neu entdeckte Welt in Besitz genommen. Sie sollte von Osten her die Sonne des Glaubens über die äußersten Länder des Westens aufgehen lassen, damit dereinst die Welt des Occidents den neuen Tag zum alten Orient brächte, wohin der Islam und das Schisma der Kirche den Weg gewaltsam versperrt hatte. Die Entdeckung America's stellte in Europa das Uebergewicht der katholischen Kirche im Kampfe mit dem Islam und dem Protestantismus wieder her. Schon bald nach der Rückkehr des Columbus von seiner ersten americanischen Reise wurde eine Mission, bestehend aus Angehörigen verschiedener Orden, ausgerüstet, die zuerst auf Hispaniola das Kreuz aufrichtete, und dann, durch immer neue Schaaren begeisterter Glaubensboten unterstützt, in unglaublich kurzer Zeit fast über alle

Länder des neuen Welttheiles sich verbreitete. In Westindien wurden bald nach einander 4 Bisthümer gegründet. Aber nicht lange Frist wurde hier der katholischen Kirche zu ungestörter Entwicklung vergönnt. Der in der alten Welt entzündete Kampf zwischen der Kirche und dem Protestantismus pflanzte sich in die neue Welt hinüber, und Westindien wurde sein erster Schauplatz. Für die Bekehrung America's oder für die Rettung seiner durch die Berührung mit der Europäischen Civilisation mit dem Untergange bedrohten Urvölker hat der Protestantismus gar nichts gethan; seine Missionsbestrebungen sind von ganz neuem Datum. Vielmehr gingen die protestantischen Mächte (England und Holland) nur auf die Schwächung Spaniens und auf die Zerstörung des von den Katholiken mit glücklichem Erfolge begonnenen Missionswerkes aus. Frankreich hat zu diesen Zwecken vielfach mitgewirkt, und was es für die Bekehrung der Bevölkerungen in seinen Colonien gethan hat, ist bis auf die neueste Zeit herab nicht sehr hoch anzuschlagen. Den schwersten Verlurst erlitten die Spanier dadurch, daß es französischen Flibustiern gelang, sich auf der Insel Haiti oder St. Domingo festzusetzen und sich zu behaupten, bis endlich im Ryswyker Frieden (1697) der nordwestliche Theil der Insel, d. h. die fruchtbarste Hälfte des Landes, förmlich an Frankreich abgetreten wurde. Auch auf den kleinen Antillen setzten sich die Franzosen fest und behaupteten Martinique, Guadaloupe und einige kleinere Inseln. Noch verderblicher für die Spanische Herrschaft war es, daß es auch den Engländern, und später den Holländern, Dänen und Schweden gelang, in Westindien Eroberungen zu machen. Anfangs war es mehr ein Seeräuberkrieg, den einzelne brittische Abentheurer gegen die reichbeladenen spanischen Schiffe führten, Ueberfall kleinerer Inseln, Plünderung unbewachter Städte. Aber das Mutterland wußte derartige Privatunternehmungen einzelner Abentheurer immer trefflich zu benutzen, und in den verschiedenen Friedensschlüssen mit Spanien und Frankreich sich immer den Besitz einiger Westindischen Inseln auszubedingen. Die vorzüglichste Englische Besitzung, Jamaica, wurde 1655 durch den Flibustier Penn erobert, die katholische Religion ward mit Gewalt ausgerottet, die Sclaven zwang man zur Annahme des Protestantismus. Der zweite Hauptpunct der brittischen Besitzungen wurde die kleine Insel Barbadoes, eines der südöstlichsten Eilande der kleinen Antillen. Eine reiche Beute machten die Engländer im spanischen Erbfolgekriege, im siebenjährigen Kriege, und zuletzt im französischen Revolutionskriege, wo sie einen Vorwand benutzten, die große und schöne spanische Insel Trinidad an der Küste von Venezuela zu besetzen. Die Holländer, Schweden und Dänen erwarben bei Gelegenheit nur unbedeutende Gebiete; auf die Entwicklung der innern Geschichte von Westindien haben sie nie einen einiger Maßen bedeutenden Einfluß geübt. Hier kommen also nur 3 Völker, die Spanier, Franzosen und Engländer in Betracht, und es ist für das Begreifen der gegenwärtigen Zustände Westindiens von großer Wichtigkeit, daß die verschiedene Weise der Einwirkung dieser 3 Nationen ins Auge gefaßt werde. Wir unterscheiden in der Geschichte von Westindien eine dreifache Periode. In der ersten Periode wurde die europäische Herrschaft begründet, und die christliche Religion zuerst eingeführt. Die Spanier allein waren ernstlich darauf bedacht, nicht allein die Colonien zu ihrem Nutzen auszubeuten, sondern auch christliche Civilisation und dauernde sociale Zustände in ihnen zu begründen. Konnte die Regierung auch bei der großen Entfernung der Colonien vom Mutterlande nicht allen oft sehr schreienden Uebelständen, namentlich der Mißhandlung der Eingeborenen durch die Colonisten, vorbeugen, so sorgte sie doch für die Begründung der Kirche, für Errichtung von Bisthümern, und förderte das Gedeihen der Missionsanstalten, wodurch sie das Emporkommen einer geistigen Macht unterstützte, die allein im Stande war, die Rettung der americanischen Völker mit Erfolg zu unternehmen. Welch unsterbliches Verdienst die spanische Nation sich um die Erhaltung und

Bekehrung der Völker der neuen Welt erworben hat, ist bereits in dem Artikel „Südamerica" besprochen worden. Wenn in Westindien die Urbevölkerungen viel weniger, als auf dem Festlande erhalten worden sind, so lag die Ursache zum Theile darin, daß dieselben hier viel weniger, als in den ausgedehnten, oft sehr abgelegenen Provinzen des Festlandes vor dem zerstörenden Einfluß der europäischen Civilisation bewahrt werden konnten, weßhalb namentlich die Blattern ganze Bevölkerungen hinwegrafften, zum Theil in den Kriegen, die fast ununterbrochen die westindischen Inseln verwüsteten, und die Kirche zu keiner recht ungestörten Wirksamkeit gelangen ließen. Weder in den spanischen noch in den englischen, französischen oder holländischen Colonien in Westindien, mit Ausnahme von Trinidad, ist noch eine ursprünglich einheimische Bevölkerung übrig, die irgend in Betracht käme. Dagegen sind die Urbewohner durch eine zahlreiche africanische Bevölkerung ersetzt, die heut zu Tage die große Mehrzahl der Bewohner Westindiens ausmacht. Bekannt ist die Fabel, als habe Lascasas, Bischof von Chiapa, den Handel mit Negersclaven veranlaßt. Derselbe war lange vor der Entdeckung America's im Schwunge, und wurde in Aegypten aus den Ländern am obern Nil, und in Marocco aus den Ländern an der Südwestküste von Africa unterhalten. Wahr aber ist, daß Lascasas, der überhaupt von einem Zuge falscher Philanthropie nicht freizusprechen ist, die Einführung von Negersclaven in die americanischen Colonien bevorwortet hat, weil er hoffte, die schwächlichern Eingebornen in dieser Weise leichter erhalten und vor Unterdrückung bewahren zu können. Die damalige Zeit hielt den Sclavenhandel nicht für unerlaubt. Die Spanier aber sind die einzige Nation, die in der Behandlung der Sclaven nicht vergaß, daß dieselben Menschen seien, und die für eine Bekehrung und für eine stufenmäßige Emancipation derselben durch ihre Gesetzgebung Sorge trug. Keine seefahrende europäische Nation hat nach Verhältniß so wenig Sclavenhandel getrieben, als die spanische, weßhalb auch mit Ausnahme von Westindien in den ehemaligen spanischen Colonien die africanische Bevölkerung sehr gering ist. Dagegen haben die vorzugsweise protestantischen Provinzen der freien Staaten von Nordamerica noch heut zu Tage mehr Sclaven als alle spanischen Länder zusammen jemals gehabt haben. Wer getauft war, genoß unter spanischer Herrschaft so viele Vorrechte, daß er dadurch bürgerlich schon halb emancipirt war. Er stand unter dem Schutze der mächtigen Geistlichkeit, die immer die standhafteste Vertreterin der Unterdrückten war. Das Gesetz gestattete dem Sclaven, an gewissen Tagen für sich zu arbeiten, er genoß der Wohlthat der Sonntagsruhe, durfte sich eignes Vermögen erwerben, und konnte, falls er im Stande war, eine gewisse Summe zu bieten, nicht verhindert werden, sich loszukaufen. So bildete sich in den spanischen Colonien allmälig ein Stand von freien, christlichen Negern, deren Zahl von Jahr zu Jahr bedeutender wurde. Diese hatten durch Arbeitsamkeit und gutes Betragen ihre Freiheit verdient, sie hatten eine heilsame Schule durchgemacht, und unterschieden sich jederzeit sehr vortheilhaft von jenen hochmüthigen, zur Auflehnung und Völlerei allezeit geneigten emancipirten Negern, welche protestantische Philanthropie und brittische Staatsklugheit urplötzlich zu freien Bürgern erklärt hatte. Auffallend ist daher auch die große Anhänglichkeit selbst der Sclaven an die spanische Herrschaft. Wir werden einem Beispiel begegnen, wo die Neger nach Eroberung eines Landes durch die Engländer noch 100 Jahre lang für Spanien und für die Rettung ihres katholischen Glaubens die Waffen führten. — Ganz anders aber war die Einwirkung der Franzosen in Westindien. Seitdem sie sich auf Haiti festgesetzt hatten, wurde ihre Macht in diesem Inselreiche sehr bedeutend. Durch die Einführung einer großen Menge von Sclaven wuchs die Bevölkerung so heran, daß man ihnen vor Allem es zuschreiben muß, daß in Westindien die africanische Bevölkerung die vorherrschende geworden ist. In den französischen Colonien fand der Sclave bei Weitem nicht

57*

die milde Behandlung, wie Seitens des spanischen Herrn, und die Gesetze gewährten ihm weniger Schutz. Das Schlimmste aber war, daß die Kirche hier nie zu Ansehn und Macht gelangte, und ungeachtet des rühmlichen Eifers vieler Missionäre nicht mit dem nothwendigen Nachdrucke für die Rechte der Unterdrückten auftreten konnte. Denn die französische Regierung befolgte mit einem verderblichen Eigensinne den Grundsatz, in ihren auswärtigen Colonien keine Bisthümer zu gründen, sondern die geistlichen Angelegenheiten durch sog. apostolische Präfecten verwalten zu lassen. Diese waren natürlich der Unsicherheit ihrer Stellung wegen von den weltlichen Behörden und den reichen Pflanzern mehr oder weniger abhängig, und konnten den Unterdrückten gegen Mißhandlungen aller Art nicht den Schutz gewähren, den der Hülfsbedürftige sonst bei den Vorstehern der Kirche zu finden berechtigt und gewohnt ist. Dazu kam, daß sich bei dieser Einrichtung nie ein einheimischer Clerus bilden konnte, der namentlich auch aus der schwarzen Bevölkerung sich ergänzen, und so die Kirche unter den Africanern recht einheimisch hätte machen können. Frankreich hat dadurch nicht allein der Befestigung seiner Macht und seines Einflusses große Hindernisse in den Weg gelegt, und den endlichen Verlurst seiner meisten Colonien herbeigeführt, sondern auch der katholischen Religion tiefe Wunden geschlagen, die noch gegenwärtig bei Weitem nicht vernarbt sind. — England fand überall, wo es sich in Westindien festsetzte, bereits die Anfänge einer katholischen Cultur vor, die es mit Gewalt zerstörte. Die katholischen Priester wurden vertrieben, die Kirchen in protestantische Tempel verwandelt, die Sclaven aber entweder zur äußerlichen Annahme des Protestantismus gezwungen, oder der vollkommensten Verwilderung überlassen. Daher kommt es, daß bis auf den heutigen Tag ein großer Theil der Neger in den englischen Besitzungen sich zum Heidenthume bekennt. Von keinem Volke ist der Sclavenhandel in Westindien in solcher Ausdehnung betrieben worden, als von den Engländern. Dem John Hawkins, der im Jahre 1562 das erste Schiff mit Sclaven aus Südafrika nach Westindien führte, wurde von der Regierung gestattet, einen halben mit Stricken gebundenen Neger in seinem Wappen zu führen. Die Zahl der Sclaven auf Jamaica stieg bis über 300,000, auf der kleinen Insel Barbadoes auf 80—90,000. Dabei war die Behandlung noch grausamer, wie bei den Franzosen. Nachdem gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts mehrere früher französische Inseln unter den kleinen Antillen in die Gewalt der Engländer gefallen waren, deren größten Theils katholische Bewohner von dieser Zeit an der größten Hilflosigkeit preisgegeben blieben, erwachte in den protestantischen Ländern zuerst der Gedanke, unter den Negern in Westindien Missionen zu begründen. So ließen sich denn zuerst Herrenhuter, dann auch andere Emissäre verschiedener Secten und Religionsgesellschaften, vor allem aber die Methodisten auf Jamaica und den kleinen Antillen nieder, und begannen die heidnischen oder von aller geistlichen Hilfe verlassenen katholischen Neger für den Protestantismus zu gewinnen. Die Hochkirche gründete Bisthümer auf Jamaica, auf Barbadoes und auf Trinidad, und zu guter Letzt überzog ein Schwarm von Agenten der Bibelgesellschaften die Colonien, um überall Proselyten zu machen. Am meisten Eingang bei den Schwarzen fanden die Methodisten. So sehen wir denn die katholische Religion in Westindien bereits am Schlusse der ersten Periode ihrer Entwicklung von allen Seiten von Gefahren bedroht. Noch größere Crisen jedoch sollte die in der letzten Zeit des 18. Jahrhunderts beginnende zweite Periode ihr bereiten. Diese bezeichnet die Zeit, wo mit der völligen Umgestaltung der äußeren politischen Verhältnisse auch in religiöser Beziehung eine Gährung hervortrat, die besonders dadurch gefördert wurde, daß Katholicismus und Protestantismus, die früher mehr äußerlich auf politisch streng gesonderten Gebieten einander bekämpfend sich gegenüberstanden, mit dem Aufhören dieser politischen Sonderung bei immer häufiger werdender socialer Berührung in einen mehr

geistigen Kampf mit einander traten. Die katholische Kirche war hierbei anfangs im entschiedensten Nachtheile, weil sie des früher genossenen politischen Schutzes fast ganz beraubt, dennoch nicht die Vortheile genoß, welche ihre Verfassung und die ungehemmte Ausübung ihrer göttlich begründeten Rechte ihr sonst gewährt. Die enge Verknüpfung der Religion mit der Politik hatte im spanischen Reiche eine Verwebung und innige Verflechtung der kirchlichen und staatlichen Verhältnisse herbeigeführt, die für die Kirche lästig und hemmend zu werden anfing, als jener tief religiöse Geist, den die spanische Nation aus ihren Heldenkämpfen gegen die Mauren geschöpft hatte, durch die erlangte politische Macht und durch die schwindelnde Höhe ihrer Weltstellung allmälig getrübt zu werden begann. Wirklich drückend wurde dieses Verhältniß von der Zeit an, wo die Bourbonen in Spanien regierten, und artete endlich in eine Knechtschaft aus, die zur Unterdrückung der Kirche mißbraucht wurde. Die Verschwörung gegen den Jesuitenorden, der zuletzt gewaltthätig in allen spanischen Ländern diesseits und jenseits der Meere unterdrückt wurde, war ein Werk des jansenistisch-protestantischen Geistes, der sich des Abhängigkeitsverhältnisses der Kirche vom Staate bedienen wollte, um die katholische Religion zu Grunde zu richten. Für die politische Macht Spaniens war dieses System noch verderblicher als selbst für die Kirche. Aranda und seine Gesinnungsgenossen hatten vergessen, daß die Kirche viel mehr, als die Waffen selbst seiner größten Helden, es gewesen war, die für Spanien America erobert, und, was noch viel mehr ist, gegen zahllose mächtige Feinde behauptet hatte. Sobald nun der Staat feindlich gegen die Kirche wurde, lösete sich auch das geheimnißvolle Band, welches bis dahin die Colonien an das Mutterland geknüpft hatte, auf, so daß es jetzt englisch-freimaurerischen Einflüssen gelingen konnte, das rathlos gewordene Volk zu bethören. So ging in dem Zeitraum weniger Jahre für Spanien eine Reihe herrlicher Colonieländer verloren, wie nie ein anderer Staat sie besessen hat. Nur die westindischen Inseln, mit Ausnahme der zunächst an der Küste von Südamerica gelegenen, blieben unter spanischer Herrschaft. Der Insel Trinidad hatten sich die Engländer bemächtigt; Margarita mit den umherliegenden Inseln kam zu dem Freistaate Venezuela. — Für Cuba und Portorico hatte diese Veränderung in materieller Hinsicht zwar sehr glückliche Folgen. Früher bei dem Reichthum der Provinzen des Festlandes so ziemlich vernachlässigt, wurden sie jetzt der Gegenstand einer ganz besonderen Sorgfalt der spanischen Regierung. Die Verwaltung wurde verbessert, der Anbau begünstigt, und bald entwickelte der natürliche Reichthum des Bodens eine solche Blüthe und Fülle des Wohlstandes, daß die englischen Colonien die Concurrenz nicht mehr zu ertragen vermochten, und daß namentlich der frühere fast unglaubliche Wohlstand von Jamaica unwiederbringlich dahinschwand. Aber in kirchlicher Hinsicht wurde nichts gebessert. Der alte Druck dauerte fort, die Frische des katholischen Lebens war gelähmt, ja derselbe kirchenfeindliche Geist, der die Aufhebung des Jesuitenordens durchgesetzt hatte, arbeitete rastlos an der Zerstörung aller übrigen klösterlichen Institute fort, bis endlich die politische Umwälzung in Spanien und die Niederlage der Carlisten ganz Spanien, und mithin auch die Colonien in Westindien, einer ähnlichen kirchlichen Anarchie preiszugeben schien, als worunter Portugal, seit es von englischem Einflusse beherrscht wird, erliegt. In den französischen Colonien sah es in dieser Periode noch viel trauriger aus. Die Insel Haiti hatte sich gegen das Mutterland empört, und zuerst 3 unabhängige Staaten gebildet. In dem spanischen Theile, der wenig bevölkerten südöstlichen Hälfte der Insel, wo die Zahl der Sclaven nur gering war, behaupteten sich die Weißen, und gründeten, da das Mutterland nichts für sie that, eine eigene Republik. Im Westen und Norden bildete sich ein Mulatten- und ein Negerstaat. Beide wurden später zu einer Republik vereinigt, in der die Europäer von allen Staatsämtern und vom Bürgerrechte ausgeschlossen waren.

Auch die spanische Republik war eine Zeitlang dem africanischen Staate unterworfen, so daß ganz Haiti zu Einer Republik vereinigt war. Die katholische Religion wurde zwar als Religion des Staates anerkannt, aber man wollte keine Bischöfe haben, sondern sich mit einem sog. Generalvicar begnügen. Die auf ihre erlangte Selbstständigkeit so eifersüchtige Neger- und Mulattenbevölkerung fürchtete, ein weißer Bischof möchte zu großen Einfluß im Lande erlangen und der Freiheit gefährlich werden. Hätte die französische Regierung früher die Errichtung einiger Bisthümer auf Haiti begünstigt, und hätte sich ein einheimischer Clerus bilden können, so würde die Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten sehr leicht gewesen sein. Unter den obwaltenden Umständen aber thürmten sich die Schwierigkeiten, nachdem einmal eine falsche Bahn eingeschlagen war, bald zu solcher Höhe auf, daß die Ueberwindung derselben und die Vermeidung eines förmlichen Schisma's kaum mehr möglich scheint. Denn die wenigen französischen Priester, welche auf Haiti geblieben sind, geriethen, sich selbst überlassen, bald in Abhängigkeit von der weltlichen Macht, und ergänzten sich nicht durch bischöfliche Weihung, sondern durch Zuzug schlecht berufener Subjecte aus Frankreich. Jansenistische Grundsätze, verbunden häufig mit ärgerlichem Lebenswandel, erhielten unter ihnen die Oberhand, und so wurden gerade die Priester das Haupthinderniß einer Vereinigung mit Rom. Natürlich mußte unter solchen Umständen die Seelsorge völlig darniederliegen, und eine große Verwilderung der Sitten einreißen. Einmal schien die Hoffnung einer Beilegung der Wirren sich zu zeigen, als Boyer die Präsidentschaft über die ganze zu einem Freistaate vereinigte Insel führte. Es war ein Mann von gemäßigten Grundsätzen und der Religion nicht abgeneigt. Da durch die Vereinigung des früher spanischen Theiles der Insel mit dem Neger- und Mulattenstaate auch das schon früher gegründete aber jetzt unbesetzte Erzbisthum S. Domingo zu dem neuen Staate gehörte, so durfte gehofft werden, daß die Regierung sich nicht ferner der Wiederherstellung einer geregelten bischöflichen Jurisdiction widersetzen würde. Daher betraute der Papst Gregor XVI. den Bischof Rosati von St. Louis in Nordamerica mit einer Mission nach Haiti. Im Januar 1842 langte derselbe in der Hauptstadt Port-au-Prince an, und übergab dem Präsidenten Boyer ein eigenhändiges Schreiben des hl. Vaters, das dieser mit großer Zufriedenheit entgegennahm. Es wurde von ihm eine Commission von 5 der angesehensten Männer des Staates eingesetzt, um mit dem Bischofe von St. Louis vereint den Entwurf eines Concordates auszuarbeiten. Ueber die Grundzüge wurde man bald einig. Es sollte ein Bisthum gegründet, und für die kirchlichen Bedürfnisse einer Bevölkerung von fast einer Million Neger und Mulatten hinreichend gesorgt werden. Erfreulicher noch als dieses war die warme Anhänglichkeit an den katholischen Glauben, die sich bei Gelegenheit der Anwesenheit eines Abgeordneten des hl. Vaters unter der ganzen Bevölkerung von Haiti kundgab. Wo der Bischof Rosati sich blicken ließ, gab die Bevölkerung ihre Freude laut zu erkennen; auf den Straßen knieten Hunderte nieder, um den bischöflichen Segen zu empfangen, und bei der Abreise, die nach dreiwochentlichem Aufenthalte unter dem Zuströmen der ehrerbietigen Menge erfolgte, wurden ihm militärische Ehren erwiesen. Man erkennt daraus, daß der katholische Sinn des Volkes, ungeachtet der lange Zeit hindurch herrschenden Zerwürfnisse, noch unangetastet geblieben ist. Rosati reisete mit dem Entwurfe des Concordates nach Europa, um dem hl. Vater selbst über Haiti Bericht abzustatten (vgl. den Brief dieses Prälaten im fünften Hefte der Annalen der Glaubensverbreitung vom Jahre 1842, S. 63—67). Leider wurde durch den Ausbruch einer neuen Revolution die so glücklich eingeleitete Verständigung nochmal in eine ungewisse Ferne hinausgeschoben. Boyer wurde gestürzt und mußte nach Jamaica entfliehen. Die Erbitterung der Mulatten und Neger unter einander, und beider gegen die Weißen stieg aufs Höchste; unter dem fast ohne Unterricht gelassenen Volke nahm die Ver-

wilderung der Sitten überhand. Eine Anzahl tüchtiger französischer Priester, welche nach Haiti kamen, wirkte zwar Anfangs mit gutem Erfolge; aber bald erregte man gegen ihre politischen Gesinnungen so viel Mißtrauen, daß sie völlig allen Einfluß verloren, und sich genöthigt sahen, das Land wieder zu verlassen. Dazu kam, daß die neue Verfassung allgemeine Freiheit des Religionsbekenntnisses gestattete, ohne daß doch der katholischen Kirche vergönnt worden wäre, ihre Angelegenheiten selbstständig zu ordnen. Protestantische Sendlinge von den englischen Antillen und von Nordamerica fielen über Haiti wie über eine gute Beute her, und errichteten an mehreren Orten ihre Tempel. Von jetzt an wurde die Gefahr für die katholische Religion augenscheinlich, indem Nordamerica die Propagation des Protestantismus benützte, um für seinen politischen Einfluß auf der Insel festen Fuß fassen, und von dort aus seine Absichten auf Cuba um so leichter durchsetzen zu können. — Wir gehen jetzt zu den englischen Besitzungen über. Von dem Bestehen einer katholischen Kirche im brittischen Westindien kann in dieser Zeit kaum die Rede sein. Auf Jamaica gab es keinen einzigen Priester. Ebenso verhielt es sich mit den Inseln Montserrat, St. Christoph (Kitts), Nevis, Antigua, Barbadoes, Tabago. Auf der früher französischen Insel St. Vincent war kaum noch ein dürftiger Rest von Katholiken übrig; für Seelsorge war gar nicht gesorgt. Besser stand es auf Dominica, Sta Lucia und Grenada, wo die Mehrzahl der Einwohner dem katholischen Glauben ergeben blieb. Aber auch hier war die Seelsorge höchst mangelhaft, Kirchen waren fast gar nicht vorhanden, und die Sendlinge der verschiedensten protestantischen Secten hatten diese Inseln zum eigentlichen Tummelplatze ihrer Wirksamkeit ausersehen. Die Grenadillen, obwohl eigentlich katholisch, hatten nicht einen einzigen Priester. Etwas besser stand es auf Trinidad, welches bis zum Jahre 1797 spanisch gewesen war, und wo die katholische Religion schon tiefere Wurzeln geschlagen hatte. Dieses ist die einzige westindische Insel, auf welcher noch ein beträglicher Theil der Bevölkerung aus ursprünglich americanischen Stämmen besteht. Aber während die englische Hochkirche hier mit reichen Mitteln ein Bisthum gründete, und das Sectenwesen überall sich einnistete, wurde die katholische Kirche durch die äußerste Dürftigkeit gedrückt, und zuletzt waren auf der ganzen gegen 81 □M. großen Insel nur noch 6 zum Theile altersschwache Priester vorhanden. Man hatte der katholischen Kirche im brittischen Westindien so zu sagen die Lebensluft abgeschnitten, und sie an Händen und Füßen gebunden den Wespenstichen eines zahllosen Schwarmes der Sectirer preisgegeben. Daß ihr Lebenslicht nicht ganz erlosch, ist fast wie ein Wunder der göttlichen Allmacht zu betrachten, die diesen unscheinbar noch fortglimmenden Funken noch einmal zu einer mächtig lodernden Flamme anzufachen beschlossen hatte. Einen Wendepunct in der innern Entwicklungsgeschichte von Westindien bildet die Emancipation der Sclaven. Wir bemerken bei einigen protestantischen Secten seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts einen warmen Eifer für die Aufhebung der Sclaverei. Im Jahre 1780 erklärten die Methodisten die Sclaverei für eine Schmach der menschlichen Gesellschaft und für Verletzung des göttlichen Gesetzes. Bald darauf, im Jahre 1784, wurden alle Sclavenbesitzer von der Gemeinschaft der methodistischen Secte ausgeschlossen. Aehnlich erklärten sich die Presbyterianer in America auf einer im Jahre 1793 gehaltenen Generalversammlung. In England zeigte sich ein gleicher Eifer, und bald tönten die Versammlungssäle der Parlamente von dem Rufe nach Abschaffung des Sklavenhandels und nach Emancipation der Neger wieder. Zu gleicher Zeit begann in Westindien eine Agitation Seitens der Sectenmissionäre, die allmälig eine allgemeine Gährung unter den Negern zur Folge hatte. Dadurch gewannen allerdings besonders die Methodisten Anhang unter den Schwarzen, aber für eine Verbesserung der moralischen Zustände unter ihnen wurde nicht nur nichts gewonnen, sondern es bemächtigte sich der für die Freiheit noch nicht reifen Sclaven ein f

zügelloser Freiheitsschwindel, daß für die Sicherheit der Colonien das Aeußerste zu besorgen war. Hätte die katholische Kirche, diese von Gott belehrte Erzieherin der Menschen, in dieser Weise handeln, und eine gewaltsame Zerbrechung aller Sclavenbande predigen wollen, so würde sie, statt wirklich das Joch der Sclaverei von den Menschen wegzunehmen, die Welt mit Blut und Trümmern bedeckt haben. Auch würden die Secten die Emancipation der Sclaven in Westindien nie durchgesetzt haben, wäre nicht der Staat aus höchst weltlichen Motiven ihrem Streben fördernd entgegengekommen. Denn ohne eine höhere Mission ist die Secte nicht im Stande, mit Beharrlichkeit und Aufopferung irgend ein selbstgewähltes Ziel, sei es an sich noch so edel und schön, zu erreichen. Das klägliche Beispiel der Secten in Nordamerica gibt dazu einen schlagenden Beleg. Ungeachtet der feierlichsten Erklärung gegen die Sclaverei, die sie als Bruch des göttlichen Gesetzes bezeichneten, sind Independenten und Methodisten feige vom Kampfplatze zurückgetreten in all den Staaten, wo der Egoismus der Pflanzer die Sclaverei aufrecht zu erhalten versteht. Im Jahre 1816 haben die Presbyterianer den Beschluß der Versammlung von 1793 aus ihren Statuten gestrichen, und die Methodisten erklärten 1836, sie hätten kein Recht, keine Absicht und kein Verlangen, in das Verhältniß der Sclaven zu ihren Herren einzugreifen. Ja die Generalversammlung der Methodisten erklärte, die Sclaverei sei kein moralisches Uebel. Die englische Regierung aber faßte die Sache von einer ganz anderen, mehr practischen Seite auf. Wir haben bereits bemerkt, daß der steigende Wohlstand von Cuba und Portorico die frühere Blüthe von Jamaica und den übrigen brittischen Inseln vernichtete. Nun hoffte England, durch sein Beispiel der Aufhebung der Sclaverei, die übrigen Völker zu einem gleichen Schritte zwingen, und so dem Wohlstande auch der spanischen Colonien einen verderblichen Stoß geben zu können. Außerdem glaubte England, durch eine Anzahl von Regimentern freier Neger im Falle des Ausbruches eines Krieges in den Sclavenstaaten von Nordamerica eine große Bewegung zu seinen Gunsten hervorbringen zu können. So wirkten sehr verschiedene Ursachen zusammen, die Bill, welche eine allgemeine Emancipation der Neger forderte, im Parlamente zur Annahme zu bringen. Seit dem 1. August 1834 hat die Sclaverei gesetzlich aufgehört. Die Wirkung dieser Maßregel war ganz anders, als man in England erwartet hatte. Trägheit, Trunksucht und übermüthiges Betragen gegen die früheren Herren nahmen unter den Negern überhand, und der Geist der Anarchie bedrohte die Sicherheit der Personen und des Eigenthumes namentlich auf den kleinen Antillen. Die Gouverneure, denen meistens nur eine geringe Militairmacht zu Gebote stand, waren rathlos, als ihnen ganz unerwartet eine Hülfe, woran sie früher wohl nicht im Entferntesten gedacht hatten, zu Theile wurde, und zwar Seitens der katholischen Kirche. Um diese Zeit nämlich begann die im Jahre 1829 ausgebrochene Emancipation der Katholiken in England ihre wohlthätigen Wirkungen bis nach Westindien hin zu äußern. Hat dieses welthistorische Ereigniß für die ganze brittische Colonienwelt unberechenbar segensvolle Früchte getragen, so sind in Westindien diese Früchte schneller und glücklicher hervorgetreten, als irgendwo. Nirgends war aber auch die Hilfe so dringend nothwendig, wie hier. Im brittischen Westindien und in dem mit Barbadoes im beständigen Verkehre stehenden Guiana wurden 3 apostolische Vicariate errichtet. Im Jahre 1819 hatten die wenig zahlreichen Katholiken in Guiana zu Georgestown (Stabroek) den ersten, aber erfolglosen Versuch gemacht, eine Kirche mit einem eigenen Geistlichen zu bekommen. Im Jahre 1825 wurde Heynes, ein irischer Dominicaner, nach Georgestown geschickt, der als der erste Begründer der katholischen Gemeinde zu betrachten ist. Als er im Februar 1836 die Colonie wieder verließ, beliefen sich die eingeschriebenen Taufacte schon auf 5015. Eine zweite Kirche zu Berbice war im Baue begriffen. Im Jahre 1838 wurde W. Clancy,

Generalvicar des Bischofs Dr. England von Charlestown in Nordamerica, zum ersten apostolischen Vicar von Brittisch Guiana ernannt. Von der Zeit nahm die Kirche hier einen höchst erfreulichen Aufschwung, so daß viele Bekehrungen von Protestanten erfolgten, und auch die Missionen unter den Eingebornen, die etwa 27,000 Seelen stark in 8 Stämmen noch im Lande wohnen, begonnen werden konnten. Das zweite apostolische Vicariat umfaßte Trinidad und die sämmtlichen kleinen Antillen, in wiefern sie brittisch oder dänisch sind. Aber in welchem Zustande traf der neu ernannte apostolische Vicar Daniel Mac-Donnel die ihm anvertraute Heerde! Sein erstes Geschäft war, seinen ganzen Sprengel zu bereisen. Ueberall fand er die Katholiken in der traurigsten Verlassenheit, an Kirchen fehlte es fast gänzlich, die Kinder besuchten fast durchgängig die Schulen der Sectirer; jedoch war an den meisten Orten das Licht des Glaubens noch nicht erloschen, und die Sehnsucht nach Unterricht war allgemein. Die Erscheinung eines Bischofs war für Katholiken sowohl als Protestanten gleichsam ein Wunder; darum drangen auch die Worte aus seinem Munde um so tiefer ein. Bei der schwarzen Bevölkerung, die eben damals in Folge der Emancipation in der allergrößten Aufregung begriffen war, hatte die Ankunft des Bischofs die Wirkung, daß die Gemüther beschwichtigt wurden, und ein ruhiger Zustand der Colonien zurückkehrte. Die Berichte der Gouverneure lauteten so günstig, daß die englische Regierung sich bereit zeigte, für eine Anzahl katholischer Seelsorger einen Gehalt auszusetzen. Das angelegentlichste Bestreben des Bischofs war nun, die Zahl der Priester zu vermehren, und Mittel zum Baue neuer Kirchen herbeizuschaffen. Das neu gegründete irländische Missionshaus sandte alljährlich neue Arbeiter; andere kamen aus Frankreich und Spanien. Der Lyoner Missionsverein spendete alljährlich eine namhafte Summe, am meisten aber trug der erwachte Eifer der Gläubigen in Westindien selbst zur Begründung von Kirchen und Schulen bei. Wahrhaft rührend ist die Aufopferung, mit welcher die Neger ihre Mußestunden nach überstandener Tagesarbeit zum Baue ihrer Kirchen verwenden. Auf Trinidad ward zu Puerta de Espana (Spanish Town) ein Collegium gegründet; die Zahl der Priester wurde auf 12 gebracht; es gab 9 Kirchen, die im guten Stande waren; an der Wiederherstellung von 3 im kläglichsten Zustande befindlichen wurde fleißig gearbeitet. Selbst mehrere Stämme der Ureinwohner, welche von den Engländern verdrängt auf den sumpfigen Inseln an der Mündung des Orinoco sich niedergelassen hatten, wurden von den Missionären auf Trinidad besucht, oder kamen selbst von Zeit zu Zeit nach Siparia und Savanne Grande herüber. (Die Bekehrung eines ganzen Stammes dieser Indianer meldet der Missionär Poirier im VI. Hefte der Annalen, 1842, S. 23—29.) — Die große Wichtigkeit dieser Missionen für die Küsten des Festlandes (Venezuela) leuchtet ein. Auch die andern Inseln erhielten Hilfe. Es kam hier vorzüglich auf Grenada, Sta Lucia, Dominica und St. Vincent an, weil hier noch ein großer Theil der Bevölkerung zu retten war. Die Insel Grenada, wo früher die Britten den Katholiken alle ihre Kirchen, 10 an der Zahl, genommen und die Priester vertrieben hatten, erhielt seit 1835 wieder einen Priester, der mit außerordentlichem Eifer und Segen wirkte. Unter den 28—30,000 Einwohnern erklärten sich 25,000 für ihn. Bald begann der Bau mehrerer steinerner Kirchen, und einige Gehilfen unterstützten den eifrigen Apostel. Auf Lucia ließen sich 4 Priester nieder, 2 steinerne und 2 hölzerne Kirchen wurden erbaut, und unter 25,000 Seelen bekannten sich 19,000 zum katholischen Glauben. Dominica erhielt 2 Priester; eine große steinerne Kirche wurde gebaut, und unter 18,000 Seelen hielten sich bald 16—17,000 zur wahren Kirche. Auf St. Vincent fanden sich unter 26,000 Seelen nicht viel über 3000 Katholiken, für die ein irländischer Priester bestimmt wurde. Auch er begann den Bau einer Kirche. Für Tabago mit 9—10,000 Einw. und für Barbadoes mit 109,000 Einw. konnte noch kein Priester bestimmt werden. St. Tho-

mas, wo unter 18,000 Einw. 8000 Katholiken lebten, und Sta Cruz mit 16,000 Einw., darunter 10,000 Katholiken, beides dänische Besitzungen, hatten je einen Priester. Die brittischen Inseln Nives, Antigua, Christoph und Montserrat, die schon seit anderthalbhundert Jahren unter brittischer Herrschaft stehen, hatten unter 70,000 Einw. kaum einige Tausend Katholiken, die nur von Zeit zu Zeit von Priestern besucht werden konnten. Ueberall wo Priester einen bleibenden Sitz hatten, waren die Fortschritte des katholischen Glaubens fast wunderbar, und auf Trinidad und Vincent wurden die Uebertritte der Protestanten nach Hunderten gezählt. Nach dem Berichte vom J. 1840 hatten die kleinen Antillen außer den französischen und holländischen Besitzungen schon 27 Kirchen und 21 neue waren im Baue begriffen. Die Zahl der Katholiken wurde auf 150,000 angegeben (Annalen, 1840 IV. S. 44.). Bald wurde es dem Bischof möglich, auch die nordwärts von Grenada gelegenen Grenadillen durch Missionäre besuchen zu lassen, die, seit sie unter englischer Herrschaft standen, von keinem katholischen Priester mehr betreten worden waren. Diese fanden auf Cariacou, der Hauptinsel, unter 4000 Einw. kaum eine Spur von Katholicismus. Aber die Bevölkerung gerieth bei dem Erscheinen katholischer Priester in eine so freudige Aufregung, daß Einer von ihnen sich entschloß, auf Cariacou zu bleiben. Als der Coadjutor des apostolischen Vicars, Richard Smith, im J. 1842 die Insel mit einigen Genossen wieder besuchte, fand er zwar die gläubige Heerde sehr vermehrt, aber die ganze Bevölkerung in der äußersten Bedrängniß, indem seit 18 Monaten kein Tropfen Regen gefallen war. Haufenweise umdrängte das Volk die Priester und flehte um Hilfe. Da nahmen diese zum Gebete ihre Zuflucht. Es wurde eine neuntägige Andacht zu Ehren der allerseligsten Jungfrau gehalten, woran das ganze Volk mit der größten Inbrunst theilnahm. Vor dem Schluß der Andacht ergoß sich ein heftiger Regen vom Himmel und erquickte die lechzenden Felder. Dieser Vorfall, der bei Protestanten und Katholiken das freudigste Erstaunen hervorrief, hatte die unmittelbare Folge, daß von 4000 Bewohnern der Insel 3500 sich zum katholischen Glauben bekannten (Annal. 1847 I. 48—50.). Auf Dominica gelang es dem Coadjutor Richard Smith, die Todfeindschaft zweier mächtigen Parteien, die in blutigen Hader auszuarten und die ganze Insel mit Jammer und Verwüstung zu erfüllen drohte, zum größten Staunen des englischen Gouverneurs durch eine neuntägige Andacht aufzuheben. Von diesem Augenblick wurde Dominica einer der Brennpuncte des katholischen Lebens in Westindien. Bei der Abreise des Coadjutors sagte ihm der protestantische Gouverneur: „Ich glaubte nicht, daß es seit Christi Zeiten noch Wunder gäbe; wie könnte ich aber jetzt noch daran zweifeln, nachdem unter meinen Augen ein so großes Wunder der Gnade gewirkt worden ist? Keine menschliche Gewalt hätte einen solchen Erfolg erlangen können." Ein ähnlicher Eifer ergriff bald auch die Inseln Sta Lucia und Grenada. Als der apostolische Vicar Mac-Donnel im J. 1835 starb, folgte ihm sein Coadjutor Richard Smith, der zum Bischof von Olympus i. p. geweiht worden war. Unter ihm nahm die katholische Kirche auf den englischen Antillen erst den rechten Aufschwung. Er konnte zu Anfang des J. 1846 melden, daß sein Vicariat bereits 70 Priester und 170,000 Gläubige zähle (Annal. 1847 I. 47—48.). Auf Vincent betrug die Zahl der bekehrten Protestanten 1200. Ordensschwestern zum Unterrichte der Jugend ließen sich an mehreren Puncten des Vicariates nieder und bald wuchs die Heerde bis zur Zahl von 200,000 Seelen. — Ein drittes apostolisches Vicariat wurde von Gregor XVI. auf Jamaica gegründet. Es umfaßt diese Insel mit den kleinen dazu gehörigen Eilanden, ferner die Bahamainseln, und auf dem Festlande von Centralamerica die Colonie Balize in Honduras. Hier konnten die Fortschritte nicht so groß sein als auf den kleinen Antillen, weil es nirgends eine katholische Stammbevölkerung in diesen ältesten brittischen Colonien Westindiens gab. Die Insel Jamaica zählte im J. 1655, wo sie von den Engländern

besetzt wurde, nicht mehr als 2000 spanische Bewohner und etwa 3000 Sclaven; die Zahl der Ureinwohner scheint auch nicht bedeutend gewesen zu sein. Die Engländer erhoben die Insel zu großer Blüthe. Die neue Hauptstadt Port Royal wurde 1691 durch Erdbeben fast gänzlich zerstört, und erholte sich nie wieder recht. Dagegen kam Kingston schnell empor und ist jetzt eine Stadt von 35 bis 40,000 Einw. Man schätzt die Zahl der Neger auf Jamaica auf 300,000. Der Geograph Berghaus, der aber nicht zuverlässig ist in seinen Angaben, und wo es sich um Protestanten und Engländer handelt, in der Regel zu viel, wo aber um Katholiken, besonders um Spanier, zu wenig angibt (so z. B. sagt er in seiner Geographie, in Frankreich bekennten sich 4 Millionen (!) Einw. zu dem „gereinigten christlichen Lehrbegriff"), gibt für die Insel eine Bevölkerung von 534,000 Seelen an, was offenbar übertrieben ist. Die früher erstaunliche Blüthe von Jamaica ist längst gesunken, Cholera und gelbes Fieber haben die Bevölkerung gelichtet, so daß dieselbe heut zu Tage nicht viel die Zahl von 400,000 Seelen übersteigen mag. Die Zahl der Katholiken ist gering. Die vorhandenen katholischen Kirchen (darunter die schöne Kirche der spanischen Hauptstadt St. Yago de Vega, jetzt Spanish Town) wurden in protestantische Tempel verwandelt, die Spanier selbst kamen bei der Eroberung um, oder wanderten aus, die Sclaven sollten mit Gewalt zum protestantischen Glauben gezwungen werden. Aber die meisten wollten mit den Engländern keine Gemeinschaft haben; sie zogen sich in die unzugänglichen Gebirge im Innern der Insel zurück und führten noch 200 Jahre lang die Waffen für ihre Freiheit und ihren Glauben. Ihre endliche Unterwerfung zwang sie auch zur Annahme des Protestantismus. Doch sollen sich noch Spuren ihres katholischen Glaubens finden. Es waren Jesuiten, denen Gregor XVI. die Mission auf Jamaica anvertraute. Sie fanden in der Stadt Kingston 3500 Katholiken, in Spanish Town 150, in St. Thomas de la Vallée 80. Außerdem lebten viele Einzelne auf der ganzen Insel zerstreut. Im Innern des Landes befindet sich eine Colonie von Teutschen, meistens Lutheranern, die gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts sich dort angesiedelt und sorgfältig die Gemeinschaft mit den Anglicanern vermieden hatten. Die Missionäre fanden unter ihnen einen Katholiken vom dritten Orden des hl. Franciscus, der seine Glaubensgenossen unterrichtete und in ihren Versammlungen vorbetete. Die Bekehrung aller dieser Teutschen steht in Aussicht. Im J. 1850 hatte die Zahl der Jesuitenmissionäre auf Jamaica sich schon auf 8 vermehrt, und rund um Kingston waren Missionsstationen gegründet. Im Bereiche der Stadt wurden in Einem Jahre 100 erwachsene Personen getauft. — In der Colonie Balize in Honduras leben noch viele Indianer, die zur Zeit der spanischen Herrschaft zum Theile für das Christenthum gewonnen waren, seit dem Abfalle der Colonien und der Ausdehnung der englischen Besitzung aber zum Theile in die Wildheit zurückversunken, zum Theile aber noch ganz heidnisch sind. Auch hier haben die protestantischen Secten eine große Rührigkeit gezeigt. Für die katholische Kirche war es daher von großer Wichtigkeit, daß sie seit der Emancipation der Katholiken in England in diesem Lande einmal recht festen Fuß fassen konnte. Die Jesuiten fanden unter den 3000 Einw. der Hauptstadt Balize 1200 Katholiken. Nach Begründung der dortigen Station haben die Missionen unter den Urstämmen des Landes bereits begonnen. Dagegen scheinen die Bahamainseln (mit 19,000 Einw.) bis auf die neueste Zeit noch ohne katholische Missionäre geblieben zu sein. — Der große Aufschwung, den das katholische Missionswesen seit 15 Jahren in den brittischen Colonien genommen hat, und die außerordentliche Vermehrung der katholischen Missionskräfte überhaupt läßt erwarten, daß das Vicariat von Jamaica bald der Schauplatz einer noch viel größeren Missionsthätigkeit werden wird, als bisher. Wie sehr die Kirche die Wichtigkeit gerade des englischen Westindiens für die Gestaltung der katholischen Verhältnisse nicht allein in diesem großen Inselreiche, sondern auch in ganz Cen-

tral- und Südamerica begreift, ersieht man aus der in neuester Zeit (1850) geschehenen Errichtung einer eigenen Kirchenprovinz durch Papst Pius IX. Der Erzbischof hat seinen Sitz zu Puerta de Espana auf der Insel Trinidad. Zu seinem Sprengel gehören außer Trinidad die Inseln Tabago, Grenada und die Grenadillen, St. Vincent und Sta Lucia. Erster Erzbischof wurde der bisherige apostolische Vicar Richard Patric Smith. Ein Suffraganbisthum ward errichtet zu Roseau auf der Insel Dominica. Zu diesem Sprengel gehören außer Dominica die Inseln Montserrat, Kitts (St. Christoph), Antigua, Nevis, St. Johann, St. Eustach, Sta Cruz und St. Thomas. Zum ersten Bischof ist Monaham ernannt. Wie außerordentlich die katholische Kirche in diesen beiden Sprengeln sich entwickelt hat, wird man aus der unten folgenden statistischen Uebersicht sehen. Die Insel Barbadoes mit den nächstliegenden Eilanden ist mit dem apostolischen Vicariate von Englisch-Guiana vereinigt, welches wahrscheinlich bald zum zweiten Suffraganbisthum erhoben werden wird. Das apostolische Vicariat von Jamaica ist einstweilen noch unverändert geblieben; vielleicht wird die Insel Sitz eines zweiten Erzbischofs werden. — Während so in ganz überraschender Weise gerade in den Theilen Westindiens, wo die Todfeinde des katholischen Glaubens seit fast 200 Jahren ihren Sitz aufgeschlagen hatten, die Kirche zu einer herrlichen Blüthe sich erhob, und eine bis dahin in Westindien noch nicht gekannte Unabhängigkeit der Kirche ein reges Leben nach allen Seiten hin verbreitete, brach auch für die spanischen Colonien ein neuer Tag an. Der Abschluß des Concordates zwischen dem apostolischen Stuhle und Spanien that dem Werke der Zerstörung auch auf Cuba und Portorico Einhalt. Dazu kam, daß Spanien bald gar sehr das Bedürfniß fühlte, die Hilfe der Kirche zur Behauptung seiner Colonien in Anspruch zu nehmen. Nicht nur hatten seit längerer Zeit die freigelassenen Sclaven von Jamaica an der Aufwieglung der Sclaven auf Cuba gearbeitet, sondern es erwachte auch in den Nordamericanern eine unwiderstehliche Begierde nach dem Besitze einer Insel, die ihres unerschöpflichen Reichthums wegen die Königin der Antillen genannt wird, und ohne welche ihnen die Erlangung der Herrschaft in dem mexicanischen Meerbusen nicht gelingen wird. Sie wandten zur Erwerbung von Cuba dieselben Mittel der Treulosigkeit und Gewaltthätigkeit an, womit es ihnen gelungen ist, Texas, Neu-Mexico und Obercalifornien von Mexico loszureißen. Es ließen sich zahlreiche Americaner in Havanna und auf anderen Puncten der Insel nieder, und knüpften dort mit den Unzufriedenen Einverständnisse an. Dann wurden in mehreren Häfen der Freistaaten Schiffe gerüstet, und unerwartet Züge von Freischaaren auf Cuba gelandet. Aber jedesmal scheiterte das Unternehmen an der Tapferkeit der spanischen Soldaten und an der Treue der Landbewohner. Die Neger hielten unerschütterlich fest zu den Spaniern. Unter solchen Umständen begriff die Regierung, wie wichtig für sie der Bestand der so lange angefeindeten Klöster sei. Ja, als die Jesuiten aus Neugranada vertrieben wurden, beeilte man sich, dieselben nach Cuba zu berufen und die Stadt Havanna erbot sich, ihnen ein geräumiges Kloster zu erbauen. Auch in den holländischen Colonien trat eine Besserung in der Stellung der Kirche ein. Statt des früheren apostolischen Präfecten wurde ein apostolischer Vicar auf Curaçao und einer in Niederländisch Guiana bestellt. Wahrscheinlich wird die neuerdings geschehene Organisation der kirchlichen Verhältnisse in Holland die Erhebung beider Vicariate zu Bisthümern zur Folge haben. Die größte Schwierigkeit bieten dagegen noch immer die französischen Colonien dar. Zwar ist auf den kleinen Antillen für die noch jetzt zu Frankreich gehörigen Inseln eine Besserung eingetreten, indem auf Martinique und Guadaloupe statt der früheren apostolischen Präfecturen jetzt zwei wirkliche Bisthümer errichtet worden sind, aber auf Haiti sind die Zustände gegenwärtig wo möglich noch trauriger, als sie nach dem Befreiungskriege waren. Nach Boyers Sturze begannen Neger und Mulatten sich unter

einander anzufeinden, und beide bedrückten die Weißen, die im südöstlichen, ehemals spanischen, Theile der Insel die große Mehrzahl der Bevölkerung bilden. Das hatte zur Folge, daß die spanisch redenden Weißen sich als eigene Republik, die den Namen Dominica erhielt, constituirten. Nun entspann sich ein hartnäckiger Krieg, aus welchem die Dominicaner siegreich hervorgingen. Die Verfassung erklärte die katholische Religion als Staatsreligion und Papst Pius IX. hatte die Freude, das lang verwaisete Erzbisthum St. Domingo wieder besetzen zu können. Man durfte erwarten, daß dieses Beispiel auch auf die französische Neger- und Mulattenrepublik heilsam einwirken würde. Aber es dauerte nicht lange, so begann jener Einfluß der englischen Freimaurerpartei, die seit den Freiheitskriegen in den spanischen Colonienländern ihr Wesen treibt, und systematisch auf eine Knechtung der Kirche durch den Staat und auf eine Losreißung von Rom hinarbeitet, auch in der Republik Dominica ihren verderblichen Einfluß zu üben. Zu Anfange des J. 1853 kam es dahin, daß der Erzbischof, ein ehrwürdiger Greis, weil er sich weigerte, den Eid auf die Constitution anders, als mit Vorbehalt aller Rechte der Kirche zu leisten, durch den Präsidenten Santana aus der Republik verbannt wurde. Das kaum begonnene Werk der Wiederbefestigung kirchlicher Ordnung war also wieder unterbrochen. Unter den Negern und Mulatten im französisch redenden Theile warf sich ein Neger, Soulouque mit Namen, zum Alleinherrscher auf, nahm den Titel eines Kaisers an unter dem Namen Faustinus I. Er ernannte eine Anzahl Herzoge, Grafen und Barone, schaffte sich einen glänzenden Hofstaat an, und ließ sich durch den Generalvicar feierlich krönen. Die Einführung der monarchischen Verfassung könnte, wenn sie sonst nur auf haltbaren Grundlagen aufgebaut wäre, zur Verbesserung der moralischen Zustände auf Haiti Vieles beitragen. Der neue Kaiser ließ auch dem Papste Pius IX. so beruhigende Eröffnungen machen, daß dieser einen außerordentlichen mit der bischöflichen Würde bekleideten Bevollmächtigen, den M. Spaccapietra, nach Haiti sendete, um wo möglich den Abschluß eines Concordates vorzubereiten. Anfangs wurde der Abgeordnete des hl. Vaters mit vielen Ehrenbezeugungen, und vom Volke mit großem Jubel aufgenommen. Aber auch dieses Mal wußten jansenistisch gesinnte Priester, in Verbindung, wie es scheint, mit englisch-americanischen Einflüssen, den Abschluß einer Verständigung mit dem Oberhaupte der Kirche zu vereiteln. Spaccapietra sah sich bald von Spionen und Wachen umgeben, und wurde fast wie ein Gefangener behandelt. Offenbar fürchtete die eifersüchtige öffentliche Macht die gute Gesinnung des Volkes. Der Zweck der Mission wurde vollständig vereitelt, was den hl. Vater bewog, zum ersten Male die Angelegenheiten von Haiti in einem geheimen Consistorium (am 19. Dec. 1853) zur Sprache zu bringen. — Wir gehen jetzt zu einer kurzen statistischen Uebersicht der katholischen Kirche in Westindien über. I. Die spanischen Besitzungen. Hier ist die katholische Religion die einzig geduldete, obwohl die Engländer in neuester Zeit sich große Mühe geben, wenigstens auf Cuba dem Protestantismus Duldung zu verschaffen. Zu den spanischen Besitzungen gehört a) Cuba, welches auf 2386 □Meilen gegenwärtig 1 Million 5—600,000 Einw. enthält. Es ist ungefähr so groß wie alle übrigen Inseln von Westindien zusammen, und nimmt an Bevölkerung alljährlich bedeutend zu. Ein beträglicher Theil der Bewohner besteht aus freien Negern. Auf Cuba besteht das Erzbisthum St. Jago de Cuba, welches den südöstlichen Theil, und das Bisthum Havanna, welches den nordwestlichen Theil der Insel in sich begreift. Die Stadt Havanna, die größte Stadt Westindiens und eine der wichtigsten Handelsstädte der Welt, enthält über 200,000 Einw. In der Domkirche ruhen die Gebeine des Christoph Columbus. b) Die Insel Porto, 187 □Meilen groß, mit 400,000 katholischen Einwohnern. Die Hauptstadt St. Juan de Portorico ist Sitz des Bischofs, dessen Sprengel die ganze Insel und die spanischen Jungferninseln umfaßt. Unter

den Einwohnern besteht fast die Hälfte aus freien Negern; nur der zehnte Theil besteht noch aus Sclaven. c) Die spanischen Jungferninseln Vieque, Culebra ꝛc. mit etwa 3000 katholischen Einwohnern. — II. Die Insel Haiti, und zwar a) das gleichnamige Kaiserthum, welches die größere und fruchtbarere Hälfte der im Ganzen 1385 □Meilen enthaltenden Insel umfaßt. Die Einwohner sind mit Ausnahme weniger Weißen Neger und Mulatten in Zahl von etwa 1 Million. Hier und da haben sich protestantische Sectirer eingenistet, die jedoch nur geringen Eingang gefunden haben. Ein Bisthum besteht noch nicht. Unter den Negern sollen noch viele Spuren des Heidenthumes gefunden werden. Ueberhaupt mag es wohl keinen Theil der katholischen Welt geben, der bis jetzt noch in einem verwahrloseteren Zustande sich befände, als Haiti. b) Die Republik Dominica, von Weißen spanischer Abstammung bewohnt. Die 200,000 Einw. sind ausschließlich katholisch. Hier besteht das Erzbisthum St. Domingo. — III. Die englischen Besitzungen. a) Das Erzbisthum Puerta de Espana (Spanish Town). Hierzu gehört die Insel Trinidad, gegenwärtig im brittischen Westindien wohl die blühendste Colonie. Unter den 70,000 Einw. bekennen sich 60,000 zum katholischen Glauben. Im J. 1852 bestanden bereits 18 Pfarrkirchen und 12 Succursalen. Die neue Domkirche zu Puerta de Espana ist 240 Fuß lang, im gothischen Styl mit einem Kostenaufwand von 364,000 Thalern erbaut. Sie ward im Februar 1851 vor der Inthronisirung des neuen Erzbischofs mit großer Feierlichkeit eingeweiht. Die Insel Tabago hatte 1852 unter ihren 10—12,000 Einw. noch nicht viele Katholiken, weil dort noch kein Geistlicher seinen bleibenden Sitz hatte. — Grenada hat 30,000 Einw., darunter 25,000 Katholiken. Es bestehen bereits (im J. 1852) 6 Pfarreien mit eben so vielen steinernen Kirchen. Die Grenadillen haben 2 Kirchen. Auf Carriacou sind unter 4000 Einw. 3500 katholisch; auf den übrigen Inseln mögen noch 15—1600 Katholiken wohnen. Auf St. Vincent war 1852 erst eine Kirche; die Zahl der Katholiken ist unter 26,000 Einw. auf 6—7000 gewachsen. Sta Lucia hat 25,000 Einw., worunter 19 bis 20,000 Katholiken. Im J. 1852 bestanden bereits 10 Pfarreien mit eben so vielen Kirchen. Im Bereiche des erzbischöflichen Sprengels, wo vor 20 Jahren kaum von einem Bestande der katholischen Kirche die Rede sein konnte, wohnen also 110—112,000 Katholiken und 40,000 Protestanten. Zu Puerta de Espana wirken für die Erziehung der weiblichen Jugend unter Negern und Weißen die Schwestern vom hl. Joseph von Clugny. Auf Sta Lucia besteht eine Genossenschaft vom Herzen Mariä. b) Das Bisthum Roseau auf der Insel Dominica. Hier sind die 21—22,000 Einw. fast alle katholisch. Im J. 1852 bestanden schon 10 Pfarreien. Für den Unterricht sorgen die Schwestern des hl. Joseph von Clugny. Die Insel Montserrat, St. Christoph, Nevis ꝛc. haben unter einer Bevölkerung von etwa 90,000 Seelen nur 8—10,000 Katholiken, eine Zahl, die sich vermehren wird, sobald für Kirchen und Seelsorger hinreichend kann gesorgt werden. Die dänischen Inseln Sta Cruz, St. Johann und St. Thomas mögen zusammen unter 40,000 Einw. 22,000 Katholiken in 3 Pfarreien enthalten. c) Der hierher gehörige Theil des apostolischen Vicariats von brittisch Guiana. Die große Masse der Einwohner von Barbadoes ist protestantisch. Die Besatzung besteht großen Theiles aus katholischen Irländern. Die Zahl der sonstigen Katholiken wissen wir nicht genau anzugeben. d) Das apostolische Vicariat von Jamaica, diese Insel nebst den Bahamainseln und Balize umfassend. Die Insel Jamaica ist 188 □Meilen groß mit 400—420,000 Einw. Die Zahl der Protestanten mag sich auf 150—160,000 belaufen. Die katholische Kirche ist erst im Werden begriffen, und mag 9—10,000 Gläubige zählen. Auf den Bahamainseln kann ihre Zahl nur unbedeutend sein; beträglich ist sie dagegen in Honduras oder Balize. In ganz brittisch Westindien übersteigt die Zahl der Katholiken bereits 200,000. — IV. Die französischen Besitzungen. Sie umfassen a) die

Inseln Marie Galante, Desiderade und Saintes, die zusammen 136,000 Einw. haben, welche sich mit geringen Ausnahmen zum katholischen Glauben bekennen. Pointe a Pitre ist der Sitz des neu errichteten Bisthumes. b) Martinique mit 130,000 Einw. bildet ebenfalls ein eignes Bisthum. Die sämmtlichen französischen Besitzungen enthalten demnach 266,000 Einw. — V. Die dänischen und schwedischen (Barthelemy) Besitzungen siehe unter Nr. III. — VI. Die holländischen Besitzungen. Hier hat sich die katholische Kirche in neuester Zeit bedeutend gehoben. Curaçao hat unter 18,000 Einw. 16,000 Katholiken, an deren Spitze ein apostolischer Vicar steht. Die andern Inseln Buen Ayre, Oruba, St. Eustache, Saba, St. Martin haben ungefähr eben so viele Einwohner, unter denen die Protestanten die größere Hälfte bilden mögen. — VII. Die zu Venezuela gehörigen Inseln. Die vorzüglichste ist Margarita. Alle zusammen haben etwa 25,000 kathol. Einwohner. Ganz Westindien enthält demnach 3 Erzbisthümer, 5 Bisthümer und 3 apostolische Vicariate. Die Zahl der Katholiken beläuft sich auf etwas über 3,700,000; die der Protestanten auf 4—500,000. — Die große Wichtigkeit Westindiens für die katholische Kirche leuchtet aus der gegebenen Darstellung ein. Die englischen Colonien sind es, wo unter den jetzigen Umständen die Freiheit und die Unabhängigkeit der Kirche vom Staate sich am glücklichsten entwickeln kann. Sie bilden in dieser Hinsicht einen heilsamen Gegensatz zu den Ländern spanischer Colonisation, welche das System der Knechtung der Kirche aus der Zeit des inneren Verfalles der spanischen Herrschaft ererbt und meistens bis jetzt beibehalten haben. Der heilsame Einfluß der englischen Colonien, von denen sonst so viel Böses ausgegangen ist, auf eine freiere Entwicklung der Kirche in den spanischen Colonieländern kann nicht ausbleiben. — Die spanischen Besitzungen in Westindien aber sind für die katholische Kirche eben so wichtig, weil sie ein Band bilden müssen zwischen dem alten Spanien und den jungen Tochterstaaten in der neuen Welt. Dieselben sind fortwährend der Gefahr ausgesetzt, von der anglo-americanischen Barbarei überflutet zu werden, und ihren katholischen Charakter zu verlieren. Spanien muß ihnen die Hand reichen, und die reichen Schätze geistigen Lebens, dessen dieses Land in der Zeit seiner Blüthe und Macht eine so reiche Fülle erzeugte, ihnen zufließen lassen, um ihre wahre Selbstständigkeit zu erhalten. Das kann Spanien freilich nur, wenn es im Geiste des mit Rom geschlossenen Concordates seinen eigenen katholischen Beruf wieder recht begreift. Die französischen Colonien und Haiti endlich haben einen ganz eigenthümlichen Beruf, und zwar für die Neger sowohl in America als in Africa selbst. Durch eine eigenthümliche Zulassung Gottes ist es geschehen, daß die africanische Bevölkerung in den Ostländern von Süd- und Nordamerica und in Westindien zu einer Stärke von 10—12 Millionen Seelen herangewachsen ist. Etwa 7 Millionen von ihnen bekennen sich zum katholischen Glauben, aber von einer eigentlichen Durchdringung durch denselben, von einer selbstständigen freien Erfassung des Glaubens kann in Bezug auf die große Masse noch nicht die Rede sein. Wie unendlich wichtig wäre es daher, wenn in Haiti, dem einzigen freien Negerstaat in America, die kirchlichen Verhältnisse geordnet wären, wenn sich dort ein kräftiges katholisches Leben entwickeln könnte! Sicher auch hätte die Vorsehung nicht zugelassen, daß so viele Tausende von Negern ihrer unglücklichen Heimat und den Armen der Ihrigen entrissen wurden, hätte sie den Negervölkern aus ihrem Unglücke nicht ein großes Heil bereiten wollen. Von den christlichen Negern in America muß dereinst die Bekehrung von Guinea und Inner-Africa, wo nicht ausgehen, doch wesentlich unterstützt werden. Die Errichtung der vier neuen Bisthümer unter der Negerbevölkerung von Trinidad, Dominica, Guadaloupe und Martinique ist daher als ein doppelt wichtiges und bedeutungsvolles Ereigniß zu betrachten. Möchten nur recht bald noch einige Bisthümer auf Haiti hinzukommen. [Eduard Michelis.]

Westphal, Joachim, protestantischer Theologe, strenger Anhänger Luthers wider die Sacramentirer, ward um 1510 oder 1511 zu Hamburg von unbemittelten Eltern geboren, besuchte die Schule St. Nicolai daselbst, später legte er fünf Jahre lang zu Lüneburg den Grund zu den höheren Studien, bezog im J. 1527 die Universität Wittenberg, wo ihn gute Freunde unterhielten, da ihm sein Vater, ein armer Zimmermann, nichts geben konnte. Sehr großer Fleiß und ungewöhnlicher Fortgang im Studium befähigten ihn zur Erlangung der Magisterwürde; im J. 1532 ward er auf den Vorschlag Melanchthons als Sub-Conrector an die St. Johannisschule zu Hamburg berufen, begab sich aber schon im J. 1534, nachdem der Magistrat ihm ein ansehnliches Stipendium ausgemittelt hatte, nach Wittenberg zurück, von da jedoch wegen grassirender Pestkrankheit 1535 nach Jena, und in demselben Jahre nach Erfurt, wo er mehreren Studenten Unterricht ertheilte. Nachdem er noch die Universitäten Marburg, Straßburg, Heidelberg, Tübingen, Basel und Leipzig besucht hatte, kam er wieder nach Wittenberg, war hier ein fleißiger Schüler Luthers und Melanchthons, und zeichnete sich durch Disputirkunst aus. Bereits war Westphal als Professor nach Rostock berufen, und schon war er im Begriffe, dahin abzureisen, als ihm 1541 zu Hamburg das Pastorat an der Catharinenkirche angetragen wurde. Er nahm dasselbe an und stand ihm mit unermüdlichem Eifer vor. Im J. 1572 ward er Superintendent in Hamburg, starb aber schon im J. 1574 im Januar, im 64. Lebensjahre. Man nahm es ihm von mehreren Seiten übel, daß er sich stark in die damals unter den Protestanten selbst herrschenden Streitigkeiten gemischt, seinen eigenen Glaubensgenossen in mehreren Schriften scharfe Hiebe versetzt, und bei Gelegenheit des Sacramentstreites (s. d. A.) selbst seines Lehrers Melanchthon nicht geschont habe. Das erklärt sich bei Westphal daraus, daß er ein steifer Anhänger der Luther'schen Abendmahlslehre, und ein Widersacher der sog. Sacramentirer, d. i. derjenigen war, welche die reale Gegenwart Christi im hl. Abendmahle bestritten, und dieses Sacrament, wie die Schweizer Theologen Zwingli, Calvin u. s. w. gethan, zu einer bloß symbolisch significativen Bedeutung herab zu idealisiren trachteten. Da nun der feine Melanchthon Luthers Abendmahlslehre noch zu craß fand, und in diesem Puncte kryptocalvinistische Ansichten hegte, so war es in der Natur der Verhältnisse gelegen, daß Westphal im Eifer für seine vermeinte „orthodoxe" Abendmahlslehre auch an Melanchthon herankam. Westphal hat viele Schriften, meistens polemischen Inhalts, hinterlassen, wovon hier folgende erwähnt werden sollen: Lutheri sententia de adiaphoris e scriptis ejus collecta (zu Magdeburg auch teutsch erschienen); Historia vituli aurei Aaronis ad nostra tempora et controversias accommodata (ins Teutsche übersetzt erschienen zu Magdeburg 1549); Explicatio psalmi 46; fundamentum doctrinae de remissione peccatorum per prophetas et Apostolos positum; farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex sacramentariorum libris congesta; recta fides de coena Domini ex verbis apostoli Pauli et Evangelistarum demonstrata et communita; justa defensio adversus cujusdam sacramentarii falsam criminationem; collectanea sententiarum Augustini de coena Domini, addita est confutatio, vindicans a corruptelis plerosque locos, quos Sacramentarii pro se ex Augustino falso citant; fides D. Cyrilli, episcopi Alexandr. de praesentia corporis et sanguinis Christi in s. coenae Communione; loci praecipui de vi, usu et dignitate salutiferi baptismi ex evangelistis et apostolis collecti, epistola responsoria ad convicia Joh. Calvini, item defensio adversus insignia mendacia Joh. a Lasco, quae in epistola ad Poloniae regem contra Saxonicas ecclesias sparsit; confessio fidei de eucharistiae Sacramento; Phil. Melanchthonis sententia de coena Domini ex scriptis ejus collecta; apologia adversus venenatum antidotum Valer. Pollani sacramentarii; confutatio aliquot enormium mendaciorum Joh. Calvini secuturae apologiae contra ejus forores praemissa; epistola ad Conr. Schlüssel-

burgium contra errorem Synergistarum et Majoristarum etc. Zwei Predigten aus Matth. XXI., daß man in den Kirchen alles in bekannter gemeiner Sprache lesen und singen soll; vier Predigten wider die Interimisten und Adiaphoristen; auch hat Westphal Fr. Alberi's Buch wider die verfluchte Lehre der Carlstädter (Carlstadt war der Patriarch der Sacramentirer) und alle fürnehmste Häupter der Sacramentirer ꝛc. zum Druck befördert. Seine übrigen Schriften sind nachzusehen in Jöchers allgem. Gelehrtenlexicon, Bd. IV. — Ein anderer Joachim Westphal jener Zeit († 1569) war Prediger zu Sangershausen, später in Gerbsted im Mansfeldischen, und klagte bereits im J. 1567 über heranfluthenden Sittenverfall seit der Einführung der „reinen" Lehre, über den groben Epicuräismus, der sich überall zeige, und so traurig absteche gegen die guten Zeiten der einfältigen Vorfahren; diese würden, meint Westphal, wenn sie wieder kommen sollten, Teutschland und seine Bewohner nicht kennen; denn „es sei alle teutsche Art umgekehrt, und Treu, Glauben und dergleichen Tugenden seien seltsam, besonders sei die Sündfluth, Sodoma und Gomorrha, auch der Venusberg selber nur ein Kinderspiel gewesen gegen die jetzt verlaufende Unzucht." Schriften von diesem Westphal sind: dessen Willkomm, Ursell 1568, und sein Hoffartsteufel im theatr. diabol.; dann „Leichreden." S. Döllingers Reformation und ihre Entw. II. Bd. [Dür.]

Westphalen (seine kirchliche Stellung und Bedeutung in neuerer Zeit). Was die Begründung des Christenthumes in Westphalen betrifft, so müssen wir hier auf die Artikel Münster, Osnabrück, Paderborn und Minden hinweisen, obwohl die beiden ersteren einer Umarbeitung gar sehr bedürfen. Wir fassen hier Westphalen nicht nach der alten Eintheilung auf, wo es einen eignen Kreis des teutschen Reiches bildete, sondern nach seinem engern Begriffe, wonach es die gleichnamige Provinz des preußischen Staates und einige durch Volksthümlichkeit und durch kirchlichen Verband damit verbundene Gebiete in sich begreift. Die preußische Provinz Westphalen ist zusammengesetzt aus dem größten Theile des ehemaligen Hochstiftes Münster, aus dem ganzen Fürstenthume Paderborn mit Ausnahme einiger Ortschaften, die an Churhessen gefallen sind, dem Herzogthume Westphalen (früher Churcölnisch), der Grafschaft Mark, der Grafschaft Ravensberg mit dem Fürstenthum Minden (alle 3 früher Brandenburgisch), dem Fürstenth. Recklinghausen (früher Churcölnisch), dem Gebiete der Abtei Corvey, dem sog. Siegerlande (früher Nassauisch), nebst einer großen Anzahl früher reichsunmittelbarer Grafschaften, Herrschaften und Reichsstädten u. s. w., wie Salm, Tecklenburg, Lingen (der oberen Grafschaft), Hohenlimburg, Steinfurt, Wittgenstein (mehre Linien), Gemen, Hörter, Dortmund, Soest ꝛc. Die ganze Provinz enthält 367 □Meilen und etwa 1,500,000 Einw. — Außerdem rechnen wir hier zu Westphalen das Fürstenthum Lippe-Detmold, früher ein Lehen vom Bisthum Paderborn mit 21 □Meilen und 72,000 Einw.; die Grafschaft Pyrmont (zu Waldeck gehörig) mit 6100 Einw.; die hannoversche Landdrostei Osnabrück, enthaltend das Fürstenthum gl. N.; das Herzogthum Aremberg (ehemals zum Bisthum Münster gehörend), die Grafschaft Niederlingen, die Grafschaft Bentheim mit 110 □Meilen und 280—290,000 Einw.; endlich die beiden oldenburgischen Aemter Vechte und Kloppenburg mit etwa 70,000 Einw., die ehemals zum Fürstenthume Münster gehörten. Auf diesem ganzen Ländergebiete wohnt also eine Bevölkerung von beinahe 2 Millionen Seelen. Es umfaßt von dem alten Reichskreise Westphalen gerade den Theil, der von den ungemischtesten Stämmen des Sachsenvolkes bewohnt war, und der bis auf den heutigen Tag die alte teutsche Sitte und Volkseigenthümlichkeit unter allen Bewohnern Teutschlands vielleicht am treuesten bewahrt hat. Im Norden und Nordwesten läßt sich die Grenze des Sachsenvolkes schwerlich genau bestimmen. In den Niederemsländern saßen den Sachsen verwandte Stämme, die später mit ihnen ganz

verschmolzen. Einige Theile des früher zum Fürstenthume Münster gehörenden jetzt oldenburgischen Amtes Kloppenburg (Friesoyte) sind schon ganz entschieden friesisch, und haben ihren Volkscharakter bis auf den heutigen Tag bewahrt. Im Osten bildet die Weser von der hessischen Grenze bis beinahe zum Einflusse der Hunte die eigentliche westphälische Grenze, wenn man nämlich das Land Engern, dessen Grenzen schwer mit Genauigkeit zu bestimmen sind, zum westphälischen Lande rechnen will. Engern gehörte ganz zum Bisthume Minden, das sich über das Fürstenthum Minden auf beiden Seiten der Weser, über die Grafschaft Ravensberg und über die jetzt hannoverschen Grafschaften Hoya und Diepholz erstreckte. In jetziger Zeit rechnet man nur den Theil des alten Bisthumes Minden, der zum preußischen Staate gehört, zu Westphalen im engeren Sinne. Im Süden gehören die Bevölkerungen der Kreise Berleburg und Siegen nicht mehr dem eigentlich sächsischen Volksstamme an. Ebenso gehen im Westen und Nordwesten an der Grenze der Rheinlande und der Niederlande die Sachsen allmählig in Franken und Friesen über. Auf dem rechten Ufer der Weser, namentlich in den Gegenden der Aller, Leine und des Harzes, und dann die Elbe abwärts findet sich zwar auch sächsische Nationalität, aber nirgends ist sie so rein und ungemischt wie in Westphalen. Je weiter man nach Osten vordringt, um so gemischter wird die Bevölkerung mit slavischen Elementen, während am rechten Ufer der Elbe nur noch germanisirte Slaven zu finden sind. In Westphalen hat sich zugleich mit der Reinheit der Abstammung auch die alte Sitte und Verfassung am ungetrübtesten erhalten. Der Westphale liebt nicht das Zusammenwohnen in großen Dörfern. In den Ortschaften wohnen meistens nur die geringeren Bauern, die Schenkwirthe und Handwerker. Der freie Bauer wohnt draußen inmitten seines Besitzthumes. Rund um den Hof ist ein Kranz von Bäumen gepflanzt; oft sind es hundertjährige Eichen, die ihr Geäste auf das bemoosete Dach des Hauses niedersenken. Auf der einen Seite ist der Hof von dem Garten, auf der andern von Wiesen und Ackerfeldern umgeben. Die Felder sind umschlossen von einem Erdwall, auf dem dichtes Gesträuch wächst, und knollige Baumwurzeln immer neue Sprossen, die jedes Mal nach 5 oder 6 Jahren abgehauen werden, hervortreiben, und über die Felder und Wiesen hin ragt das Gehölz. Je älter und unberührter die Eichen im Gebüsche, desto stolzer und selbstbewußter der Landmann. Hier und da gewähren die Gebüsche eine Durchsicht bis zum Hofe des Nachbarn, oder es öffnet sich eine Fernsicht zu dem emporragenden Thurm des Dorfes, der am Sonntage alle Bewohner der Hunderte von zerstreuten Höfen zur Kirche ruft, die den eigentlichsten Einigungspunct der Gemeinde bildet. Wer Westphalen, und namentlich das Münsterland auf den großen Straßen oder auf der Eisenbahn durchreiset, wird von seiner eigenthümlichen Schönheit, die seine Bewohner mit so inniger Liebe an die Heimath fesselt, wenig ahnen. Man muß abseiten der großen Heerstraßen die ländlichen Gaue mit ihren reichen Bauernhöfen und Adelssitzen, mit ihren Kirchen, Capellen und Heiligenbildern, mit ihren schattigen Hohlwegen und ihrem unvergleichlichen Grün der Wiesen und Wälder durchwandert haben, um die Schönheit des Landes würdigen zu können. Diese Eigenthümlichkeit des Landes hat sich im Charakter des westphälischen Volkes in ganz auffallender Weise abgeprägt. Der Westphale erscheint, trotz der vorwiegenden Gemüthlichkeit seines Charakters, gegen den Fremden, oder vielmehr gegen das Fremde, abgeschlossen und mißtrauisch. Er lebt in einem Kreise, der in einer ganz besonderen Weise sein ist. Eine lange Ueberlieferung an Sitte, Brauch, Denkungsart aus alter Vorzeit hat sich ihm eingelebt. In ihr ist er zu Hause, in ihrem Lichte schaut er alle Dinge an, und läßt sich von dieser mit seinem Leben und Wesen verwachsenen Anschauung durch fremden Einfluß nicht sobald abbringen. Bei solcher Eigenthümlichkeit des westphälischen Volkscharakters läßt sich begreifen, wie wichtig es für die katholische Religion in Norddeutschland ist,

daß gerade in den Ländern zwischen dem Rhein, der Weser und der Nordsee ein Bestand für die Kirche gerettet ist. Bei einer Verbindung mit einem protestantischen Staate mußte gerade Westphalen eine zähe Widerstandskraft gegen das Eindringen des Protestantismus besitzen. Es mußte eine solche in sich abgeschlossene Volksthümlichkeit bei hinzutretender tüchtiger Bildung im Stande sein, Charaktere hervorzubringen, die unter allen Verhältnissen ihre katholische Gesinnung behaupteten, und vielen Schwankenden eine Stütze boten. In der That ist auch der Provinz Westphalen in der neuern Entwicklungsgeschichte Preußens eine Rolle zugefallen, die dem bezeichneten Charakter seines Volkes entspricht. Wird aber einmal der Westphale in seinem katholischen Glauben erschüttert, da ist er geneigt, in wilde und finstere Schwärmerei überzugehen. Die Geschichte der älteren und neueren Zeit liefert dazu Belege in Menge. Beim Ausbruche der Reformation waren es fast nur die Städte, in welchen die Neuerung Eingang fand. In der Stadt Münster hatte die Reformation in unglaublich kurzer Zeit bereits alle ihre Phasen bis zur Wiedertäuferei durchlaufen, während der Bauernstand und der größte Theil des Adels noch unerschütterlich dem katholischen Glauben anhing, und bei der Belagerung und Eroberung der Hauptstadt die treuesten Dienste leistete. Als bald darauf vom Bischofe selbst der Versuch gemacht wurde, das Hochstift in ein weltliches Fürstenthum zu verwandeln, leisteten die Stände und wieder vorzugsweise der Adel und die Bauern den entschlossensten Widerstand. In der Stadt Münster wucherte der Protestantismus im Geheimen noch mehr als 100 Jahre lang fort, und unterhielt ein Einverständniß mit den Holländern, welche 200 Jahre hindurch die gefährlichsten Feinde der katholischen Religion im nördlichen Westphalen blieben. Dem großen Fürstbischof Bernhard von Galen gelang es, durch Begründung eines tüchtigen Schulunterrichtes und durch Heranbildung eines sittenreinen, seeleneifrigen Clerus, die letzten Reste des Protestantismus im Münsterlande zu ersticken. Er vertrieb auch die Schweden aus Vechte, wo sie seit dem 30jährigen Kriege sich eingelagert hatten und das Niederstift brandschatzten, und bedrängte die Holländer, die bis dahin ihre Raub- und Plünderungszüge von der Grafschaft Lingen aus bis in das eigentliche Münsterland und den Rhein aufwärts bis ins Cölnische ausdehnten, in ihrem eignen Lande dergestalt, daß Westphalen von dieser Seite fortan Ruhe hatte. In Zeit der französischen Revolution, während in Teutschland unkirchlicher Sinn und Verflachung überall herrschte, und selbst von den Sitzen der Kirchenfürsten aus verbreitet wurde, genoß das Fürstenthum Münster das Glück, unter der eben so weisen und kräftigen als streng kirchlichen Leitung des Ministers Freiherrn von Fürstenberg zu stehen. Die Hauptstadt war damals der Sammelplatz berühmter Männer und Frauen, deren Verdienst um die katholische Sache in Teutschland ihnen einen unsterblichen Namen erworben hat. Wir nennen hier außer der Fürstin von Gallitzin (Galyczin) nur die Namen Stolberg, Overberg, Kistemaker, Katerkamp, Kellermann, Clemens August, Maximilian und Franz von Droste zu Vischering. Auch Protestanten, wie Hamann, Hemsterhuys und Claudius schlossen sich diesem Kreise edler Männer an. — Das Bisthum Paderborn war ebenfalls zur Zeit der sog. Reformation bis zum Schluß des westphälischen Friedens großen Gefahren ausgesetzt. Das Fürstenthum Lippe entzog sich ganz der Lehenshoheit des Bischofs und ging zum Protestantismus über. Die Hauptstadt selbst huldigte bereits der neuen Lehre, und wurde erst allmählig durch die Jesuiten wieder bekehrt. Was die Holländer für das Hochstift Münster, das waren die Hessen für das Fürstenthum Paderborn. Es ist unglaublich, wie viel im 30jährigen Kriege das Land durch Hessen, Braunschweiger und Schweden gelitten hat. Auch wäre das Bisthum wohl schwerlich der Secularisation entgangen, wenn nicht zur Zeit des westphälischen Friedens die Verwendung des Domcapitels von Mans, mit dem das Domcapitel von Paderborn seit der Ueber-

tragung der Reliquien des hl. Liborius (episcop. Cenomanensis) in einem ganz eigenthümlichen Bündnisse steht, bei Ludwig XIV. die Erhaltung des Hochstiftes erwirkt hätte. Später wurden die vielen dem Lande geschlagenen Wunden durch die weise Verwaltung vortrefflicher Fürstbischöfe besonders aus dem um die katholische Sache in Westphalen so verdienstvollen Hause Fürstenberg allmählig wieder geheilt, und so ein überaus wichtiger Theil Westphalens der Kirche erhalten. Das sog. Herzogthum Westphalen, früher zu Churcöln gehörend, theilte mit diesem seine Geschicke. Die größte Gefahr wurde dem Glauben bereitet durch den Abfall des Churfürsten Gebhard zu Ende des 16. Jahrhunderts, indem dieser Apostat gerade auf das Herzogthum Westphalen sein Augenmerk geworfen hatte, und sich dort als weltlicher Fürst zu behaupten suchte. Aber das kräftige Gebirgsvolk erhob sich einmüthig für seinen Glauben, und trieb die Söldlinge Gebhards von den Grenzen zurück. Im 30jährigen Kriege hielt Attendorn siegreich eine Belagerung der Schweden aus. Das Herzogthum selbst, weil hohes Gebirgsland, litt verhältnißmäßig wenig, und seine Kriegesknechte fochten mit großem Ruhm in den Heeren der Liga und des Kaisers. Bis auf den heutigen Tag wird dieses westphälische Gebirgsland von einem echtkatholischen Volke bewohnt. Andere höchst wichtige Theile Westphalens gingen dagegen für die katholische Kirche verloren. Minden benahm sich in der Zeit des Abfalls nicht allein schwach, sondern leichtsinnig und frivol, und zog den größten Theil des Bisthumes mit in den Abfall hinein. Tilly stellte im 30jährigen Kriege zwar in mehreren Orten den katholischen Gottesdienst her, so daß beim westphälischen Frieden selbst das Stiftscapitel in der Hauptstadt Minden zum großen Theile katholisch belassen wurde; da aber die Landeshoheit an Brandenburg überging, so war an eine Wiedergewinnung des Landes für den katholischen Glauben nicht zu denken. Nur einzelne Funken des katholischen Glaubens glüheten in Minden und Ravensberg fort, die nur mit Mühe vor gänzlichem Erlöschen bewahrt wurden. Aehnlich ging es mit der Grafschaft Mark, die das schöne Hügelland zwischen der mittleren Lippe und Ruhr einnimmt, und dann über die Ruhr hin an der Westseite das Herzogthum Westphalen begrenzt. Auch hier stellte Tilly im 30jährigen Kriege in manchen Orten den katholischen Gottesdienst her, und erhielt so eine große Zahl von Kirchen, um welche sich nach und nach zahlreiche Gemeinden sammelten. Unter brandenburgischer Herrschaft lebten die Katholiken in der Mark unter schwerem Drucke. Die Grafschaft Tecklenburg und Wittgenstein, die Reichsstadt Hörter, ferner Lippstadt, Dortmund, Soest ꝛc. gingen für die katholische Kirche ganz oder doch größten Theils verloren, die gefürstete Abtei Corvey jedoch mit ihrem Gebiete wurde erhalten. Sehr schlimm stand es im Bisthum Osnabrück, wo die Stadt größten Theils, und das Land zur Hälfte vom Glauben abfiel, und von der Zeit des westphälischen Friedens an ein protestantischer Fürstbischof mit einem katholischen abwechselnd regierte. — Aus religiös so verschiedenen Elementen ist das heutige Westphalen zusammengesetzt. Es war zu erwarten, daß, sobald die früher durch viele Landesgrenzen von einander getrennten religiösen Gebiete zu einem größeren Ganzen zusammengeworfen wurden, ein Hinüberströmen aus dem einen Religionsgebiete in das andere beginnen würde, und es ist äußerst interessant zu beobachten, auf welche Seite hin sich hierbei der größere Vortheil neigt. Die Katholiken stehen von einer Seite in einem entschiedenen Nachtheil, der durch andere Vortheile schwerlich ganz aufgewogen werden kann. Die Regierung ist protestantisch, und sie begünstigt nicht allein die Protestanten, sondern sie verwendet geradezu die Mittel des Staates zur protestantischen Propaganda. Es werden vorher die Orte ausersehen, wo eine protestantische Gemeinde gegründet werden soll. Darauf wird eine Anzahl von Beamten hingeschickt, die nur dann Beförderung, Gratificationen u. dgl. zu erwarten haben, wenn sie einen gehörigen Eifer für Aufrichtung protestantischer Kirchen und

Schulen beweisen. Der Staat ist dann sehr gerne bereit, zur Begründung eines neuen Pfarrsystemes die Mittel herzugeben. Zur protestantischen Kirche richtet man gerne eines der aufgehobenen Klöster ein. Was die Regierung, um den katholischen Theil der Bevölkerung durch gar zu einseitige Verwendung der Staatsmittel nicht zu sehr zu verletzen, nicht auf sich nehmen mag, das bewerkstelligt sie durch den Gustav-Adolph-Verein. In dieser Weise ist in neuester Zeit die Provinz Westphalen mehr als irgend eine andere Gegend Preußens der Tummelplatz einer unermüdlichen protestantischen Propaganda gewesen. Es sind protestantische Gemeinden begründet im Regierungsbezirke Münster, in Münster selbst, in Coesfeld, Warendorf, Dülmen, Rheine, Recklinghausen, Bochhold, Borken 2c. Noch auffallender aber wird das System der Propaganda in den Regierungsbezirken Minden und Arensberg betrieben. So besteht eine protestantische Gemeinde zu Paderborn, Lippspringe, Lichtenau (wo zugleich eine Schule für noch zu erwartende Kinder gestiftet ist; augenblicklich hat der Lehrer kein einziges Kind in der Schule) zu Warburg, Brilon, Meschede, Arensberg, Menden, Olpe, Attendorn 2c. Allerdings erwächst hieraus für Westphalen eine Gefahr. Jedoch läßt sich nicht verkennen, daß alle diese neugegründeten protestantischen Gemeinden mehr oder weniger das Ansehen von Treibhauspflanzen haben, und mit Ausnahme der Städte, wo eine Menge von großen und kleinen Beamtenfamilien angesiedelt wird (wie in Münster, Arensberg, Paderborn) sich eben keines bedeutenden Wachsthumes zu erfreuen haben. Dem Schreiber dieses sind protestantische Gemeinden bekannt, die regelmäßig durch Uebertritte zur katholischen Kirche decimirt werden. Die großen Nachtheile, die die Kirche durch die von Oben her planmäßig betriebene protestantische Propaganda erleidet, werden jedoch durch andere Vortheile zu Gunsten der Katholiken zum Theile wieder aufgewogen. Die Volksüberlieferung ist in Westphalen durchgängig eine katholische, der Protestantismus ist im Volke nicht einheimisch. Das katholische Volk sieht nicht sowohl mit einem Gefühle von Furcht, als vielmehr von selbstbewußter Ueberlegenheit auf den Protestantismus herab; das protestantische Volk dagegen zeigt im Allgemeinen einen Zug zum katholischen Glauben hin. Die aus den altpreußischen Provinzen hinübergepflanzten Beamten erregen häufig durch ihr schroffes Wesen Anstoß bei ihren westphälischen Glaubensgenossen, und finden sich bei ihnen nicht in ihrem rechten Elemente. Doch gibt es auch Gegenden, die sich durch eine bittere Intoleranz gegen die Katholiken auszeichnen, namentlich in dem Theile der Mark, welcher an die Ruhr grenzt, sowie in Ravensberg und Tecklenburg. Der katholische Bauernstand in Westphalen zeigt sich bei näherer Berührung im Allgemeinen über den protestantischen überlegen, so daß viel leichter katholische Bauern in einer protestantischen Gegend Wurzel fassen, als umgekehrt. Der Grund davon liegt außer anderen Ursachen in der größeren Sittlichkeit, wodurch die Ehen fruchtbarer sind. Ein zweiter Vortheil der katholischen Landestheile ist der, daß dieselben ganz überwiegend von einer Ackerbau treibenden Bevölkerung bewohnt sind, die in der oben bezeichneten Weise in Höfen zerstreut leben, wo die Ansammlung einer größeren Masse von Protestanten nicht so leicht möglich ist, während die protestantischen Gegenden mit Städten mittlerer Größe bedeckt sind, und die vielen Fabriken und Bergwerke Hunderte von Arbeitern aus allen Theilen des Landes herbeiziehen. Im Allgemeinen ist darum die katholische Bevölkerung in den protestantischen Landestheilen in einer auffallend schnellen Zunahme begriffen. So ist namentlich in der westphälischen Mark die Zahl der Katholiken viel beträglicher, als sie in den öffentlichen Statistiken angegeben wird. In der Stadt Minden, wo die katholische Gemeinde im J. 1800 höchst unbedeutend war, ist jetzt mehr als der fünfte Theil der Einwohnerschaft katholisch. In Bielefeld, der Hauptstadt von Ravensberg, ist fast der dritte Theil der Einwohner katholisch. In Höxter an der Weser, wo vor 160 Jahren kaum ein

dürftiger Ueberrest von Katholiken noch vorhanden war, halten beide Confessionen sich jetzt das Gleichgewicht, und dürften die Katholiken bei unparteiischer Zählung die Mehrzahl bilden. In Lippstadt, wo bis 1806 gar keine Katholiken geduldet wurden, ließ Napoleon im J. 1810 für 300 Katholiken eine Gemeinde gründen; die Protestanten zählten damals 2070 Seelen. Nach der Zählung von 1852 enthielt die Stadt 2700 und einige Katholiken, und gerade noch 2070 Protestanten. Die Stadt Soest hat nur Eine katholische Kirche nebst einer Capelle, während die Protestanten im Besitze von 6 oder 7 Kirchen sind. An Zahl aber sind die Protestanten den Katholiken nur noch wenig überlegen. In der fruchtbaren Soester Börde, die von einer dichten protestantischen Bevölkerung bedeckt ist, sind schon 16—1700 Katholiken angesiedelt, die aber noch keine einzige eigene Kirche haben. Hier müßten 3 bis 4 Pfarreien gegründet werden. Hamm, die alte Hauptstadt der Mark, zählt bereits 5—600 Katholiken mehr als Protestanten. In Unna ist der fünfte, in Iserlohn der vierte, in Dortmund und Hagen mehr als der dritte Theil katholisch. Zu Bochum, Blankenstein, Wattenscheid und Castrop bilden die Katholiken die größere Hälfte. Ein großes Hinderniß für die katholische Kirche bildete früher der Umstand, daß die Regierung nur äußerst schwer die Erlaubniß zur Gründung neuer Gemeinden ertheilte. Das J. 1848 brachte hierin der Kirche größere Freiheit, so daß die Bischöfe jetzt wenigstens aus eigenen Mitteln für die Begründung von Schulen und Kirchen Sorge tragen können. Namentlich hat die Diöcese Paderborn in neuerer Zeit hierin einen rühmlichen Eifer gezeigt. Neue Gemeinden oder Missionen sind begründet zu Plettenberg, Meinerzhagen, Lüdenscheid, Breckerfeld, Witten, Berleburg, Lübbecke, Petershagen rc. Auch auf das Fürstenthum Detmold hat der Bischof von Paderborn seine Sorge gewandt; außer der schon seit mehreren Jahren bestehenden Gemeinde zu Lemgo ist eine neue in der Stadt Detmold gegründet, und wird Gottesdienst in Schwallenberg und Pyrmont gehalten. In der Diöcese Münster wurde eine Gemeinde gegründet in Tecklenburg. — Das sehr zusammengeschrumpfte Bisthum Osnabrück hat durch die neue Organisation einen beträglichen Zuwachs bekommen. Es gehört dazu außer dem früheren Fürstenthum, der niederen Grafschaft Lingen und der Grafschaft Bentheim gegenwärtig das früher zum Hochstifte Münster gehörige Fürstenthum Aremberg-Meppen und die hannoversche Provinz Ostfriesland, so daß es heut zu Tage einen Bestand von 170—180,000 Katholiken enthält. Im alten Fürstenthum Osnabrück ist der katholische Bauernstand wohlhabend und kräftig. Er hat dem protestantischen Boden abgewonnen, und bildet heut zu Tage die Ueberzahl. In der niedern Grafschaft Lingen war früher die katholische Religion gewaltsam durch die Holländer unterdrückt, alle Kirchen, Schulen, Pfarrgüter waren den Protestanten übergeben. Unter preußischer Herrschaft besserte sich die äußere Lage der Katholiken nur wenig. Unter Hannover (seit 1815) erhielten sie einen Theil ihrer Kirchen wieder, und bilden gegenwärtig neun Zehntel der Bevölkerung. Gleichwohl wird bis auf den heutigen Tag im hannoverschen Staatskalender als die herrschende Religion in der Provinz die reformirte bezeichnet. Im Fürstenthum Aremberg, welches nur einige Hundert Protestanten zählt, wurde zu Meppen eine protestantische Gemeinde gegründet. Dagegen hat sich die katholische Kirche in der sonst fast ganz protestantischen Provinz Ostfriesland in letzter Zeit sehr befestigt, so daß daselbst jetzt 7 Gemeinden (zu Emden, Leer, Norden, Aurich, Neustadt-Gödens, Rauderveenen und Weener) bestehen. Die Gründung neuer Gemeinden steht noch in Aussicht. Was endlich das Großherzogthum Oldenburg betrifft, so ist der früher münstersche Theil mit etwa 72,000 Einw. mit Ausnahme einiger Hundert Protestanten ganz katholisch. Das sog. Saterland (ächte Friesen) mit dem Hauptorte Friesoyte mag wohl kaum Einen Protestanten unter seinen Bewohnern zählen. Die Stadt Wildeshausen ist bereits zu gleichen Hälften gemischt. Darüber hinaus

nach Norden gibt es nur einzelne katholische Gemeinden, und zwar zu Oldenburg und Jever und die neu gegründete Gemeinde zu Varel. — Aus allem dem wird man ersehen, daß die katholische Religion in Westphalen ungeachtet der außerordentlichen Begünstigung des Protestantismus durch die protestantischen Regierungen sich nicht auf den Standpunct eines bloß passiven Widerstandes beschränkt hat, sondern rastlos an ihrer weiteren Ausbreitung arbeitet. Dazu kommt, daß die 3 in Westphalen bestehenden Bisthümer Münster, Paderborn und Osnabrück sich weithin über altprotestantische Gebiete erstrecken, so daß ihnen schon dadurch ein eigenthümlicher Missionsberuf zu Theil geworden ist. Ins Besondere ist Paderborn, welches fast alle protestantischen Theile der Provinz Westphalen, außerdem aber die ganze Provinz Sachsen, das Herzogthum Gotha, Schwarzburg-Sondershausen und Rudolstadt, und die Fürstenthümer Lippe und Waldeck umfaßt, ein ganz besonderer Beruf für die Missionen in Teutschland zugefallen. Wir betrachten es darum auch als eine glückliche Fügung der göttlichen Vorsehung, daß gerade in dieser Diöcese das Directorium des Bonifaciusvereins seinen Sitz bekommen hat. — Zum Schlusse geben wir eine kurze Uebersicht des Bestandes der katholischen Kirche in den einzelnen Theilen der Provinz Westphalen. Der Regierungsbezirk Münster mit etwa 440,000 Einw. ist fast ausschließlich katholisch. Protestantisch ist nur ein Theil des Kreises Tecklenburg, der die gleichnamige protestantische Grafschaft und die überwiegend katholische Grafschaft Oberlingen enthält. Außerdem bestehen nur 3 alt protestantische Gemeinden in diesem Regierungsbezirke, zu Steinfurt, der Residenz des Fürsten von Bentheim-Steinfurt, die selbst gemischt ist, während der Kreis fast ganz zur katholischen Kirche sich bekennt, zu Gemen, der Hauptstadt der Standesherrschaft gleichen Namens (wo erst seit einigen Jahren eine katholische Pfarrei gegründet wurde; die Einwohnerschaft ist zu 2 Dritteln katholisch), und eine zum Kreise Warendorf geschlagene Gemeinde. Der Regierungsbezirk Minden ist gemischt. Die 450,000 Einw. bekennen sich nicht ganz zur Hälfte zur katholischen Religion. Ueberwiegend protestantisch sind die Kreise Minden, Lübbecke, Herford, Bielefeld, Halle. Katholische Gemeinden bestehen hier zu Minden, Petershagen, 3 werdende Gemeinden zu Rahden, Bünde und Enger, zu Vlotho, Herford, Bielefeld, Schildesche, und die Stationen zu Stockkempen, wo das Grab Stolbergs ist, Brinke und Tatenhausen. Katholisch dagegen sind die Kreise Wiedenbrück (wo die Ortschaften Reda und Gütersloh mehr als zur Hälfte protestantisch sind), Paderborn, Büren, Warburg und Brakel-Hörter. In letzterem Kreise liegen 3 alt protestantische Gemeinden. Der Regierungsbezirk Arensberg enthält gegen 600,000 Einw. die ihrem religiösen Bekenntnisse nach ungefähr eben so gemischt sind, wie im Regierungsbezirke Minden. Damit die Vertheilung der verschiedenen Bekenntnisse auf diesem gemischten Gebiete besser übersehen werden kann, gehen wir die einzelnen Kreise durch. Der Kreis Arensberg, zum Theil hohes Gebirgsland, ist katholisch, und hat nur 1 oder 2 neuerrichtete protestantische Gemeinden. Die Kreise Meschede, Brilon und Olpe, die höchsten Gebirgsgegenden Westphalens enthaltend, sind katholisch; nur einige kleine protestantische Gemeinden sind hier neu errichtet. Das Dorf Alt-Astenberg ist der höchste Punct Westphalens. Der Kreis Berleburg ist protestantisch. Es bestehen hier die katholischen Gemeinden von Berleburg und Neu-Astenberg; zu Laasphe wohnt noch kein ständiger Priester. Der Kreis Siegen ist gemischt, doch so, daß die Protestanten 4 Fünftel der Bewohner ausmachen. Die katholische Religion hat seit 15 Jahren hier sehr merkliche Fortschritte gemacht. Der Kreis Altena ist protestantisch; es bestehen hier katholische Gemeinden zu Altena, Plettenberg, Meinerzhagen, Lüdenscheid, Breckerfeld. Der Kreis Hagen ist überwiegend protestantisch, doch zählt er auch eine große Zahl Katholiken. Der Kreis Iserlohn ist gemischt; etwa das östliche Drittel (Menden, Balve rc.) ist katholisch. Der Kreis Bochum ist ebenfalls

gemischt, doch so, daß sich die größere Hälfte der Einwohner zur katholischen Religion bekennt. Die Kreise Dortmund und Hamm sind gemischt, jedoch überwiegend protestantisch. Der Kreis Soest ist fast zu gleichen Theilen katholisch (Werl) und protestantisch. Der Kreis Lippstadt endlich ist katholisch, nur die Stadt ist zu 2 Fünfteln protestantisch. Die Provinz Westphalen wird nach einer unpartheiischen Zählung etwa 900,000 Katholiken und 600,000 Protestanten enthalten. — In dem Fürstenthume Lippe-Detmold hat sich allmählig wieder ein nicht unbeträglicher Bestand an Katholiken angesammelt. Ganz enclavirt von Detmold und Pyrmont liegt die preußische Stadt Lügde, die mit ihrem Gebiete 2200 nur katholische Einwohner enthält. Von da aus wird der Gottesdienst in Pyrmont versehen. Zu Falkenhagen im Lippischen gründeten im 17. Jahrhundert die Jesuiten eine Mission, die jetzt eine Pfarrei mit 1200 Seelen bildet. Von da wird der Gottesdienst in Schwallenberg besorgt. Die Pfarrei zu Lemgo zählt 300 Katholiken, und die zuletzt gegründete Pfarrei zu Detmold erst 115. Zwischen Detmold und der Paderborner Grenze liegen im Teutoburger Walde die sog. Externsteine (Rupes picarum, d. i. „Elsternsteine, in der Volkssprache Extersteine"; Grimm leitet den Namen lächerlich genug von „eggestern Steine, d. h. alte Steine" her!), in denen eine in den Felsen eingehauene Capelle offenbar aus den Zeiten Carls d. Gr. sich erhalten hat. Die auf der Felswand eingegrabenen Sculpturen (die Kreuzabnahme) sind wohl das älteste ächtteutsche Monument dieser Art, welches wir besitzen, und sind, was das Verhältniß des National-Teutschen zu dem Christlichen betrifft, sehr treffend mit dem Gedichte des „Heliand" verglichen worden, das auf westphälischem Boden nicht weit von der Stätte der Hermannsschlacht und den blutigen Feldern der Sachsenkriege unter Carl d. Gr. vielleicht in der Nähe dieser hl. Grotten entstanden ist. So wie diese ernsten, erhabenen Bilder, diese unverwerflichen Zeugen von der tiefinnigen Durchdringung des alten Sachsenvolkes durch die geheimnißvolle Kraft des katholischen Glaubens, die Stürme einer frivolen Glaubensneuerung überdauert haben, und dem Volke, das sie nicht mehr verstand, als ein Heiligthum werth geblieben sind, nach dessen Verständniß der Durst in ihm nicht erloschen, so ruht überall im Grunde selbst des protestantischen Volkes in Westphalen noch ein ächtes Erz des katholischen Glaubens, das von den übergeschütteten Schlacken befreit dereinst noch wieder reinen Stahl liefern wird. [Eduard Michelis.]

Westphälischer Friede. Dieser Friedensschluß begreift zwei zusammenhängende Verträge, welche zur endlichen Beilegung des unseligen Religionskrieges, des dreißigjährigen, in Teutschland in Folge der vom Kaiser Ferdinand III. und den katholischen Reichsständen mit dem Könige Ludwig XIV. von Frankreich zu Münster, und gleichzeitig mit Gustav Adolphs Tochter, der Königin Christina von Schweden, und den protestantischen Reichsständen zu Osnabrück gepflogenen Unterhandlungen den 14. (24.) October 1648 zu Stande kamen. Das I. P. O. (Instrumentum Pacis Osnabrugensis) enthält die Bestimmungen dieses Friedens in Hinsicht der religiösen Verhältnisse der Katholiken und Protestanten; das I. P. M. oder Münsterische Friedens-Instrument dagegen die territorialen und politischen Veränderungen. (Bezüglich letzterer s. d. A. Dreißigjähriger Krieg, Bd. III. S. 302.) Die religiösen Verhältnisse aber wurden auf der Grundlage des Religionsfriedens zu Augsburg 1555 (s. d. A. Augsburger Religionsfriede, Bd. I. S. 524 f.) in folgender Weise bestimmt: 1) Unter den katholischen Ständen und den Ständen der Augsburger Confession, welchen sofort mit gleicher Berechtigung auch die Zwinglianer und Calvinisten unter der Benennung „Reformirte" beigezählt wurden, sollte hinsichtlich ihrer staatspolitischen und bürgerlichen Rechte (abgesehen von der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses) vollständige Gleichheit herrschen (I. P. O. Art. V. § 1). Von da an war somit dem Protestantismus in Teutschland eine bleibende Stätte reichsgesetzlich garan-

tirt. — 2) Alle Religionsdifferenzen und Angelegenheiten sollten künftig nicht mehr durch Stimmenmehrheit der Reichsstände entschieden, sondern nur durch gütlichen Vertrag zwischen den katholischen und protestantischen Ständen vereinbart und erlediget werden (I. P. O. Art. V. § 52). Es durfte also auch die Minorität auf dem Reichstage ihre eigenen Beschlüsse fassen (jus eundi in partes), und wenn dann eine gütliche Vereinigung nicht erzielt würde, sollte alles bis auf weiteres beim alten bleiben. — 3) In Ansehung der Ausübung der Religion Seitens der Unterthanen der verschiedenen Länder wurde jedem Landesherren vermöge seiner Landeshoheit die Befugniß eingeräumt, den Religionsgenossen der einen und der anderen Confession die öffentliche Uebung ihres Glaubens zu gestatten, oder nur im beschränkten Maße freizugeben, oder auch ganz zu verbieten, wobei er nur durch das sog. Normaljahr (wovon unten Nr. 4) gebunden war. Man nannte diese Befugniß das landesherrliche Jus reformandi (s. d. A. Reformationsrecht, Bd. IX. S. 85 ff.). Je nach der Handhabung dieses Reformationsrechtes bestimmten sich demnach auch die Rechte der Religionsübung einer Confession gegenüber der anderen. Wurde eine Confession vom Landesherrn ausdrücklich im Staate aufgenommen (ecclesia recepta), so erhielt sie dadurch ein Recht der Existenz, welches ihr sofort die Staatsgewalt nicht willkürlich wieder entziehen durfte. Auch wenn ihr die Aufnahme nur unter beschränkenden Bedingungen ertheilt wurde (ecclesia secundum quid recepta), erhielt sie unter Einhaltung jener Bedingungen das Recht auf dauernden Besitzstand. In beiden Fällen erwarb sie das Recht einer zur äußeren Ausübung ihres Cultus (religionis exercitium) berechtigten Gemeinde. Es konnte aber der Landesherr der in solcher Weise anerkannten oder recipirten Glaubensgenossenschaft die Vereinigung unter eigenen Kirchenoberen und in gemeinsamer Religionsübung nur unter dem Gesichtspuncte einer Privatgesellschaft gewähren (ecclesia privata s. privatum religionis exercitium); oder er konnte ihr eine so freie Wirksamkeit einräumen, daß sie sich nicht nur eine ihrem Dogma entsprechende Verfassung geben, sondern diese auch völlig frei entfalten durfte (ecclesia publica s. publicum religionis exercitium); oder er konnte unter mehreren öffentlich anerkannten Confessionen Eine durch besondere Bevorzugung als die herrschende Kirche erklären (ecclesia dominans). Hatte er dagegen eine Religionspartei nicht ausdrücklich recipirt, so konnte er ihr doch ihre Religionsübung nachsehen und dieselbe ignoriren (religio tolerata), oder sie auf den Kreis der einzelnen Familien beschränken, also wenigstens den Familienangehörigen die sog. Hausandacht (devotio domestica) gestatten, und zwar mit dem Rechte, einen Geistlichen dabei zuzuziehen (devotio domest. qualificata) oder ohne diese Befugniß (dev. dom. simplex). Endlich konnte der Landesherr eine Religion ausdrücklich ausschließen, sohin verbieten (religio reprobata), entweder so, daß er dieselbe bloß als mit dem Staatsbürgerrechte unvereinbar erklärte; oder so, daß er dem Bekenner derselben auch den Aufenthalt in seinem Lande untersagte; oder aber so, daß er ihre Ausübung in die Reihe der Verbrechen stellte (s. d. A. Religionsübung, Bd. IX. S. 184 f.). — 4) In der Ausübung dieses Reformationsrechtes war jedoch der Landesherr in soweit beschränkt, daß er Unterthanen abweichenden Glaubens die eigene kirchliche Verfassung und die öffentliche oder Privatausübung ihres Cultus, so wie sie diese an den betreffenden Orten irgendwann im Laufe des Jahres 1624 gehabt hatten, belassen, und selbst denen, die durch diesen Besitzstand nicht geschützt waren, entweder, wenn er sie in seinem Lande dulden wollte, wenigstens die einfache Hausandacht, oder doch, falls sie auswandern wollten, oder dazu gezwungen wurden, jedenfalls freien Abzug ohne allen Nachtheil an Ehre und Vermögen gestatten mußte (I. P. O. Art. V. §§ 31—37). Für die gemischten Reichsstädte aber, und namentlich für Augsburg, Dünkelsbühl, Biberach, Ravensburg, Kaufbeuern wurde nicht jedwelcher Tag im ganzen Jahre 1624, sondern präcise der erste

Januar desselben Jahres als der entscheidende Termin festgesetzt (Art. V. § 29). Für Schlesien jedoch und für Niederöstreich galt ein solcher Termin gar nicht; denn hier hatte der Kaiser sich völlige Freiheit vorbehalten, und nur versprochen, niemanden wegen der Augsburg'schen Confession zur Auswanderung zu zwingen (Art. V. §§ 38. 39. 40). Wie bezüglich der Religionsübung so wurde auch hinsichtlich des Kirchenvermögens jeder Confession ihr reichsunmittelbares Kirchengut, wie sie solches am 1. Januar des J. 1624 besessen hatte, für ewige Zeiten zugesichert, und ebenso sollten die reichsunmittelbaren Prälaturen und sonstige Stellen in den reichsunmittelbaren Stiftern immer nur mit Individuen jener Confession besetzt werden, welcher der Inhaber des fraglichen Kirchenamtes weiland am besagten Jahr und Tage zugethan gewesen war (Art. V. §§ 2. 14. 23). Aber auch betreffs des Kirchenvermögens der unmittelbaren Stifter, Klöster, Kirchen, Schulen, Hospitäler 2c. sollte der Besitzstand des ersten Januars 1624 entscheiden (Art. V. §§ 25. 26. 45—47), welches Jahr deßhalb das Entscheidungs- oder Normaljahr hieß (s. d. A. annus decretorius, Bd. I. S. 259). — 5) Jeder geistliche Reichsfürst, Erzbischof, Bischof oder sonstige Prälat, der seine Confession wechseln würde, war nach dem schon im Augsburger Religionsfrieden für apostasirende katholische Geistliche aufgestellten, jetzt aber auch auf die der Augsburg'schen Confession ausgedehnten sog. geistlichen Vorbehalte verbunden, seine Pfründe zurückzulassen (Art. V. § 15), und das kraft seines Amtes innegehabte Kirchengut herauszugeben (s. d. A. Reservatum ecclesiasticum, Bd. IX. S. 221 f.). Für den Fall der Confessionsänderung eines weltlichen protestantischen Landesherren aber wurde bestimmt, daß dieser zwar für sich einen Hofgottesdienst seines Bekenntnisses einrichten, und einer im Lande schon vorhandenen mit ihm übertretenden Gemeinde die Religionsübung gewähren könnte, dagegen aber auch verpflichtet sei, die öffentliche Religionsübung der bisher berechtigten Confession sowie die bisher bestandene Kirchenordnung und das Kirchengut derselben unangetastet zu lassen (I. P. O. Art. VII. §§ 1. 2). — 6) Zur Erledigung künftiger Gravamina religionis wurde verordnet, daß der Verletzte den Lädenten zuerst von allen Thätlichkeiten abzubringen suchen, und die Sache entweder einer gütlichen Ausgleichung oder einer rechtlichen Entscheidung unterwerfen sollte. Wenn der Streit auf dem Wege Rechtens oder durch gütliche Vereinbarung nicht innerhalb drei Jahren beendigt sei, so sollten alle Theilnehmer am Friedensschlusse für den Verletzten Partei nehmen, und mit bewaffneter Hand dem Unrecht steuern. Wer nicht auf dem Rechtswege sondern durch Selbsthilfe sich Recht sucht, ist des Friedensbruches schuldig erklärt (I. P. O. Art. XVII. §§ 5. 6. 7); u. s. w. (vgl. d. A. Religionsbeschwerden, Bd. IX. S. 172 f.). — Diese durch den westphälischen Frieden eingeführten Grundsätze hat das teutsche Staatsrecht im Wesentlichen seither beibehalten, wenngleich im Laufe der jüngsten zwei Jahrhunderte einzelne Abweichungen stattgefunden haben. So wurde z. B. der ausbedungene Besitzstand vom 1. Januar 1624 fünfzig Jahre später in nahezu 2000 Ortschaften verändert, indem König Ludwig XIV. von Frankreich in jenen Landestheilen, welche er durch die sog. Reunion (1680) mit Frankreich vereiniget hatte, den Katholicismus wiederherstellte, und bei deren Zurückgabe an das teutsche Reich (1697) durch eine besondere Clausel sich ausbedingte, daß der status religionis in diesen Districten künftig so bleiben sollte, wie er zur Zeit ihrer Wiederabtretung an Teutschland bestanden habe (s. d. A. Ryswickerfriede, Bd. IX. S. 479 ff.). So wurde ferner durch den Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Febr. 1803 ausgesprochen, daß es dem Landesherren frei stehe, neben den durch den westphälischen Frieden allein berechtigten Confessionen, den Katholiken, Lutheranern und Reformirten, auch andere christliche Religionsparteien aufzunehmen und ihnen den vollen Genuß der bürgerlichen Rechte zu gewähren (Reichsdep.-Hauptschl. § 63). Die teutsche Bundesacte vom 8. Juni 1815 end-

lich modificirte durch ihren Art. XVI. das im westphälischen Friedensschlusse gewährleistete landesherrliche Reformationsrecht wenigstens insoweit, daß jetzt kein Bekenner einer der drei recipirten Confessionen auf Grund seines Bekenntnisses oder Religionswechsels aus dem Lande gewiesen werden kann, weil dieß eine Verletzung der den reichsgesetzlich anerkannten Religionsparteien gleichmäßig garantirten vollen bürgerlichen Freiheit wäre. [Permaneder.]

Wetin, s. Hatto, IV. 883.

Wetstein, s. Bibelausgaben, I. 924.

Wette, Wilhelm Martin Leberecht de, Doctor und Professor der Theologie zu Basel, wurde am 12. Jan. 1780 zu Ulla, einem kleinen Dorfe an der Heerstraße von Weimar nach Erfurt, geboren. Sein Vater, Joh. Augustin, war damals Pfarrer zu Ulla und wurde vier Jahre später nach Großkromsdorf in der Nähe von Weimar versetzt. Hier erhielt der junge de Wette schon an seinem sechsten Geburtstage für seine bereits erworbene Fertigkeit im Lesen von seinem Vater eine Bibel zum Geschenke. Im J. 1792 kam sein Vater nach Mannstädt in der Nähe von Buttstädt, und der Sohn besuchte bald darauf die Schule in letzterer Stadt und kam dort mit dem nachmaligen weimarischen Oberconsistorialpräsidenten Peucer, der aus Buttstädt gebürtig war und dieselbe Schule besuchte, in freundliche Beziehungen, die sich nachher zu einer dauernden Freundschaft gestalteten. Mit ihm bezog de Wette im J. 1796 das Gymnasium zu Weimar, wo besonders Herder großen Einfluß auf ihn übte und wahrscheinlich auch auf seine spätere theologische Richtung bestimmend einwirkte. Im J. 1799 ging er auf die Universität Jena, um Rechtswissenschaft zu studiren, bald aber entschied er sich für das Studium der Theologie und suchte zunächst die bis jetzt vernachläßigte Kenntniß der hebräischen Sprache nachzuholen, wobei er, um möglichst schnell copiam verborum zu bekommen, die Worte mit Kreide an die Thüre schrieb und im Zimmer auf- und abgehend durch lautes Hersagen dem Gedächtnisse einprägte. Von besonderem Einflusse auf ihn waren in Jena Griesbach, Eichhorn und Paulus; von letzterem sagt er selbst, daß er ihn durch seine anregenden Vorträge in die freie Bibelforschung eingeweiht habe (s. Hagenbach, W. M. L. de Wette. Eine academische Gedächtnißrede ꝛc. S. 6). Als es ihm nachher durch das Lynker'sche Stipendium möglich geworden war, seine Studienzeit über das gewöhnliche Maß auszudehnen und sich für ein academisches Lehramt vorzubereiten, warf er sich mit allem Eifer auf die Kritik der hl. Schriften, jedoch nicht auf die Texteskritik, sondern auf die Kritik der Thatsachen. Die Entstehungszeit der biblischen Bücher, ihre Aechtheit, ihren historischen Gehalt ꝛc. machte er zum Gegenstande seiner Untersuchungen, befaßte sich aber zunächst mehr mit dem alten als mit dem neuen Testamente. Im Spätjahr 1805 wurde er Privatdocent zu Jena, eröffnete seine Lehrthätigkeit mit der Dissertatio critica, qua a prioribus Deuteronomium Pentateuchi libris diversum, alius cujusdam recentioris auctoris opus esse monstratur (Jen. 1805. 4.), und hielt Vorlesungen über alttestamentliche Einleitung. Schon im April desselben Jahres hatte er sich mit Eberhardine Boye aus Baireuth verheirathet, die ihm aber der Tod schon im folgenden Jahre wieder entriß. Im J. 1806 veröffentlichte er den „Kritischen Versuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik mit Hinsicht auf die Geschichte der mosaischen Bücher und Gesetzgebung" als erstes Bändchen der „Beiträge zur Einleitung in das alte Testament," und im folgenden Jahre die „Kritik der Israelitischen Geschichte" als zweiten Band der Beiträge. Verfahren und Ergebniß war negativ und destructiv, so daß selbst de Wette's Vater mit großer Besorgniß über das Beginnen seines Sohnes erfüllt wurde. Indessen hatten ihm diese Schriften doch einen gewissen schriftstellerischen Namen im Gebiete der biblischen Kritik verschafft, und noch im J. 1807 wurde er als außerordentlicher Professor der Theologie nach Heidelberg berufen. Hier verheirathete er sich

mit Frau Henriette Frisch aus Heidelberg, die früher mit dem Kaufmann Bock in Mannheim verehelicht gewesen. In Heidelberg arbeitete er seinen „Commentar über die Psalmen" aus, der 1811 erschien, und 1823, 1829 und 1836 neu aufgelegt wurde. Auch fällt in diese Zeit der Anfang seiner Bibelübersetzung, die er gemeinsam mit Augusti von 1809 bis 1814 zu Stande brachte, und die 1831 in zweiter und 1838 in dritter Auflage erschien; in der ersten Auflage sind der Pentateuch, die Bücher Samuels und der Könige, die Chronik, die Psalmen, Job, Jeremia und die kleinen Propheten von de Wette übersetzt, die zweite Auflage besorgte de Wette mit Genehmigung Augusti's allein, und ebenso die dritte, um mehr Gleichförmigkeit in die Uebersetzung zu bringen. In Heidelberg war übrigens de Wette's Einkommen zu seinem Unterhalte kaum ausreichend (500 fl.), dazu bildete sich noch eine feindliche Partei gegen ihn, die ihn des Unglaubens beschuldigte und bei jeder Gelegenheit zu verketzern suchte. In solcher Lage kam ihm ein Ruf an die Universität Berlin sehr erwünscht. Das Berufungsschreiben, vom 11. Juli 1810 datirt, bot ihm eine ordentliche theologische Professur an mit einem jährlichen Gehalt von 1500 Thalern und einer Vergütung von 300 Thln. für Reisekosten. De Wette verließ bald darauf Heidelberg, um nach Berlin zu reisen und besuchte auf der Hinreise seine Eltern zu Mannstädt und seine Jugendfreunde zu Weimar. In Berlin gestaltete sich aber seine Lage nicht ganz nach den gehegten Erwartungen, denn die Zeitverhältnisse wirkten drückend auf den Universitätsbesuch, und anfangs hatte er nur 6—8 Zuhörer in seinen Vorlesungen. Dagegen hatte der Umgang und Verkehr mit Lücke, Schleiermacher, Buttmann, Böckh u. A. für ihn viel Angenehmes und wissenschaftlich Anregendes. De Wette richtete jetzt seine Thätigkeit mehr auf die dogmatische Theologie, und die erste Schrift, die er in Berlin veröffentlichte ist die Dissertation de morte Christi expiatoria (Berl. 1813), die er der Breslauer Facultät zum Danke für die ihm honoris gratia verliehene Doctorwürde dedicirte. Der Grundgedanke derselben fand heftigen Widerspruch und wurde von ihm selbst später theilweise zurückgenommen; in den Opusculis theologicis (Berl. 1830), wo sie wieder abgedruckt ist, sagt de Wette: Sunt quaedam in isto libello, quae mihi jam meliora edocto displicent et ab iis, qui doctrinae christianae placita a majoribus accepta religiosius servant, in crimen versa sunt. Im nämlichen Jahre erschien auch noch sein „Lehrbuch der christlichen Dogmatik in ihrer historischen Entwickelung. Erster Theil, die biblische Dogmatik enthaltend" (Berlin 1813. 2. Aufl. 1818). Ein Jahr später veröffentlichte er sein „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie" (2. Aufl. 1830. 3. Aufl. 1842), im J. 1815 seine Schrift: „Ueber Religion und Theologie" (2. Aufl. 1821), im J. 1816 seine kirchliche Dogmatik, als zweiten Theil des Lehrbuches der christlichen Dogmatik, und in den Jahren 1819—23 seine „Christliche Sittenlehre" in 3 Bänden, worin er sich offen als einen Anhänger der Friesischen Philosophie bekennt, mit deren Urheber er schon in Jena und Heidelberg in freundliche Beziehungen gekommen war, und dem er auch eine Lehrstelle an der philosophischen Facultät zu Berlin zu verschaffen suchte, wiewohl vergeblich. Neben den erwähnten Arbeiten hat er aber seine schon in Jena begonnenen kritischen Forschungen nicht wieder aufgegeben, vielmehr veröffentlichte er im J. 1817 sein „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen und apokryphischen Bücher des A. Testamentes" das noch fünf weitere Auflagen erlebte (1822, 1829, 1833, 1840, 1845). Außerdem wandte er seine Aufmerksamkeit auch den Zuständen des teutschen Protestantismus zu, und beschäftigte sich in Gedanken viel mit einer Wiedergeburt desselben „aus dem sittlichen Geiste der Reformation." Dieses Ziel verfolgen einige seiner Abhandlungen im Reformationsalmanach von 1817 und 1818, und in den „Theologischen Aufsätzen zur christlichen Belehrung und Ermahnung," Berl. 1819. Noch vor der Vollendung der vorerwähnten Sittenlehre traf ihn ein Mißgeschick, auf das

er wenig gefaßt sein mochte. Er hatte an die Mutter Sands, der den russischen Staatsrath Kotzebue ermordet, einen Trostbrief geschrieben und darin das Verbrechen auf eine Weise zu verkleinern und den Verbrecher zu entschuldigen gesucht, daß man eine gewisse Billigung der That darin finden konnte. Als daher sein Schreiben zur Kenntniß der höhern Behörden gelangte, wurde er durch Cabinetsordre vom 2. Oct. 1819 seines academischen Lehramtes entsetzt. Was er dabei zu seiner Vertheidigung gethan, und mit welchem Erfolge, ist aus der von ihm selbst veröffentlichten „Actensammlung über die Entlassung des Professors de Wette vom theologischen Lehramt zu Berlin" (Leipz. 1820) zu ersehen. De Wette zog sich jetzt in die Gegend seiner Heimath zurück und hielt sich eine Zeit lang zu Weimar auf, wo er seinen „Theodor oder des Zweiflers Weihe, Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen" (Berl. 1822. 2. Aufl. 1828) veröffentlichte, welche Schrift vielen Beifall, aber auch vielen Tadel fand, weil man gerade die wahre Weihe vermißte, „die erst durch gründliche Kenntniß der Sünde zum Erlöser und dessen Heil führt," weßhalb ihr „die wahre Weihe des Zweiflers" (von Tholuck) entgegengesetzt wurde. In diese Zeit fällt auch die Sammlung von Luthers Briefen, die er später veröffentlichte unter dem Titel: „Dr. Martin Luthers Briefe, Sendschreiben und Bedenken, vollständig aus den verschiedenen Ausgaben seiner Werke und Briefe, aus anderen Büchern und noch unbenützten Handschriften gesammelt, kritisch und historisch beleuchtet" (5 Bde., Berlin 1825—28). Nach einer dritthalbjährigen unfreiwilligen Muße öffnete sich ihm endlich wieder ein erwünschter Wirkungskreis, im J. 1822 erhielt er einen Ruf zur Uebernahme einer theologischen Professur an der Universität zu Basel, dem er sogleich folgte, obwohl er manche Vorurtheile gegen Basel und wegen seiner negativen Richtung dort auch manche Vorurtheile gegen sich hatte. Indessen rief gleich seine erste Predigt „über die Prüfung der Geister" eine ihm günstigere Stimmung hervor, und nach kurzer Zeit fühlte er sich in Basel heimisch. Im J. 1829 gab ihm die Stadt das Bürgerrecht, und von da an gehörte er ihr dergestalt an, daß er mehrere ehrenvolle Rufe nach Teutschland, darunter auch einen nach Hamburg, zurückwies. Sein Wirkungskreis in Basel war zwar kein sehr ausgedehnter, denn die Universität war nur von Wenigen besucht, und seine Vorlesungen von noch Wenigeren; aber er war längere Zeit zugleich Mitglied des Kirchen- und Schulrathes und betheiligte sich auch an der geistlichen Praxis, zu welchem Behufe er sich vom Baseler Kirchenconvente die Ordination geben und auf „die milde und unter allen Bekenntnißschriften weitherzigste Baseler Confession (von 1534)" sich verpflichten ließ. Auch hielt er von Zeit zu Zeit vor einem größeren gebildeten Publicum Vorlesungen, die vielen Beifall fanden. Als Früchte seiner practischen Richtung und der letzterwähnten Vorträge erschienen: „Vorlesungen über die Sittenlehre" (Berlin 1823. 24. 2 Thle. in 4 Bänden); „Die hl. Schrift des neuen Bundes, ausgelegt, erläutert und entwickelt; ein Andachtsbuch für die häusliche Erbauung und ein Handbuch für Prediger und Schullehrer" (2 Bde. Berlin 1825—28); „Ueber die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben" (Berlin 1827); „Heinrich Melchthal, oder Bildung und Gemeingeist" (Berlin 1829), ein Seitenstück zu „Theodor," worin der Bildungsgeschichte des Geistlichen die eines Weltmannes gegenüber gestellt wird; „Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen" (Heidelberg 1835); „Die biblische Geschichte als Geschichte der Offenbarungen Gottes. 1. Theil: Leitfaden für die Lehrer" (Berlin 1846); „Predigten, theils auslegender, theils abhandelnder Art" (5 Sammlungen. Basel 1825—49). Daneben beschäftigte er sich aber immer noch mit kritischen Forschungen, die er überhaupt bis zu seinem Lebensende fortsetzte, und mit systematischer Theologie. Im J. 1826 veröffentlichte er sein Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen Bücher des N. Testaments, das vier neue Auflagen erlebte (1830,

1834, 1842, 1848), und nun in Verbindung mit der schon erwähnten alttestamentlichen Einleitung das „Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel des Alten und Neuen Testaments" bildete. Ueberdieß erschienen verschiedene Abhandlungen von ihm in den Heidelberger „Studien und Kritiken," dann das „kurzgefaßte exegetische Handbuch zum Neuen Testament," in 3 Bänden, wovon einzelne Abtheilungen die 3. und 4. Aufl. erlebt haben, und die Schrift: „Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunct des Glaubens dargestellt" (Basel 1846). Außerdem beschäftigte ihn auch die kirchliche Verfassungsfrage vielfach. Eine Vorlesung von ihm über das Verhältniß von Kirche und Staat findet sich im 5. Jahrg. (1827) der Baseler wissenschaftlichen Zeitschrift, und gelegenheitliche Aeußerungen darüber in mehreren seiner Schriften. „Er wollte eine freie Kirche im Staate," nicht eine Kirche als bloße Staatsanstalt, sprach sich auch für confessionelle Einheit, für Presbyterien und Synoden aus, und widersetzte sich der bürgerlichen Gleichstellung der Juden mit den Christen. Als im J. 1826 der Gedanke angeregt wurde, in Nordamerica eine theologische Lehranstalt zu gründen, erließ de Wette einen Aufruf zur Förderung des Werkes: „Die teutsche theologische Lehranstalt in Nordamerica. Actenstücke, Erläuterungen, Bitten" (Basel 1826). Und als später im J. 1841 Zimmermann in Darmstadt die Gründung eines protestantischen Hilfsvereines projectirte, aus dem nachher der Gustav-Adolph-Verein geworden ist, unterstützte de Wette das Unternehmen nach Kräften. Auch dem Kunstgebiete blieb er nicht fremd; und eine Reise nach Rom und Neapel im J. 1846 veranlaßte die Schrift: „Gedanken über Malerei und Baukunst, besonders in kirchlicher Beziehung" (Berlin 1846). — In seinem letzten Gedichte, das er nicht lange vor seinem Tode schrieb, kommt die Strophe vor: „Ich fiel in eine wirre Zeit, die Glaubens-Eintracht war vernichtet: ich mischte mich mit in den Streit, umsonst, ich hab' ihn nicht geschlichtet," welche die Richtung seines Wirkens so ziemlich erklärt und charakterisirt. Die wirre Zeit und die mangelnde Glaubens-Eintracht hat früh genug Einfluß auf ihn geübt. In seinen ersten Schriften tritt christlich gläubiger Sinn wenig in den Vordergrund; seine biblische Kritik ist nur negativ und destructiv, löst die biblische Geschichte in Mythen auf und beseitigt die Prophetie (s. d. A. Exegese, III. 834). Später gab sie zwar ihre extreme Haltung auf und lenkte immer mehr ein, aber zu einem neuen Aufbaue an die Stelle des eingerissenen brachte sie es nie. Indessen verdient de Wette's Gelehrsamkeit und die klare gewandte Darlegung seiner Ansichten alle Anerkennung (s. d. A. Einleitung, III. 491). Im Bereiche der systematischen Theologie wird sein Hauptverdienst darin gefunden, daß er das Ungenügende des Rationalismus und Supranaturalismus, wie beide zur Zeit von ihren Anhängern vertheidigt wurden, erkannt und eine Vermittlung der Gegensätze von einem höhern sie beherrschenden Standpuncte gesucht habe, und so neben Schleiermacher ein Hauptvertreter der sog. neueren Theologie geworden sei. Mag das Streben und Ringen nach einem solchen Ziele noch so aufrichtig und ehrenwerth gewesen sein, gelingen konnte die Ausgleichung der Gegensätze und die Schlichtung des Streites nicht, zumal von Seite eines Mannes, der selbst noch so vielfach unter der Herrschaft des Rationalismus stand wie de Wette, besonders in seinen kritischen und exegetischen Arbeiten. — Das häusliche Leben de Wette's scheint manches minder Erfreuliche geboten zu haben. Seine zweite Gemahlin, die ihm einen Stiefsohn zugebracht, lebte nach seiner Entfernung von Berlin mit ihren Kindern, von ihm getrennt, zu Heidelberg bis zu ihrem Tode im J. 1825. Seine dritte Gemahlin Sophie Streckeisen, zuvor an den Prediger von Mai in Bern verheirathet, brachte ihm 1833 ebenfalls eine Stieftochter aus ihrer früheren Ehe zu. „In wie weit ihm in dieser Ehe die Ruhe und Pflege geworden sei, welche er sich für sein Alter daher versprochen haben mochte, hat er als ein Geheimniß mit sich in sein Grab genommen" (Thöllden). Nachdem

er im Sommer 1849 seinen Freunden in Teutschland noch die Hoffnung eines baldigen Besuches gemacht hatte, brachten ihn rheumatische Zufälle am 7. Juni auf's Krankenlager, auf dem er schon am 16. Juni, umgeben von seinen Angehörigen, starb. — Speciellere Angaben über seine Schicksale und Wirksamkeit finden sich in: Neuer Necrolog der Teutschen. 27. Jahrg. (1849). 1. Theil, S. 427—455. — W. M. L. de Wette und die Bedeutung seiner Theologie für unsere Zeit. Zum Andenken an den Verewigten von Dr. Daniel Schenkel. Schaffh. 1849. — W. M. L. de Wette. Eine academische Gedächtnißrede mit Anmerkungen und Beilagen von Dr. K. R. Hagenbach. Leipz. 1850. — Dr. W. M. L. de Wette. Zur freundschaftlichen Erinnerung von Dr. Friedrich Lücke. Hamb. 1850. Auch in den Heidelberger „Studien und Kritiken." Jahrg. 1850. Heft 3. [Welte.]

Whitefield, s. Methodisten, VII. 120.

Wibald, Staatsmann und Kirchenfürst im zwölften Jahrhundert. Geboren aus hohem Geschlechte in der Nähe der Abtei Stablo, trat er 1117 in die Abtei von Vasor und später von Stablo, dessen Abt er im J. 1130 wurde, womit zugleich die Würde eines Abts von Malmedy verbunden war. Seine hohen Eigenschaften gaben ihm großen Einfluß bei Kaiser Lothar, noch größern bei Conrad dem Hohenstaufen; er stand in hohem Ansehen bei den Päpsten seiner Zeit. „Die göttliche Weisheit, sagt ein Zeitgenosse von ihm, habe ihn auserwählt, wegen seines Charakters, seiner Frömmigkeit und Weisheit, daß er sitze mit den Fürsten und den Thron der Herrlichkeit einnehme, auf daß sie durch ihn alle Angelegenheiten, sei es in richterlicher Erwägung entscheiden, oder in freundlichem Uebereinkommen schlichten." Bei Lothars zweitem Römerzug mußte Wibald eine Flotte sammeln und sie durch das Mittelmeer leiten, wodurch er das Landheer unterstützte. Damals wurde er auch für kurze Zeit Abt von Monte Cassino, wie er schon Abt von Vasor war. Nach dem Abzug Lothars aber litt das Kloster schrecklich durch die Normannen und Saracenen. Wibald kehrte nach Teutschland zurück, wo er nach dem am 3. Dec. 1137 erfolgten Tode Lothars sich für die Wahl Conrads des Schwaben zum Kaiser verwendete, der am 13. März 1138 zu Aachen gekrönt wurde. Wieder reiste Wibald 1143 in Angelegenheiten seines Klosters Stablo nach Rom, wo er bei Papst Cölestin II. Hilfe fand. Höhere Würden, wie die eines Erzbischofs von Bremen und von Cöln, lehnte Wibald entschieden ab. Im J. 1146 mußte er dagegen auf des Kaisers Wunsch die Würde eines Abts von Corvey übernehmen, wo er alsbald die zerrüttete Ordnung und den Frieden wiederherstellte (die Geschichte Wigands von Corvey schließt leider gerade mit Wibalds Regierungsantritt). Zugleich war und blieb Wibald einer der ersten Räthe des Kaisers. Im J. 1147 sandte ihn der Kaiser mit 2 Bischöfen zu dem damals in Frankreich weilenden Papst Eugen III. Nachher machte Wibald einen Kreuzzug gegen die Obotriten mit, der aber unglücklich endete. Im J. 1148 wohnte Wibald dem Concil von Rheims an. Er war auch des jungen Königs Heinrich, der während des Kaisers Abwesenheit Reichsverweser war, treuester und bester Rathgeber und wurde von diesem wie ein Vater geehrt. Nach der Rückkehr des Kaisers von dem Kreuzzuge (1149) blieb Wibald des Kaisers einflußreichster Rathgeber, der ihn noch einmal (1151) nach Rom sandte. Der Kaiser aber starb schon, kurz nach seinem Sohne Heinrich, den 15. Febr. 1152. Wibald wurde auch des Kaisers Friedrich I. treuer Rathgeber, und erhielt von dem jungen Kaiser viele freundschaftliche Briefe. Unter anderm schreibt ihm der Kaiser 1157, „daß alle wichtigen Angelegenheiten des Reiches mit Herzuziehung seines Rathes behandelt werden sollen; und wie du in der Treue und Aufrichtigkeit der Vorzüglichste bist, so wünschen wir dich stets in unsern Geschäften als den ersten, und ohne Unterbrechung bei Uns zu haben." Die Päpste Anastasius IV. und Hadrian IV. ertheilten dem Wibald kirchliche Auszeichnungen.

Noch 1158 schreibt ihm Hadrian IV., er möge den Kaiser in der Anhänglichkeit an den römischen Stuhl erhalten. Wibald erlebte den Ausbruch des Kampfes zwischen Papst und Kaiser nicht mehr. Auf einer zweiten Mission nach Griechenland starb er, am 14. August 1158 zu Butellia in Paphlagonien, wie man allgemein glaubte, an Gift. Seine Gebeine wurden in Stablo beigesetzt. — Vgl. Gervais, Geschichte Kaisers Lothar; Jaffé, Geschichte des teutschen Reichs unter Kaiser Conrad III.; die 400 Briefe von und an Wibald in „Amplissima Collectio" von Martene und Durand, mit einem „Leben" Wibalds; endlich: „Wibald, ein Beitrag zur Geschichte des zwölften Jahrhunderts." 3 Artikel in den histor.-politischen Blättern, 1850. II. (Bd. 36). [Gams.]

Wibert, s. Guibert.

Wiborada, s. Gallen, St. IV. 282. und Ulrich, der Heilige. XI. 370 f.

Wicelius, Georg, s. Witzel.

Wichmann, Erzbischof von Magdeburg, stammt aus edlem boischen Geschlechte, aus dem gräflichen Hause von Segeburk, Seburg oder auch Degenburg (es finden sich alle 3 Namen) und wurde frühe auf den bischöflichen Stuhl von Zeiz erhoben. Als aber im J. 1152 nach Erledigung des Magdeburger Stuhles eine zwiespaltige Wahl daselbst stattgefunden hatte und die Parteien sich nicht auf einen der 2 Candidaten vereinigen wollten, griff der kaum erst zur Königswürde gelangte Friedrich I. dazwischen, indem er die eine der Parteien beredete, den jungen und edlen Bischof von Zeiz auf das Magdeburger Erzbisthum zu befördern. Und als dieß geschehen, wobei berichtet wird, daß auch Wichmann durch Geschenke auf die Wähler eingewirkt habe, ertheilte er ihm die Regalien, ohne die päpstliche Bestätigung zuvor abgewartet zu haben. Als der Propst Gerard, der Eine der zuvor Gewählten, sich klagend nach Rom wandte, nahm Eugen III. die Sache sehr schwer und schrieb einen hart tadelnden Brief an jene teutschen Bischöfe, die sich bei ihm für Wichmann verwendet hatten (Otto Frisingensis de gestis Friderici I. L. II. 8—10, wo auch der Brief mitgetheilt wird). Sein Nachfolger Anastasius IV. indeß verweigerte Wichmann' das Pallium nicht, legte es aber auf den Altar mit dem Bedeuten: „Wenn du deiner gesetzlichen Wahl gewiß bist, so nimm es von dieser hl. Stätte." Wichmann zögerte, aber 2 seiner Begleiter nahmen es keck vom Altare und hingen es ihm um (Wibaldi Epist. 382. Lunig, Reichs-Archiv, Thl. XV. Spicil. eccl. Urk. 67). Von dieser Zeit an finden wir Wichmann als den entschiedensten und getreuesten Parteimann Friedrich Barbarossa's. Im J. 1160 war er unter jenen Prälaten, welche die Sentenz gegen Alexander III. zu Gunsten des gibellinischen Gegenpapstes Victor unterzeichneten (Radevicus II. 70). Im J. 1166 sehen wir ihn unter den Verbündeten, welche Heinrich den Löwen bekriegten, im J. 1175 zog er dem von Heinrich dem Löwen schmählich verlassenen Friedrich nach Italien zu Hilfe und ging im folgenden Jahre nach der für den Kaiser so unglücklichen Schlacht von Legnano mit andern Gesandten desselben zum Papste, um Friedensunterhandlungen zu betreiben. Die immerwährenden Kriegszüge und der nothwendige Aufwand am kaiserl. Hoflager erschöpften seine Casse so sehr, daß er mit kaiserl. und des Capitels Bewilligung den Magdeburger Domschatz angriff, es wurden ihm 2 goldene Kelche und 2 silberne Candelaber bewilligt, zusammen 81 Mark Goldes, die zu 810 Mark Silbers angerechnet wurden, wogegen er dem Capitel eine jährliche Rente von 300 Mark Magdeburger Währung und der Kirche zur Wiederanfertigung der eingeschmolzenen Geräthe 40 Mark versprach. Der Kaiser, der seinem eifrigen Anhänger zu großem Danke verpflichtet war, stellte unter großen Lobeserhebungen der Verdienste Wichmanns die Genehmigungsurkunde zu Gelnhausen aus (1182). Beide Urkunden befanden sich in dem Provinzialarchiv zu Magdeburg und sind abgedruckt in Ledeburs Archiv für die Geschichtskunde des preußischen

Staates (Bd. XVI. S. 271—275). Auch nach Friedrich I. Hingang blieb er den Gibellinen getreu und wir treffen ihn im J. 1198 auf der Versammlung zu Arnstadt im Schwarzburgischen, wo Philipp von Hohenstaufen verlangte, daß er während der Minderjährigkeit Friedrichs II. zu dessen Vormund und zum Reichsverweser ernannt werde; deßgleichen ist er unter jenen Bischöfen und Prälaten, welche am 23. Mai 1198 zu Gunsten Philipps wider den Gegenkönig Otto IV. an Innocenz III. schrieben. Von seiner oberhirtlichen Thätigkeit als Erzbischof wissen wir wenig zu berichten. Er stiftete das Kloster Zinna und verschönerte die Magdeburger Cathedrale durch Thürme. Er starb im J. 1202. [Holzwarth.]

Wicliffe, John (auch Wicliff, Wiklef genannt), einer der bedeutendsten mittelalterlichen Häretiker und Vorläufer der Reformatoren des 16. Jahrhunderts, war geboren um 1324 in der Pfarrei Wicliffe bei der Stadt Richmond in Yorkshire. Seine Studien machte er zu Oxford, wo er, wie damals allgemeine Sitte war, einem der verschiedenen Collegien, zuerst Queens-, dann Mertons-Colleg als Alumnus, später als Mitglied (socius) eingegliedert war. Mertons-Collegium hatte bedeutende Männer unter seinen Mitgliedern gezählt, namentlich Duns Scotus und Occam. Dieser letztere lebte damals noch, aber in Teutschland bei Kaiser Ludwig dem Bayer (von 1328 an). Gesehen hat ihn Wicliffe wohl niemals, daß er aber seine Schriften gelesen, und durch sie zum Theil bestimmt, wenigstens bestärkt worden, kann kaum bezweifelt werden. Auch Bradwardin (s. d. A.), dem man einen gewissen Einfluß auf die Bildung der wicliffitischen Gnadenlehre zuschreibt, hatte kurz vor Wicliffe's Ankunft seine berühmten Vorlesungen „de caussa Dei contra Pelagium" im Mertons-Colleg gehalten. Damals befand er sich gerade in Frankreich wohin er Eduard III., seinem Könige, als Beichtvater gefolgt war. Und so ist auch mit diesem Manne Wicliffe wohl schwerlich jemals persönlich zusammengetroffen. Wicliffe's Studien in Oxford sollen sich auf Philosophie, Theologie und auf die damals einem Geistlichen so nothwendigen Rechtswissenschaften bezogen haben. Auch habe er sich viel mit dem Lesen der hl. Schrift abgegeben (ob schon in der ersten Zeit, müssen wir dahin gestellt sein lassen) und daher den Namen Doctor Evangelicus erhalten. An der Universität Oxford lebte und wirkte Wicliffe den bei weitem größten Theil seines Lebens. Durch seine Gelehrsamkeit und spitzfindigen Scharfsinn scheint er auch auswärts einen Namen sich erworben zu haben, wenn anders des Chronisten Knyghton und des Theologen Thomas Waldensis Aussage über ihn ernst gemeint und nicht vielmehr eine Phrase ist. In der Philosophie, so berichtet der Erstere, stand er Keinem nach, in den scholastischen Wissenschaften war er unvergleichlich. Hauptsächlich ging sein Streben dahin, Andere durch die Subtilität seiner Wissenschaft, durch die Tiefe seines Geistes zu übertreffen und abweichende Meinungen aufzustellen (ab opinionibus eorum variare; s. Twysden, scriptores Angliae, Londin. 1652 p. 2644). Bestimmtes erfahren wir von ihm 1356. Damals erschien seine Schrift „de ultima aetate Ecclesiae", worin er seine Klagen über die betrübte Zeit ausgießt und dem unwissenden verderbten Clerus ein baldiges strenges Strafgericht droht. Schlimme Zustände waren allerdings damals (es war die Zeit des avignon'schen Exils) in der Kirche zu beklagen, in England außerdem noch andere Mißstände. Die Pest von 1348 hatte einen großen Theil des Clerus weggerafft. Um die Lücken auszufüllen, weihte man, wer eben kam und sich anbot, wenn er nur lesen konnte (Knyghton, p. 2600). Anlaß genug für ein trübes Gemüth zur Trostlosigkeit. Aber Wicliffe mischte an und für sich berechtigten Klagen auch schon Etwas von jenen apocalyptischen Träumereien bei, die schon oft der Kirche verderblich geworden sind. Wie er damals die Zeit des jüngsten Gerichts ganz bestimmt in die letzten Jahre des 14. Jahrhunderts verlegte, und demselben die Bestrafung der bösen Cleriker unmittelbar vorhergehen ließ, so sah er später die Zeit des Antichrists bereits gekommen, den Antichrist selbst auf dem

päpstlichen Stuhle. Große Bitterkeit mischte sich bald seiner trüben Stimmung bei, seitdem er mit den Mendicanten-Orden in Streit gerathen war. Wie anderwärts, z. B. in Paris gleich anfänglich, so lagen auch in Oxford damals viele Universitätsmitglieder mit Jenen im Hader. Zank über Privilegien, Exemtionen u. dgl., Neid und Rivalität auf der einen Seite, Selbstüberhebung und vielleicht Uebergriffe auf der andern hatten nicht verfehlt, den Streit immer heftiger anzufachen. An diesem Hader soll Wicliffe schon an. 1360 lebhaften Antheil genommen und Streitschriften gegen die Mendicanten verfaßt haben. Die Libelle, welche man gewöhnlich in diese Zeit versetzt, z. B. von der Armuth Christi, wider die starke Bettelei, vom Müssiggang in der Bettelei, Klage an den König und das Parlament (s. Schröckh, K.-G. XXIV.), gehören indessen zum Theil nachweisbar in eine spätere Zeit, zum Theil ist ihre Abfassungszeit selbst ungewiß (Vaughan, the life of Wicliffe, I. 270. not. 9.). Daß aber Wicliffe in diesem oder den nächstfolgenden Jahren wirklich gegen die Mendicanten geschrieben, scheint ausgemacht. Zu welcher Höhe übrigens im Verlaufe der Zeit sich der Haß dieses Mannes gegen die Mendicanten-Orden, diese allerdings jederzeit streitfertigen Gegner der Häresie, gesteigert, davon legen die Capitel des Trialogus (IV. Buch), die von diesem Gegenstande handeln, ein trauriges Zeugniß ab. Diese Bettelbrüder, sagt er (cap. 35), verpesten die Luft durch die Ausdünstung ihres trägen, durch Wohlleben krankenden Fleisches und tragen die Schuld, daß seitdem die Atmosphäre über dem Lande viel ungesunder, die Körper viel hinfälliger, das Leben kürzer ist. Inficientes — um nur einige seiner Worte anzuführen — aërem cum ingurgitato stomacho, et sudoribus evaporatis indebite inficiunt aërem communiter et inferunt suis confratribus nocumenta (l. c.). Im J. 1361 wurde Wicliffe Rector des Balliol-Collegs von wo er bald darauf durch den Erzbischof Islep von Canterbury zum Vorsteher des von ihm gestifteten Collegs Canterbury-Hall befördert wurde (1365). Dieses Colleg sollte laut des Stiftungsbriefes aus einem Rector und eilf Genossen (scholars) bestehen, unter den letzteren sollten 3 Weltgeistliche sein, die übrigen sammt dem Rector mußten aus der Zahl der Mönche (Benedictiner) genommen werden. Der erste Rector wurde bald, man weiß nicht ob wegen Unverträglichkeit oder auf Betreiben Wicliffes (wie Lingard annimmt) entfernt, und Wicliffe der Weltgeistliche an seine Stelle gesetzt. Aber Isleps Nachfolger, Simon Langham, stieß diese Verfügung als dem Wortlaute des Stiftungsbriefes zuwiderlaufend um; außerdem sei sie zu einer Zeit erlassen worden, wo sein Vorgänger durch Alter und Krankheit bereits unfähig geworden. Wicliffe mußte das Colleg räumen und den Mönchen überlassen. Seine Appellation an den Papst wurde verworfen, und auch der König bestätigte die ihm ungünstige Sentenz. Daß dieser Vorfall allerdings nicht die Veranlassung geworden ist zu der heftigen Polemik gegen die Mendicanten, ist ausgemacht; denn es waren ja Benedictinermönche, gegen welche er seine Sache zu führen hatte. Daß aber das Ereigniß keinen Einfluß gehabt haben soll auf seine bald so feindselig gestaltete Stimmung gegen den hl. Stuhl, wird im Hinblick auf den ungestümen leidenschaftlichen Charakter des Mannes ganz unwahrscheinlich. Allerdings hatte sich eine Gelegenheit, dem hl. Stuhle gegenüber seine Stimmung geltend zu machen, ergeben, bevor noch das Urtheil über die wegen der Rectorstelle eingelegte Appellation gefällt war und Wicliffe hatte sie benützt. Urban V. hatte von Eduard III. den von König Johann ohne Land dem hl. Stuhle verwilligten Zins abverlangt. Das Parlament, an welches der König die Sache gebracht, entschied, daß König Johann kein Recht gehabt, ohne die Einwilligung der Stände seines Reiches, jene Verpflichtung einzugehen, und daß somit dem Papste nichts gebühre. Wicliffe trat sogleich auf und vertheidigte die Entscheidung des Parlaments in seiner Schrift: „determinatio quaedam magistri Jo. W. de dominio contra unum monachum", bei Lewis, history of Wicliffe p. 363—71.

Ohne Zweifel war Wicliffe auch bei einem andern gleichzeitigen Beschlusse des Parlaments betheiligt, der einen ähnlichen Gegenstand betraf. Das Haus der Gemeinen ersuchte nämlich den König, keinen Geistlichen mehr mit einem der höheren Staatsämter zu betrauen, welche Männer dieses Standes bisher mit so großer Auszeichnung bekleidet hatten. Man hat schon die Vermuthung ausgesprochen, Wicliffe habe diesen Beschluß angeregt, andere behaupten, der Herzog von Lancaster sei dessen Urheber gewesen. Später jedenfalls war dieser ein Freund Wicliffes. Der letztere hat sich jedenfalls zu dem vom Parlament ausgesprochenen Grundsatz bekannt in seiner Schrift „de regimine eccles.": weder den Prälaten, noch Doctoren, noch Diaconen ziemt es, Aemter zu bekleiden, wie z. B. das eines Canzlers 2c. (Vgl. Vaughan, the life of Wicliffe, I. 314. not. 18. II. 396.) Im J. 1374 wurde Wicliffe, der unterdessen Doctor und Lehrer an der Universität geworden, von seinem Könige einer Gesandtschaft beigegeben, welche in Brügge mit den päpstlichen Nuntien über die Beschwerden der englischen Nation betreffend die Verleihung der Kirchenpfründen verhandeln sollte. Zwei Jahre lang verweilte die Gesandtschaft in Brügge, und es ist wohl Resultat ihrer Verhandlungen, was die im J. 1375 erlassenen Bullen bestimmten, in denen der Papst versprach, die Reservationen fallen zu lassen (bei Rymer, foedera, convent. etc. ad original. chartas collat. stud. Holmes. Hagae 1739. III. 3. 34.). Wahrscheinlich war es in Brügge, daß Wicliffe die Bekanntschaft des Herzogs von Lancaster, dritten Sohnes König Eduards, machte, eines Mannes, an dem er später einen kräftigen Protector hatte. In sein Vaterland zurückgekehrt, warf Wicliffe auf seinem Lehrstuhle jegliche Rücksicht auf die Seite und scheute sich nicht, den Vorsteher der Christenheit offen den Antichrist, einen stolzen und gottlosen Priester u. A. m. (Lewis, l. c. p. 34.) zu nennen. Bis dahin war von Seite des anglicanischen Clerus wenig Widerstand zu bemerken gewesen. Jetzt schwieg man nicht mehr. Auf Betreiben Courteneys, des Bischofs von London, citirte man Wicliffe auf den 3. Febr. 1377, damit er in St. Paul zu London vor dem geistlichen Gericht erscheine. Wicliffe kam, aber an seiner Seite der Herzog von Lancaster und Lord Percy. Percy hieß Wicliffe niedersitzen; als aber der Bischof das, als einem Beklagten nicht zustehend, verbot, erlaubte sich Lancaster, den Lord Percy unterstützend, gegen jenen rohe, verletzende Worte, und schloß mit der Drohung, er wolle seinen, ja nicht bloß seinen, sondern aller andern Prälaten Uebermuth gewiß noch brechen. Der Bischof entgegnete auf die würdigste, besonnenste Weise, das Volk aber, welches diese und ähnliche rücksichtslose herausfordernde Aeußerungen gegen seinen Bischof vernahm, brach im heftigsten Sturme los. Lieber wolle man das Leben für den Bischof lassen — riefen laute Stimmen — als es gedulden, daß derselbe so schmählich in seiner eigenen Cathedrale behandelt werde. Beinahe wär's den beiden Herren ans Leben gegangen. Nur mit Mühe konnte Bischof Courteney den Volkshaufen von der Zerstörung des Lancaster zugehörigen Palastes abhalten und die Ruhe wieder herstellen. Wicliffe aber war unterdessen gut durchgekommen. Er ging zurück nach Oxford, da fürder sein Unwesen zu treiben. Beim päpstlichen Stuhle hatte man indessen Wicliffes Treiben mit aufmerksamen Blicken zu verfolgen begonnen. Es erschienen 4 Bullen vom 22. Mai 1377 an Canzler und Universität zu Oxford, an den Erzbischof und Primas von Canterbury, an den Bischof von London und endlich an König Eduard III. Angehängt war ein Verzeichniß von 22 Propositionen, welche der Papst in seiner Bulle an die Universität als irrthümlich, falsch, und haeresin sapientes bezeichnete, die zugleich große Aehnlichkeit zeigten mit den verdammten des Marsilius von Padua und des Joannes von Jandung. Mit Recht konnte sich das Oberhaupt der Kirche — wie es auch that — bei dieser Gelegenheit über die große Sorglosigkeit und Gleichgiltigkeit der Universität beklagen, welche so verderblichen Samen hatte ungestört aufkeimen lassen. Dem

Könige aber sollten die beiden Bischöfe bemerklich machen, wie solche Grundsätze, wie diejenigen des Wicliffe, jegliche Gewalt und Rechtsordnung zerstörten (omnem destruere politiam. Die Bullen bei Walsingham, hist. Angl. in Camden, Anglica, Hibernica; Francof. 1602. p. 201—205.) Daß derartige Propositionen, wie die verdammten, jegliche kirchliche und bürgerliche Ordnung zerstören mußten, sieht man auf den ersten Blick. So z. B. lautet eine der Propositionen (3.): „Von Menschen aufgerichtete Testamente, welche eine bürgerliche Erbschaft auf ewig sichern wollen, enthalten eine innere Unmöglichkeit" (Chartae hominibus adinventae de haereditate civili perpetua, sunt impossibiles). Wenn es einen Gott gibt, so können weltliche Herren auf gesetzliche und verdienstliche Weise der Kirche, welche sündiget, ihre zeitlichen Güter nehmen (Prop. 6, ein Lieblingsgedanke Wicliffe's!). Ob nun die Kirche sich in einem solchen Zustande befinde oder nicht, darüber zu entscheiden ist Sache der weltlichen Herren, welche, eintretenden Falles, muthig handeln und unter Strafe der ewigen Verdammung diese zeitlichen Güter wegnehmen müssen (P. 7.). Die Jünger Christi haben die Vollmacht nicht, durch Censuren die Leistung ihrer zeitlichen Gebühren zu erzwingen (P. 13.). Wir müssen glauben, daß bloß dann der Papst (gültig) bindet oder löset, wenn er mit dem Gesetze Christi übereinstimmend handelt (P. 15.). Jeder gültig ordinirte Priester hat hinreichende Gewalt, alle (quaelibet) Sacramente zu spenden, und folglich jeden Reuevollen von was immer für einer Sünde loszusprechen (P. 16.). Jeder Geistliche, sogar der römische Papst, kann erlaubter Weise von Untergebenen und Laien zurechtgewiesen und sogar angeklagt werden (P. 19.). Die erwähnten päpstlichen Bullen wurden erst ein Jahr nach ihrer Erlassung in England publicirt, vielleicht weil der Tod König Eduards dazwischen kam. Die Universität Oxford schwankte zuerst — gewiß ein Zeichen traurigster Verkommenheit — ob sie die Bulle überhaupt annehmen und nicht vielmehr mit Schande zurückweisen solle. „O Schule von Oxford, ruft bei Erwähnung dessen der Chronist Walsingham aus, was für einen schweren Fall hast du von dem Gipfel der Wissenschaft herabgethan; die du einst die Zweifel der ganzen Welt gelöset, schämst dich jetzt nicht, das anzuzweifeln, worüber kein Laie einen Augenblick im Unklaren sein darf." (Walsingham, hist. Angl. l. c. p. 201.) Zuletzt beschloß die Universität die Bullen zwar anzunehmen, ihren Zweck aber durch Zaudern zu vereiteln. Da aber die beiden Bischöfe den Canzler drängten, so mußte Wicliffe doch zuletzt, Anfang des J. 1378, zum festgesetzten Gerichtstage in der Capelle des erzbischöflichen Palastes (Lambeth-House) zu London sich stellen. Aber das Geschrei des aufrührerischen Volkes, das jetzt in ganz anderer Stimmung als früher den Tempel umringte, störte die Verhandlung, zuletzt kam, von der Princessin von Wales gesandt, Lord Clifford, und untersagte in höherem Auftrag den Bischöfen jede weitere Untersuchung. Anderen Berichten zufolge (denen Lingard folgt), hätten die Bischöfe das von Wicliffe eingereichte Vertheidigungsschreiben für orthodox angenommen und Wicliffe entlassen mit der Weisung, sich einer so zweideutigen Sprache zu enthalten, die so geeignet sei, Unwissende zu verführen. Das genannte Vertheidigungsschreiben wenigstens existirte in Wirklichkeit und ist als ächt anerkannt; Walsingham hat es uns aufbewahrt (hist. Angl. 206.). Wenn Lingard über dieses treulose Schriftstück urtheilt, es erlaube sich manchmal Kunstgriffe und Ausflüchte, die eines ehrlichen Mannes unwürdig scheinen, so hat er in der That noch milde gesprochen. Es ist ein Muster von grober Falschheit. Zum Belege diene folgendes. Seine erwähnte Behauptung, dahin gehend, „Verleihung eines immerwährenden Besitzes sei unmöglich, Gott selbst könne solchen nicht für immer gewähren" — diese Behauptung vertheidigt er dadurch, daß er an das jüngste Gericht erinnert, das ja jedem immerwährenden weltlichen Besitz ein Ende machen müsse. Gott könne wohl nicht auf immer seine Braut in dieses zeitliche Leben herein bannen und die ewige

Belohnung (um solch eines Besitzes willen) auf ewig hinausschieben. Jene andere Behauptung (P. 6.): wenn es einen Gott gebe, so könnten weltliche Herren mit Fug und Verdienst einer strafwürdigen Kirche ihre Güter wegnehmen" — deutet er dahin: wenn es einen Gott gebe, so sei er allmächtig; wenn er allmächtig sei, so könne er weltlichen Herren befehlen, jene Güter wegzunehmen, denn Gottes Befehl müsse man gehorchen. Seine letzte Proposition betreffend, berief er sich auf die Pflicht der fraterna correctio, welche, wenn die Cardinäle sich saumselig erwiesen, an die übrigen Gläubigen devolvirte, und es sei gewiß zu erwarten, daß ein so hoher Kirchenvorsteher einer solchen Correctio nicht widerstehe. Aehnlich kommt noch Manches vor. Daß man schon in den ersten Zeiten nach Wicliffe's Auftreten eine solche unsittliche Practik durchschaute, beweisen Walsinghams Bemerkungen darüber! Ein neuerer protestantischer Biograph dagegen ruft hier bewundernd aus: Quantus animi candor! (Ruever-Gronemann, diatribe in Wicliffi vitam, p. 139.). Um den übeln Eindruck zu verwischen, welchen die Hinweisung auf das Staatsgefährliche seiner Lehre bei Parlament und König gemacht haben konnte, überreichte ihnen Wicliffe am 5. April 1378 ein Vertheidigungs-Libell. Darin redet er schon deutlicher: der Papst könne angeklagt werden von Clerikern und Laien, so oft das Heil der Kirche dieses erfordere, und zwar soll diese Anklage bei den Oberen (superiores) angebracht werden. Wer diese Oberen seien, deutete Wicliffe bald darauf an durch die Bemerkung, es seien schon viele böse Päpste von Kaisern abgesetzt worden. Die Wegnahme der Kirchengüter betreffend hat Wicliffe später im trialogus l. IV. c. 18. offen erklärt, um der Verdammung zu entgehen, müßten die Fürsten den Geistlichen die zeitlichen Güter wegnehmen, dann werde ihr Reich blühen, dann würden ihre Souveränetäts-Rechte ungeschmälert bestehen. Eine andere gerade um diese Zeit erschienene Schrift „contra infallibilitatem Papae" kennzeichnet nicht weniger, als die vorhin genannten, den Geist des Mannes. Wäre, sagt er, wie man behauptet, wirklich verdammt, wen der Papst verdammt, so könnte eben damit der Papst leichtlich alle Reiche der Welt an sich reißen (Vaughan, I. 402. 406. not. 18.). Es begann jetzt das große abendländische Schisma, Wicliffe unterließ nicht, alsbald ein Libell darüber erscheinen zu lassen „de Papa Romano" oder „Schisma Papae" überschrieben. Jetzt sei es gelegene Zeit, rief er aus, vertrauet auf die Hilfe Christi, der bereits das Haupt des Antichrist zertreten und beide Parteien gegen einander in Waffen gebracht hat. Kaiser und Könige sollten in dieser Sache helfen, Gottes Gesetz aufrecht zu erhalten, das Erbtheil der Kirche wieder zurück zu verlangen und den zahllosen Sünden der Cleriker ein Ziel zu setzen (Vaughan, I. 1.). Mit immer schnelleren Schritten ging er von jetzt an seinem Endziel entgegen. Im J. 1380 erschien seine englische Bibelübersetzung. Was er damit bezweckte, kann nicht zweifelhaft sein. Er selbst hat sich unzweideutig darüber ausgesprochen in seinem „prospeculum saecularium dominorum." Man soll nicht hören, heißt es da, auf die Häretiker, welche sagen, man möge sich begnügen mit der Kenntniß des göttlichen Gesetzes, welche die Priester und Prälaten mündlich mittheilen. Es sei besser, jeder Gläubige schöpfe sich dieselbe durch Lesen selber. Denn der Glaube sei reiner und voller in der Schrift, als die Prälaten lehren und zugestehen. Diesen soll man überhaupt nur in soweit glauben, als sie ihre Aussprüche auf die Schrift begründen (Ruever-Gronemann p. 163.). Im folgenden Jahre ging er endlich an die Bekämpfung des Dogmas, welches die christliche Frömmigkeit vorzugsweise erzeugt und nährt. In 12 Thesen kündigte er eine öffentliche Disputation gegen das Dogma von der Transsubstantiation an. Die consecrirte Hostie (so lautet gleich die erste These), die wir auf dem Altare sehen, ist nicht Christus, noch ein Theil Christi, sondern ein wirksames Zeichen seiner Gegenwart (efficax ejus signum). Einst war der Glaube der römischen Kirche übereinstimmend mit der Lehre Berengar's, wornach

Brod und Wein, welche (deren Wesen) nach der Consecration zurückbleiben, die consecrirte Hostie ausmachen. Nach These 3 widerstreitet es den Aussprüchen der Heiligen, wenn man behauptet, daß bloß die Gestalt des Brodes, nicht auch seine Substanz in der Hostie sei (quod accidens sine subjecto sit in hostia). Auf dieß hin berief der Canzler Berton eine Versammlung von Doctoren, erklärte mit ihr die Thesen für häretisch und verbot, solche irgendwo zu lehren, zu vertheidigen oder zu hören. Als der öffentliche Diener, der dieses Decret verkündigen sollte, in Wicliffe's Hörsaal kam, entgegnete dieser: weder der Canzler noch Einer seiner Genossen kann meine Ansicht widerlegen. Bald wurde Courteney an des ermordeten Sudburns Stelle Erzbischof von Canterbury. An ihm hatte Wicliffe von jeher einen entschiedenen Gegner gehabt. Auf seine Einladung hin kam eine Versammlung mehrerer Bischöfe zusammen, 17. u. 21. Mai 1382, welche neben den erwähnten, das hl. Abendmahl betreffenden, noch mehrere andere Lehrsätze theils als häretisch, theils als irrthümlich verdammten, unter andern auch die Behauptung, daß derjenige, der sich in der Todsünde befinde, eben damit auch jegliche obrigkeitliche (kirchliche oder bürgerliche) Gewalt verliere, daß für den wahrhaft Reuevollen jedes äußerliche Bekenntniß überflüssig, daß die Messe nicht im Evangelium begründet sei, daß der Priester im Stand der Todsünde kein Sacrament mehr giltig spenden könne u. A. (Wilkins, Concil. Britan. Vol. III. p. 157). Zugleich erließ Courteney ein scharfes Decret wider die Reiseprediger, die ohne jegliche kirchliche Vollmacht umhergehen und predigen, wobei sie häretische Meinungen verbreiteten. Ohne Zweifel ist hier die Gesellschaft der „armen Priester" gemeint, welche Wicliffe gegründet, um seine Meinungen unter das Volk zu bringen. Man hat diese Prädicanten und ihren Meister Wicliffe selbst beschuldigt, daß sie durch ihre Predigten den blutigen Bauernaufstand des J. 1382 zum Theil provocirt hätten. Erwiesen ist das nicht. Daß aber Wicliffe durch seine Lehren von der bürgerlichen Gewalt der Unwürdigen und Sünder, von dem Eigenthumsrecht u. s. w. jedenfalls — wenn auch absichtslos — mit dazu beigetragen habe, das Feuer mehr noch anzufachen, dürfte so wenig zu bezweifeln sein, als der Einfluß der reformatorischen Lehren des 16. Jahrhunderts auf den teutschen Bauernkrieg (Lingard, Gesch. von England. Teutsch von Salis, IV. 203.). In Oxford verhinderte der neue Canzler, Riggius (Rugge) mit Namen, die Publication des erzbischöflichen Mandats durch den Carmeliter Stokes, weil, wie er vorgab, die Privilegien der Universität dadurch verletzt würden. In der That aber scheint er selbst von der Anhänglichkeit an die wicliffitische Partei nicht ganz frei gewesen zu sein, vielleicht weil er das letzte Ziel ihres Treibens nicht ganz durchschaute, vielleicht auch aus blindem Parteihaß gegen die Mendicanten. Von öffentlicher Canzel herab wurden die Sätze des häretischen Doctors vertheidigt, und der Canzler entblödete sich nicht, einen dieser Prediger öffentlich zu beloben und die Verkündigung des erzbischöflichen Mandats zu hindern. Doch mußte er auf einer bald darauf durch den Primas berufenen neuen Versammlung (12. Juni d. J.) vielleicht auf den Befehl des jetzt auch erwachenden Königs hin, das Mandat annehmen und dessen Publication versprechen. Hereford und Repyngdon, zwei hervorragende Anhänger Wicliffe's, mußten, nachdem sie längere Zeit ihre Richter mit Ausflüchten hingehalten, widerrufen; nach Oxford aber erging ein königlicher Befehl, welcher dem neuen Sectenstifter die Ausübung des Lehramts zu untersagen gebot, bis er sich vor dem Primas gereinigt haben würde. Wicliffe versuchte noch ein Mittel. Er wandte sich an das im Novemb. 1382 zusammentretende Parlament mit einer Bittschrift um Erhaltung des christlichen Glaubens, er bat, daß man gestatten möge, die wahre Lehre vom Abendmahl überall öffentlich vorzutragen, daß man den Ordensgeistlichen volle Freiheit zum Uebertritt in den weltgeistlichen Stand gewähre, dem Volke keine neuen Steuern mehr auflege, sondern die Staatsausgaben mit den Einkünften der strafwürdigen Geistlichen

und dem überflüssigen Vermögen der Kirche bestreite (Walsingham, l. c. p. 283). Eines erreichte er mit dieser Petition. Die Gemeinen beschwerten sich darüber, daß der König den kirchlichen Verfügungen gegen die wandernden Prediger seinen Arm geliehen und die Sheriffs angewiesen habe, dergleichen Uebelthäter sammt ihren Beschützern so lange gefangen zu halten, bis sie sich vor dem geistlichen Gerichte gereinigt hätten. Dadurch werde die Jurisdiction der Prälaten erweitert, sie wollten aber derselben nicht anders unterworfen sein, als es ihre Vorfahren gewesen. Der König versprach zwar das ohne Einwilligung der Gemeinen erlassene Edict zurückzunehmen, in Wirklichkeit aber scheint das Versprechen niemals ausgeführt worden zu sein. Die Appellation an weltliche Behörden in Glaubenssachen mißfiel selbst einigen der eifrigsten Gönner Wicliffe's, besonders auch dem Herzog von Lancaster, der nach Oxford eilte, seinen Clienten zur Unterwerfung zu bewegen. Dieser soll nun — so lautet eine Angabe — zuletzt, wenn auch widerstrebend, eingewilligt haben. In Gegenwart des Primas und 6 anderer Bischöfe, welche bald darauf nach Oxford kamen, habe er seine falschen Lehrsätze widerrufen, eis omnino renuncians, nec eas tenuisse, neque tenere se velle protestans, sagt der Chronist Knyghton, Wicleffe's Zeitgenosse (Twysden, l. c. pag. 2647 u. 49. So auch Wood, histor. et antiquitates Universitatis Oxoniensis. lib. I. p. 189. Oxon. 1674 fol.). Andere hingegen stellen eine solche Thatsache geradezu in Abrede. (So Sudbury Registrum bei Wilkins, Concil. Britann. Vol. III. p. 171 und Polydorus Virgilius, päpstlicher Gesandter bei König Heinrich VIII., in s. histor. Angl. lib. XIX. in fine.) Man muß gestehen, daß die noch vorhandene Bekenntnißschrift Wicliffe's, welche er bei dieser Gelegenheit der bischöflichen Versammlung übergeben haben soll, dieser letztern Behauptung durchaus nicht widerspricht. Denn in einem abentheuerlichen, vielfach unverständlichen Wortschwall behauptet er seine alte Irrlehre, sucht sie bloß ein wenig durch die Spiegelfechterei gegen das Accidens sine subjecto zu verhüllen. Schon der erste Satz dieses Bekenntnisses (bei Vaughan, II. 428. Nr. VI.) verräth deutlich Charakter und Tendenz des Schriftstückes: „Saepe confessus sum, heißt es da, et adhuc confiteor, quod idem corpus Christi in numero, quod fuit assumptum de Virgine etc. ipsum, inquam, idem corpus et eadem substantia est vere et realiter panis sacramentalis vel hostia consecrata." Wir müssen demnach die ganze Sache dahin gestellt sein lassen. Genug: Wicliffe mußte Oxford verlassen und auf seine Pfarrei Lutterworth, Diöcese Lincoln, zurückgehen (1383). Hier traf ihn die Citation Urbans VI., welche ihn zur Verantwortung vor die Curie rief. Aber Wicliffe ging nicht, sondern entschuldigte sich in einem gleisnerischen Schreiben, worin er dem Papste über seine Lebensweise, Pflichten u. s. w. eine hofmeisterliche Lection las (Vaughan, II. 435. Nr. VIII.). Zeitereignisse scheinen den Papst von weiterer Verfolgung der Sache abgehalten zu haben. Hier in seinem Exil schrieb Wicliffe sein dogmatisches Hauptwerk, den trialogus oder Dialogorum libri IV. Im J. 1384 am Tage der unschuldigen Kinder, da er eben der Messe seines Caplans anwohnte, raubte ihm während der hl. Wandlung ein Schlagfluß die Sprache. Nach 2 Tagen starb er. Andere berichten, es sei ihm die letzte Krankheit zugestoßen am Tage des hl. Thomas von Canterbury, des großen Bischofs der englischen Kirche, den Wicliffe mit besonderem Ingrimm haßte (Knyghton, l. c. p. 2660) und gegen den er eben eine Rede loslassen wollte. Wicliffe's Lehre wurde nach seinem Tode auf einer Synode zu London (1396) unter Erzbischof Arundel auf's Neue censurirt. 18 ketzerische Sätze, aus dem Trialogus ausgezogen, wurden besonders aufgezählt und verdammt. Auf einer andern Synode zu London (1408) wurde wiederholt gegen die einreißende Irrlehre verwarnt und das Verbot ausgesprochen, wicliffitische Schriften zu lesen. Die vorhergehenden Verdammungsurtheile bestätigte und wiederholte die Synode zu Constanz in der VIII. Sitzung am 4. Mai 1415; auf ihren Befehl mußten die Ge-

beine Wicliffe's, die bisher in dem Chor der Marienkirche zu Lutterworth beigesetzt gewesen waren, herausgenommen und verbrannt werden, eine Sentenz, welche bald darauf der Bischof von Lincoln, Richard Flemming, vollzog. [Kerker.]

Wicliffiten. Mit dem Tode des Meisters verlor sich die Anhänglichkeit an seine Grundsätze nicht. Die wandernden Prediger oder „poor priests", wie sie ihr Stifter nannte, sorgten dafür, daß diese unter dem Volke verbreitet wurden. Das Volk nannte sie mit einem schon gebräuchlichen Ketzernamen Lollards, Lollarden, eine Benennung, welche später auf alle Wicliffiten überging. Im J. 1395 erschienen bereits die Umtriebe dieser Leute sehr bedenklich. In London hatten sie an den Thoren von Westminster und S. Paul Schmähschriften gegen den Clerus angeschlagen. Dem Parlament übergaben sie eine Petition, worin sie sich beklagen, daß die Geistlichkeit so gänzlich verkommen sei, seitdem sie weltliche Besitzthümer innehabe, daß sie fälschlich die Transsubstantiation lehre, die zur Abgötterei führe, die Ohrenbeicht verlange, den Leuten gestatte, Gold- und Waffenschmiede zu werden, welche Handwerke dort, wo das Evangelium gelehrt werde, unnütz und schädlich seien u. dgl. — Auf die Bitte der Prälaten hin war der König eigens nach London zurückgekommen; er verwies den Aufwieglern auf's Strengste und unter Todesdrohung ihre Ungebühr. Trotzdem fuhren sie fort im Geheimen zu agitiren. Sie riethen, ja befahlen dem Volke, keine Zehenten mehr zu entrichten und verfolgten mit Beharrlichkeit ihren Plan, die Confiscation des Kirchenvermögens zu bewirken. Darauf waren ihre eifrigsten Bemühungen gerichtet, darin stimmten sie ein, während in andern Puncten fast jeder eine Sondermeinung hegte, die oftmals geradezu auf Umsturz der bürgerlichen Ordnung zielte. Da geistliche Strafen nicht ausreichten, so erließ der König, um dem bereits gefahrdrohenden Unwesen zu steuern, ein Edict, wornach die lollardischen Prediger mit Gefängniß und, falls sie sich hartnäckig erwiesen, mit dem Feuertode bestraft werden sollten. Wilhelm Sawtre, ein Priester zu London, war der erste, an dem diese Strafe vollzogen wurde, am 10. März 1401. Die Gemeinen dankten hierauf dem König, daß er so gerechte Maßregeln ergriffen, „nachdem der Glaube der hl. Kirche auf dem Punct gestanden, durch eine schlechte Lehre umgestürzt zu werden." Schon im J. 1407 erregten neue Umtriebe wiederholt die Besorgnisse des Parlaments, es möchte die Agitation sich zuletzt auch auf die Güter der weltlichen Lords erstrecken und darüber das Reich zu Grunde gehen. Beide Häuser ersuchten den König um strenge Maßregeln, die ihnen auch zugesagt wurden (Lingard, IV. 376 ff.). Als Antwort darauf schlugen die Lollarden während des ersten Parlaments unter dem folgenden König Heinrich V. an die Kirchenthüren Placate an, in denen sie drohten, falls man die Authorität der Krone gegen sie gebrauchen wollte, seien sie im Stande 100,000 Mann zur Vertheidigung ihrer Lehre zu stellen und sich mit den Waffen zu behaupten. Die angestellte Untersuchung ergab, daß Johann Oldcastle, genannt Lord Cobham, der hauptsächlichste Anstifter und Leiter dieser Umtriebe sei. Gefangen gesetzt und verurtheilt rief er durch Emissäre seine Anhänger unter die Waffen (1413). Diese wollten den König aufheben, ihn mit mehreren geistlichen und weltlichen Lords tödten und England in eine conföderirte Republik, Lord Cobham an der Spitze, verwandeln. So wenigstens behauptet König Heinrich in seiner darauf bezüglichen Proclamation. Bereits standen 20,000 dieser Fanatiker in und um London in Waffen. Aber des Königs Schnelligkeit und Energie vereitelte ihre Absichten. Viele wurden hingerichtet. Lord Cobham, der geflohen war, entzog sich dem Gerichte. Bei einer zweiten Insurrection aber, die er erhob, wurde er gefangen und hingerichtet, 1416 (vgl. Lingard, IV. 4. 38). Damit scheint ihre Macht gebrochen worden zu sein. — Seine Lehre hat Wicliffe hauptsächlich in dem schon erwähnten trialogus, einer in Form eines Colloquiums abgefaßten dogmat.

Abhandlung, und in mehreren anderen Schriften, darunter sein Buch „de ideis“ vorzüglich erwähnt zu werden verdient, niedergelegt. Eine sehr schätzenswerthe Quelle, aus der wir vollkommene Kenntniß seines Systems schöpfen können, ist auch das Buch des berühmten Carmeliten Thomas Waldensis (Walden), der auf dem Concil von Constanz eifrig für die Verdammung der wicliffitischen Häresie gewirkt. Er gibt eine Darstellung und Widerlegung der wicliffitischen Lehre in seinem „Doctrinale fidei“ ed. Rubeis. Venet. 1571 (Martin V. gewidmet). Es enthält dieses Buch eine vollständige Zusammenstellung und Kritik der Lehre des Häretikers mit genauester Angabe und Citation der Stellen aus dessen Schriften, über welche gerade gehandelt wird. — Wie die meisten mittelalterlichen Häretiker hat Wicliffe seiner Lehre ein starkes pantheistisches Element beigemischt. „Jede Creatur, sagt er, ist Gott.“ Das sei so zu verstehen: „jede Creatur, als eine von Gott gedachte (secundum esse intelligibile, wie sich Wicliffe anderwärts ausdrückt) ist Gott, aber als eine in die Wirklichkeit übersetzte (actualiter effecta) ist sie von Gott unterschieden d. i. Nicht-Gott“ (de ideis, c. 3). Sagt man mir, es laute übel, wenn man behaupte der Esel oder irgend etwas Andres sei Gott, so gebe ich das vollkommen zu bei Leuten von beschränkter Einsicht. Daher drücken Viele diesen Satz nur mit der Beschränkung aus, jede Creatur sei Gott nach ihrem intelligiblen oder idealen Sein, das sie nach Innen in Gott hat (ibid. c. 2. vgl. Thomas Wald. I. 14). Umgekehrt könne man aber nicht sagen: Gott sei irgend eine Creatur (diese oder jene). Denn hier werde das Sein nicht als intelligibles, sondern als individuelle Existenz (esse in proprio genere) genommen. Nichts desto weniger sei es ein Irrthum, zu behaupten, daß in keiner Creatur die göttliche Natur und daß nicht jede Creatur ihrem intelligiblen Sein nach göttlicher Natur sei (de ideis, c. 3). Gott ist Alles in Allem, sagt der Apostel; damit will er sagen: Gott ist der Inbegriff alles intelligiblen Seins in allen Creaturen (c. 2). Daraus folgt, daß Gott Nichts hervorbringen kann, als was schon ist. Die Allmacht Gottes und seine wirkliche Schöpfung decken sich (coaequantur). Und so ist Gott allmächtig, weil er Alles schaffet, was erschaffen werden kann (trialog. edit. Wirth, lib. IV. c. 10. vergl. c. 11. lib. III. c. 9. Thomas Waldensis, I. 37). Leicht ist deßwegen die Frage zu lösen, warum Gott nicht dieses oder jenes bewirkt? Wir antworten einfach: er bewirkt es nicht, weil es nicht bewirkt werden kann. Denn gleichwie Gott neidisch und unmächtig wäre, wenn er nicht das Wort (den Logos) nach Innen hervorbrächte, ebenso wäre er neidisch und unmächtig, wenn er Etwas nicht nach Außen gestaltete. Es ist somit klar, daß Gott keinen Menschen außer den schon geschaffenen hervorbringen kann, da er keinen Menschen erschaffen kann als denjenigen, welchen er erkennt (dessen Idee er in sich trägt). Gott kann aber keinen Menschen erkennen außer den geschaffenen u. s. w. (III. 9). Mit der soeben ausgeführten monistischen Grundlehre des Systems, die gewiß jeder Pantheist acceptiren wird, ließe sich der schauerliche Dualismus der von Wicliffe mit ebenso viel Entschiedenheit behaupteten Lehre von der doppelten Prädestination nicht reimen, wenn man nicht wüßte, daß solche Inconsequenzen bei manchen sonst dem Pantheismus zugeneigten Theologen der früheren Zeit sich als verzerrte Ueberreste des alten Glaubens an den persönlichen richtenden Gott vorfinden. Es sind Einige vorherbestimmt, sagt Wicliffe, nach der Mühsal dieses Lebens zur Seligkeit, Andere vorher gewußt d. i. nach dem elenden Leben zu ewiger Strafe bestimmt (ordinati, l. c. lib. II. 14). Judas war vorherbestimmt zum Verrath an Christus und zur Verdammung. Er war deßhalb, obgleich er mit Christo ging niemals ein wahres Mitglied des Apostelcollegs (bei Th. Wald. I. 65). Ein zur Verdammung vorherbestimmtes Kind wird nothwendig länger leben und gegen den hl. Geist sündigen, um dadurch seine Verdammung zu verdienen (der 246ste unter den censur. Sätzen, vgl. trial. IV. 13. Th. Wald. I. 65). Zwar ist das zeitliche Verdienst und Mißverdienst immerhin in

Anrechnung zu bringen und es scheint, daß das zeitlich sich Ereignende die Ursache der ewigen Prädestination sei, praecedente tamen causa aeterna tam ex parte Dei taliter ordinatis, quam ex parte futuritionis creaturae taliter ordinatae, trialog. II. 14). An eben derselben Stelle spricht es Wicliffe geradezu aus: Gott nöthiget (necessitat) jedes Geschöpf zu jeder einzelnen Handlung. Ueberhaupt Alles, was geschieht, geschieht mit Nothwendigkeit (III. 9). Zwar ist keine Sünde von Gott beschlossen, doch kann man in einem gewissen Sinne sagen, daß er die Sünde wolle (quoad esse suum secundum, occasionaliter perficit. l. III). Aber Gott selbst ist von diesem Factum beherrscht, er kann nicht anders thun als er wirklich thut. Doch hört er deßwegen nicht auf, frei zu sein (non illibertatur), wenn er auch etwas mit absoluter Nöthigung thut, gleichwie er nicht aufhört frei zu handeln, indem er das Wort oder den hl. Geist hervorbringt (producit), obwohl er dieses absolut nothwendig thun muß (III. 28). Es ist leicht einzusehen, daß dieser schreckliche Fatalismus mit jenen erstlich angegebenen Grundlehren des Systems auf's Genauste harmonirt. Man durfte nur diese absolutistische Weltanschauung noch mehr urgiren, consequenter ausbilden, so mußte sie auch noch die Prädestinationslehre, diesen letzten entstellten Ueberrest eines Glaubens an den persönlichen Gott und die Vergeltung jenseits, sprengen. Ob und wie weit bei der Bildung dieses Systems Wicliffe, wie öfters behauptet wird, von Bradwardin und seiner Schrift „de caussa Dei contra Pelagium“ angeregt wurde, wird sich nicht so leicht bestimmen lassen. Wäre dem so, so müßte es auffallen, daß sich Wicliffe nicht öfters auf Jenen beruft. Außerdem scheinen Bradwardins Gründe doch mehr theologischer Art zu sein, während Wicliffe viel mehr von philosophischen Gründen bestimmt wird (vergl. Argentré, collect. judicior. I, 1. 323. ed. Paris 1724). Es ist begreiflich, daß Wicliffe's Prädestinationslehre sich mit der katholischen Lehre von der Kirche und den Gnadenmitteln nicht mehr vertragen konnte. Haß und Liebe sind in Gott ewig und so hasset Gott unendlich mehr die zur Verdammniß vorherbestimmten (praescitos), auch wenn sie sich nach der gegenwärtigen Ordnung (justitiam) in der Gnade befinden, als er die Prädestinirten hasset, die in derselben Zeit verbrecherisch leben. Gott liebte den Petrus, David u. A. da sie sich in der Sünde befanden, ebenso als er sie jetzt liebt im Jenseits (III. 13). Da wird natürlich zuletzt alle zeitliche Vermittlung des Heils durch die Kirche gleichgiltig, unnütz. Ein wahres Mitglied der Kirche ist nur der Prädestinirte. Alle andern sind Scheinmitglieder, auch die bösen Prälaten und Priester, vor deren Umgang wir uns durchaus zu hüten haben, von denen wir kein Sacrament, keine Segnung verlangen dürfen. Aus ihren Werken, ja aus ihrem Schweigen läßt sich schließen, daß sie incarnirte Teufel sind. Die Befürchtung liegt wenigstens nahe, daß sie nicht prädestinirt seien (Sermon. pars IV. serm. 4. bei Thom. Wald. I. 187). Von denjenigen, welche äußerlich in der Kirche leben, aber als praesciti sc. ad mortem nicht zu ihr gehören, sagt Wicliffe, sie seien zwar in ecclesia, aber nicht de ecclesia. Bloß von der Kirche der Prädestinirten redet unser Glaube, nicht von der Kirche der Bösen oder der fälschlich so genannten Kirche (de dotat. eccl. cap. 11). Wicliffe zieht aber noch weitere Folgerungen. Keiner — heißt es in den am 17. und 21. Mai 1382 von dem englischen Episcopat verdammten Sätzen — ist ein bürgerlicher Herr, keiner ein Bischof, keiner ein Prälat, so lang er sich in der Todsünde befindet (Prop. 6. Wilkins, Concil. Brit. III. 157). Das sucht er im Trialogus (IV. 17) dahin zu limitiren, es gebe einen zweifachen Titel des Besitzes, einen titulum originalis justitiae und einen titulum mundanae justitiae. Alles, sage Augustinus, gehöre den Gerechten — titulo justitiae, aber weit von dieser Norm entfernt sei der Titel des bürgerlichen Besitzes. Darum hätten Christus und seine Apostel diesen verschmäht, und seien mit dem ersten zufrieden gewesen. Frevel sei es daher, daß man jenen Titel civilis justitiae, diese institutio, auch unter dem Clerus

angenommen. Sünde ist es deßwegen auch für die Laien, wenn sie den Clerus dotiren. Wie weit nun auch unter den Laien der titulus justitiae civilis zuzulassen oder ob er abzuweisen, darüber läßt uns Wicliffe wie über so viele bedenkliche Consequenzen seiner Lehre an dieser Stelle im Unklaren. Sein Hin- und Herreden läßt es nicht zu, seinen Ansichten auf den letzten Grund zu sehen. Aber anderwärts hat er sich bestimmter ausgesprochen, und das Concil von Constanz hat unter seinen Sätzen die folgenden verdammt, daß Jeder, der eine Sache mißbraucht, eben damit den titulus donationis Dei verliere. Und ich weiß nicht, lauten seine Worte, ob ein andrer gilt. Keiner hat ein wahres Dominium, während er sich in einer Todsünde befindet. Auch der König ist in diesem Falle nur dem Namen nach König u. s. f. (d'Argentré, I. 2. p. 43). Die Sacramentenlehre destruirt Wicliffe ganz. Bezüglich der Taufe scheint er orthodox zu lehren. Nur glaubt er, daß die Erbsünde der Menschen ungleich sein müsse, weil sie wegen derselben ungleich bestraft würden (trial. IV. 13). Die Firmung ist nach ihm bloß ein Gebet, worin gefleht wird, daß der hl. Geist herabkomme. Bezüglich des Ordo erklärt er, daß es in der ersten Kirche nur 2 Kirchenämter gegeben, nämlich Presbyterat und Diaconat. Alle übrigen Stände, als da sind die des Papstes, der Patriarchen, Bischöfe u. s. w. hat nur superbia caesarea (praelati caesarei nennt er die katholischen Bischöfe) eingeführt (IV. 15). Die mündliche Beicht hat erst Innocenz III. eingeführt. Man kann sie dulden, aber nothwendig ist sie nicht. Von einer Schlüsselgewalt der Kirche, welche die Prälaten verwalten, kann keine Rede sein. Denn Niemand weiß, ob der Lossprechende ein Prädestinirter sei, somit zur Kirche gehöre. Ist aber der Beichtende nicht prädestinirt, so kann er gar keine Buße thun (IV. 23). Die letzte Oelung läßt sich aus Jacob c. V. nicht begründen. Dort ist von dem Oele nur als von einem leiblichen Medicament die Rede (IV. 25). Das hl. Sacrament des Altars betreffend, ist schwer zu bestimmen, ob diese Irrlehre noch eine wahre Gegenwart Christi, etwa wie manche Lutherischen (den Ausdruck impanatio verwirft Wicliffe) annehmen, oder ob sie die Worte Christi ganz figürlich deute. Bald tritt das Eine bald das andre hervor. So sagt er IV. 4, dieses Sacrament sei der Leib Christi, und es sei zu wenig gesagt, wenn man behaupte, es bedeute den Leib Christi, oder es werde Christi Leib sein. Man könne sagen, dieses Brod ist der Leib Christi und jedem Laien leuchte es ein, daß hier zugleich Brod und doch der Leib Christi sei. Das Beispiel hiefür ist freilich schlecht gewählt: der Mensch, der ein Prälat werde, höre deßhalb nicht auf ein Mensch zu sein, er bleibe in derselben Substanz, die in gewisser Weise erhöhet worden. So muß man auch glauben, daß das Brod in Kraft der sacramentalen Worte wahrhaft (veraciter) der Leib Christi wird und doch Brod bleibt. Schlecht genug paßt dazu was bald folgt, die Gegenwart Christi könne auf eine dreifache Weise gewonnen werden, nämlich secundum formam, essentiam et habitudinem. Nur die dritte Weise sei hier zulässig. So wie es heiße, Christus sei der Fels, Johannes der Täufer sei Elias, die sieben fetten Kühe seien 7 fruchtbare Jahre, so sei auch das sacramentale Brod auf diese Art der Leib des Herrn, da es Christus so zuverlässig gesagt habe (IV. 7). Offenbar hat Baur recht, wenn er sagt: es ist im Ganzen ein unklares, zusammenhangsloses, zu keinem bestimmten Resultat führendes Hin- und Herreden der 3 Personen (Alithia, Pseudis, Phronesis, letztere gibt die Entscheidung) in deren Wechselgespräch der Trialogus sich fortbewegt. Wicliffe hatte zu wenig speculatives Element in sich u. s. w. (Lehre von der Dreieinigkeit, II. 899). Zum Beweis wie sehr diesem Manne die Anlage zur Speculation gefehlt, verweist Baur auf seine Incarnationslehre. Da kommen denn allerdings starke Behauptungen vor. Wicliffe bekennt sich zu der Ansicht von der Trichotomie der menschlichen Natur, welche nach ihm aus Leib, Seele und Geist besteht (de compositione hominis c. 6. 7). Da ist denn einmal die Seele das Wesentliche, Hauptsächliche, ihr ge-

bührt allein der Name Mensch, dem Leibe nur vermöge der Theilnahme. Dennoch ist, nach einer andern Behauptung, der Leib für sich allein schon Mensch, ein ganzer Mensch. Da Petrus in Verzückung lag, war er im Himmel als Mensch bloß mit seinem Geiste, aber auch auf Erden war ein Mensch, nämlich der Leib Petri (trial. II. 7. Wald. I. 102. 104). Von da zieht er seine Consequenz für die Incarnationslehre. Da erscheint denn das einemal in Christus der Logos an der Stelle des menschlichen Geistes, dann Körper und Seele, das andre Mal alle 4 Principien zugleich. Aber von jeder dieser 3 Naturen, auch wenn sie in ihrer Trennung von den übrigen genommen wird, behauptet Wicliffe, sie sei für sich allein Christus, der ganze Christus. So lag, wie er selbst sagt, Gott während des hl. Triduums wirklich im Grabe und war todt. Und doch stieg derselbe Gott während jener 3 Tage ins Unterreich (trial. III. 27. 28. etc.). Nimmt man noch dazu, was Wicliffe im IV. Buch des Trialogs über die Mendicanten sagt, denen er das Betteln zur Sünde rechnet, was er ihnen sonst noch zur Schuld legt u. dgl. m., so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß hier ein Spleen hartnäckigster und vielfach höchst lächerlicher Art auf's religiöse Gebiet sich geworfen. Was die Sprache Wicliffe's betrifft, so ist seine lateinische Ausdrucksweise, Satzverbindung u. s. w. in so hohem Grade abenteuerlich, unverständlich, barbarisch, daß sich kaum ein ähnliches literarisches Product jener Zeit vorfinden dürfte (was Viel sagen will), das sich in der Ungeheuerlichkeit der Schreibweise mit seinem trialogus und andern Schriften messen könnte. — Literatur außer dem Angeführten: Wilh. Widefordus adv. Jo. Wiclefum (in Orthuini Gratii fascic. rerum expetend. 1525 fol. 96). Harpsfeld, hist. Wiclefsiana. in desselb. historia eccl. anglic. Duaci 1622. p. 663. D'Argentré, collect. judiciorum, I. 2. p. 1 sqq. Staudenmaier, Philosophie des Christenth. I. 667. Protestant. Biographien sind: Lewis, history of the Life and Sufferings of Rev. J. Wicliffe. London 1720. Vaughan, the life of Wycliffe. 2 Voll. London 1831. Ruever-Gronemann, diatribe in Wicliffi vitam. Trajecti ad Rhenum 1837. [Kerker.]

Widekind, richtiger Widukind oder Wittekind, Heerführer der Sachsen, der in derselben Gegend, wo einst Arminius Rom's Legionen vernichtet hatte, acht Jahrhunderte später die Religion und Freiheit seines Volkes gegen Carl d. Gr. auf's hartnäckigste vertheidigte. Von den fränkischen Chronisten wird er bald Häuptling der Westphalen (unus e primoribus Westphalorum), bald Herzog der Sachsen (dux Saxonum) und nach einer Nachricht aus dem zehnten Jahrhundert König der Engern genannt. Diese verschiedenen Angaben sind leicht mit einander vereinbar, da das Volk der Sachsen bekanntlich aus Ostphalen, Westphalen und Engern bestand und Widukind seinen Stammsitz im mittlern Engern in der Gegend von Herford nahe an der Grenze der Westphalen hatte. Er war wenigstens seit dem J. 776, wenn nicht schon früher, der Hauptführer und die Seele des ganzen gewaltigen Kampfes gegen Carl d. Gr., der mit seinem Uebertritte zum Christenthume auch im Ganzen sein Ende erreichte. Als nämlich der Frankenkönig im J. 777 einen Reichstag zu Paderborn mitten im Sachsenlande hielt, wo eine große Menge des sächsischen Adels und Volkes ihm Treue gelobte, Annahme des Christenthums versprach und sich taufen ließ, war Widukind (multorum sibi facinorum conscius) zum Dänenkönige Siegfried entflohen. Als er aber hörte, Carl sei nach dem fernen Spanien zum Kampfe mit den Saracenen ausgezogen, kehrte er zurück, rief sein Volk von neuem zu den Waffen, drang bis an den Rhein vor, zog dann von Deutz stromaufwärts bis Coblenz, und kehrte durch Hessen zurück (s. d. Art. Sachsen, IX. 503). Da ereilt ihn ein fränkisches Heer und jagt ihn in die Flucht. Im J. 779 rückt Carl selbst heran, das ganze Volk unterwirft sich und stellt Geiseln, nur Widukind erscheint nicht; er war zu den Normannen entflohen. Da Carl auch im J. 780 und 782 mit

einem großen Heere ganz Sachsen durchzog, so verhielt sich das Volk mehrere Jahre ruhig. Carl glaubte sogar, die Sachsen schon zur Heeresfolge gegen die Sorben aufbieten zu dürfen, als sie sich mit neuer Wuth gegen die Franken erhoben, jetzt aber von Carl auch mit blutiger Strenge gezüchtigt wurden (s. d. A. Sachsen). Widukind, der Urheber des Aufstandes, hatte sich abermals zu den Normannen geflüchtet, stand aber im Frühlinge des J. 783 schon wieder an der Spitze des Sachsenvolkes. Bei Detmold und an der Hase (im Osnabrück'schen) kam es 783 zu einer blutigen Schlacht. In beiden siegte der Frankenkönig und durchzog von da an ungehindert ganz Sachsen (s. d. A. Sachsen). — Da endlich kam Widukind zur Ueberzeugung, daß fernerer Widerstand zwecklos sei, und ohne Zweifel hatten auch die fortwährenden Verluste seines Volkes dem christlichen Könige gegenüber das Vertrauen zu seinen alten Göttern in seiner Brust wankend gemacht und untergraben. Als daher Carl ihm Verzeihung und sicheres Geleit verheißen und ihm Geiseln für seine Sicherheit gestellt hatte, folgte ihm der gebeugte Held nach Attigny (in der Champagne) und ließ sich dort mit seinem Waffengefährten Abbio taufen. Nun folgte der größte Theil des sächsischen Volkes dem Beispiele seines großen Führers und wandte sich ernstlich dem Christenthume zu. Es trat eine achtjährige Ruhe in Sachsen ein, welche dem Könige gestattete, dort Bisthümer zu gründen und andere Anstalten zur Verbreitung und Befestigung des Christenthums zu treffen. Zwar versuchte es das freiheitsliebende Volk noch einmal (793), das verhaßte Joch der Franken abzuschütteln; aber die Kraft des Sachsenvolkes war gebrochen, es war gleichsam nur die letzte Zuckung des gewaltigen Kampfes, welcher, von Widukind hauptsächlich geleitet, mit seiner Bekehrung auch sein Ende erreicht hatte. Widukind nahm an den fernern Aufständen nicht nur keinen Theil mehr, sondern war vielmehr mit allem Eifer darauf bedacht, seinem Volke die Segnungen des Christenthums in reichlichem Maße zuzuwenden. Es wird nämlich berichtet, „Widukind sei nach empfangener Taufe von Attigny in sein Vaterland zurückgekehrt, und habe, erleuchtet durch die Gnade des hl. Geistes, jetzt ebensosehr sich bestrebt, die im Irrthume Wandelnden zum christlichen Glauben zu bekehren, als er früher die Bekenner des Christenthums verfolgt habe; er habe jetzt Sorge getragen, die christlichen Kirchen wieder aufzubauen, die er früher als Heide zerstört habe, und wo einst Götzenbilder aufgerichtet, da seien später von ihm christliche Kirchen erbauet." — Uebrigens ist diese kurze Nachricht, die sich in dem um 1010 verfaßten Leben der hl. Mathilde findet, die einzige zuverlässige Angabe, die über das Leben Widukinds nach seiner Taufe auf uns gekommen ist. Was sonst noch von ihm erzählt wird, gehört in das Gebiet der Sagen und weniger verbürgten Nachrichten. So nennen spätere Chronisten Edelhard seinen Vater und seine Gemahlin Gheva, welche eine Schwester oder Tochter des Dänenkönigs Siegfried gewesen sein soll. Ferner wird erzählt (zuerst von Kranz, Metrop), Widukind habe sich bei Wolmirstädt an der Elbe als Kundschafter und als Bettler verkleidet in das Lager des Frankenkönigs geschlichen. Hier sei er aber an einem krummen Finger erkannt und vor den König geführt worden. Diesem habe er nun erzählt, die dem Könige und seinen Großen in der Kirche dargereichte hl. Hostie sei ein wunderschönes Knäblein gewesen, bald freundlich, bald traurig aussehend, je nachdem der Mensch war, der sie empfangen. In Folge dieser Unterredung sei Widukind getauft worden und habe statt des frühern schwarzen Rosses ein weißes in sein Wappen aufgenommen. Als Ort der Taufe wird abweichend von den Quellen, Bardowik, Wolmirstädt oder Belem angegeben. Seinen Tod soll er auf einem Zuge gegen den Suevenkönig Gerold in Thüringen (zwischen den Jahren 805 und 812) gefunden haben. — Alle diese Nachrichten finden sich erst bei spätern Chronisten und haben deshalb wenig für sich; sicher dagegen ist die Angabe, daß Widukinds Hauptwohnsitz zu Enger bei Herford war, wo noch

jetzt seine Gebeine ruhen. Er hinterließ einen Sohn Wigbert, dessen Sohn Walbert die Kirche zu Wildeshausen stiftete. Unter seinen Nachkommen haben sich ausgezeichnet die Königin Mathilde, Gemahlin Heinrichs I., und der Bischof Meinwerk zu Paderborn. Die erstere stiftete nach urkundlichen Nachrichten um 940 zu Enger ein Chorherrnstift. Derselben Zeit gehört auch der älteste Theil des prächtigen Grabmals Widukinds in der Kirche daselbst an, das jedoch mehrmals, namentlich auf Befehl des Kaisers Carl IV. im J. 1377 wiederhergestellt und verschönert wurde. Das Grabmal des großen Sachsenherzogs umflattert noch die Sage in mancherlei Gestalt und erhält unter dem Volke die Erinnerung an die große Zeit, wo derselbe erst gegen und dann für das Christenthum kämpfte als Held, wie einst St. Paulus. (Quellen und Hülfsmittel. Einhardi Ann. und die übrigen fränkischen Chronisten bei Pertz, Mon. h. Germ. I.; Vita S. Mathildis, das. IV. Erhardt, Regesta hist. Westf. Leibnit. script. rer. Brunsw. I. Krantzius, Saxonia, Metrop. Genßler, Wittekind, Coburg 1817. Sagen vom Könige Weking, in den Westph. Provinzialblätt. I. 4. Minden 1831. Wittekinds Grabmal in der Zeitschift für vaterländ. Geschichte. Bd. X. Münster 1847.) [Giefers.]

Widerklage (reconventio) setzt selbstverständlich eine Vorklage (conventio) voraus. In jedem Rechtsstreite tritt zwar der Beklagte schon dadurch, daß er gegen den Kläger excipirt, gewissermaßen selbst als Kläger d. i. Gegenkläger auf (reus excipiendo fit actor). So lange er aber nur Einreden zur eigenen Vertheidigung vorbringt, hat er bloß den Zweck, seinen Gegner abgewiesen, also sich von der Klage entbunden zu sehen. Allein der Beklagte kann vielleicht auch einen positiven rechtlichen Anspruch gegen den Angreifer haben, und auf diesen Grund hin nicht nur auf dessen Abweisung, sondern auf Verurtheilung desselben antragen, und dieses Verhältniß heißt im processualen Sprachgebrauche die Widerklage (c. 1. 2. X. De mutuis petition. II. 4). Sie kann wie nach römischem so auch nach canonischem Rechte entweder vor der Litiscontestation in die Vorklage bei Gelegenheit der vorzuschützenden Einreden eingebracht werden (Clem. c. 2. De V. S. V. 11), und heißt dann die eigentliche Widerklage; oder sie kann erst nach der Streiteinlassung im Laufe des Processes erhoben werden (Sext. c. 3. De rescript. I. 3), und ist dann die sog. uneigentliche Widerklage. Die eigentliche Widerklage hat den Prorogationseffect und die Wirkung der gleichzeitigen Verhandlung der Widerklage mit der Vorklage, d. i. der Kläger, jetzt Widerbeklagter, muß sich bei demselben Gerichte auch auf die Widerklage einlassen, bei welchem er selbst die Klage angestellt hat, gesetzt auch, daß dieses Forum sonst rücksichtlich seiner Person nicht competent wäre; nur darf der Gegenstand der Widerklage nicht geradezu der Jurisdiction des judex conventionis entzogen sein. Der Effectus simultanei processus aber besteht darin, daß die Widerklage mit der Vorderklage im nämlichen Verfahren Zug für Zug verhandelt, und im nämlichen Urtheil entschieden wird (c. 1. X. De mut. petit. II. 4); vorausgesetzt jedoch, daß die Widerklage sich zur nämlichen Proceßart, wie die Hauptklage, eignet. Die uneigentliche Widerklage dagegen hat nur den Effectus prorogationis, muß aber separat verhandelt werden (Sext. c. 3. De rescr. I. 3). [Permaneder.]

Widersprechende Stellen in den biblischen Büchern. Behandlung derselben. Zwischen zwei Aussagen besteht ein Widerspruch, wenn die eine direct oder indirect leugnet, was die andere behauptet, und mithin die eine nothwendig falsch sein muß, wenn die andere wahr ist. Solche Widersprüche sind auch in den biblischen Büchern, namentlich von neueren Exegeten, viele entdeckt und mitunter auch sehr nachdrücklich gegen die höhere Authorität dieser Bücher geltend gemacht worden. Dieselben finden sich theils in historischen Angaben, theils in Weissagungen, theils in Glaubens- und Sittenlehren, und sind je nachdem das eine oder andere der Fall ist, auch auf verschiedene Weise zu beurtheilen.

Zwar wenn man den Inspirationscharakter der hl. Schrift in's Auge faßt, aus dem sich mit Nothwendigkeit ihre Irrthumslosigkeit ergibt, so könnte man sich im Voraus leicht zu der peremtorischen Entscheidung berechtigt glauben, alle die namhaft gemachten verschiedenartigen Widersprüche zwischen Bibelstellen seien nur Scheinwidersprüche, weil, wo wirkliche Widersprüche sich finden, auch Irrthümer sein müssen, solche aber in einem göttlich inspirirten Buche nicht sein können. Allein Stellen, wie z. B. 2 Sam. 24, 13., wonach David wegen seiner untheocratischen Volkszählung zwischen **sieben** Jahren Hunger, drei Monaten Bedrängung durch Feinde ꝛc. zu wählen hat, gegenüber von 1 Chron. 22, 12., wonach er zwischen **drei** Jahren Hunger ꝛc. zu wählen hat, bieten in ihrer vorliegenden Gestalt eben doch einen Widerspruch, der durch jene allgemeine Entscheidung nicht beseitigt wird und sogar gegen ihre Zulässigkeit geltend gemacht werden könnte. Wer daher für jene Entscheidung Anerkennung verlangt, muß zugleich die Widersprüche der berührten Art zu lösen suchen. Ihre Lösung hat übrigens in den meisten Fällen keine Schwierigkeit, wenn man die Gründe auf welche hin sie behauptet werden, in's Auge faßt. I. Bei den **historischen** Angaben liegt 1) der Grund des vorgeblichen Widerspruches häufig nicht auf Seite der Verfasser der betreffenden Schriften, sondern fällt den Abschreibern zur Last, wie in dem eben angeführten Beispiele. Die Angabe der Chronik, welche **drei** Jahre nennt, ist offenbar richtig, wie die folgenden Zeitangaben: **drei** Monate, **drei** Tage, zeigen; und in der älteren Parallelstelle ist durch ein Versehen der Abschreiber sieben an die Stelle von drei gekommen, etwa durch Verwechslung von ג (= 3) mit ז (= 7), welche beide Buchstaben in der alten phönicischen Schrift wie in der Quadratschrift große Aehnlichkeit haben und daher als Zahlzeichen leicht verwechselt werden konnten. Aehnlich verhält es sich, wenn 1 Kön. 5, 6 (Vulg. 3. Reg. 4, 26) dem Salomo 40,000, dagegen 2 Chron. 9, 25. nur 4000 Krippen für seine Wagenpferde zugeschrieben werden. Letztere Angabe ist ohne Zweifel richtig und in der älteren Parallelstelle wahrscheinlich durch ein Versehen ד (= 4) mit מ (= 40) verwechselt worden. In solchen Fällen, dergleichen sich viele anführen ließen, kann man gar nicht mit Recht von Widersprüchen, sondern nur von Schreibfehlern reden, und zwar von solchen, die durch den biblischen Text selbst berichtigt werden. Nicht selten liegt 2) der Grund des vorgeblichen Widerspruches in verschiedenartiger Erzählungsweise, indem etwa ein Berichterstatter einen Vorfall nur kurz behandelt und um genaue Zeit- und Ortsbestimmung sich nicht kümmert, ein anderer dagegen denselben ausführlich und genau mit Zeit- und Ortsangaben berichtet, oder indem ein und derselbe Berichterstatter, wenn er wiederholt auf denselben Gegenstand zu sprechen kommt, in dieser Weise verfährt. Wenn z. B. Moses Deut. 1, 9 ff. die Aufstellung der Richter, die vor der Ankunft der Israeliten am Sinai Statt fand (Exod. 18, 13), unter der Formel „zu jener Zeit“ erwähnt, nachdem er eben vorher an den Abzug der Israeliten vom Sinai erinnert hatte, so liegt darin nicht, wie man gemeint hat, ein Widerspruch, sondern es ist nur mit dem unbestimmten Ausdruck „zu jener Zeit“ die ganze Zeit gemeint, wo Israel am Sinai und in dessen Nähe war, somit auch die Zeit kurz vor der sinaitischen Gesetzgebung, in welche die Aufstellung der Richter fällt, und die deuteronomische Stelle verlegt diese Aufstellung nicht in die Zeit nach jener Gesetzgebung. Zuweilen hat 3) der Schein des Widerspruches seinen Grund auch darin, daß verschiedene Angaben, die man auf einerlei Personen beziehen zu sollen glaubt, von verschiedenen Personen gelten. Wenn es z. B. Num. 16, 32. heißt, die Erde habe den Korah und alle seine Leute verschlungen, und dagegen Num. 26, 11. gesagt wird, die Söhne Korah's seien nicht gestorben, so ist dieß nicht, wie man behauptet hat, ein Widerspruch, sondern nur ein Beweis, daß unter den damaligen Leuten Korah's, die nämlich zu ihm hielten und an seiner Verschwörung sich betheiligten, seine Söhne sich nicht befanden. Ebenso wenn es

2 Chron. 14, 2. 5. heißt, Asa habe die Höhenopfer abgeschafft, und dagegen 2 Chron. 15, 17. und 1 Kön. 15, 14. gesagt wird, die Höhenopfer seien unter Asa nicht abgeschafft worden; so ist dieß wiederum kein Widerspruch, denn was von Asa gesagt wird, gilt nicht vom ganzen Volke, Asa schaffte die Höhenopfer zwar ab, drang aber nicht durch, weil das Volk sie beibehielt, und so wurden sie unter Asa nicht abgeschafft, obwohl Asa sie abschaffte. Endlich hat 4) der Schein des Widerspruchs oft auch darin seinen Grund, daß verschiedene Angaben, die man auf einerlei Begebenheit bezieht, von verschiedenen, etwa ähnlichen, Begebenheiten gelten. Wenn es z. B. Exod. 17, 1—7. heißt, die Israeliten haben bei Raphidim Wassermangel gehabt, Moses habe mit seinem Stabe Wasser aus einem Felsen geschlagen, und der Ort sei Massa und Meriba genannt worden, dagegen Num. 20, 1—13. berichtet wird, die Israeliten haben zu Kades Wassermangel gehabt, Moses habe Wasser aus einem Felsen geschlagen, aber zuvor Mißtrauen auf Jehova's Macht geäußert und dafür eine Zurechtweisung erhalten, und der Ort sei Haderwasser genannt worden; so ist zwischen diesen Angaben kein Widerspruch, weil sich dieselben nicht, wie behauptet worden, auf einen und denselben Vorfall, sondern auf zwei verschiedene aber ähnliche Vorfälle beziehen. II. Die vorgeblichen Widersprüche in prophetischen Schriften und Aussprüchen bestehen 1) darin, daß etwa ein späterer Ausspruch eines Propheten einem früheren entgegentritt und ihn aufhebt. In solchem Falle ist zweierlei möglich, entweder hat der Prophet das eine Mal nicht als Prophet und auf Antrieb des hl. Geistes gesprochen, oder er hat beide Male als Prophet gesprochen. Ersteres ist der Fall, wenn z. B. Nathan das Vorhaben Davids in Betreff des Tempelbaues billigt (2 Sam. 7, 3.), am folgenden Tage aber ihm die Ausführung desselben untersagt mit dem Beifügen, daß dieselbe seinem Sohne Salomo vorbehalten sei (ebendas. 5—16.). Die Billigung ist Privatäußerung Nathan's, die Untersagung prophetischer Ausspruch im Auftrage Jehova's, und es kann somit hier von einem Widerspruche, dessen sich der Prophet schuldig gemacht, nicht die Rede sein. Der zweite Fall findet Statt, wenn z. B. Jesaja dem kranken König Hiskia als Prophet weissagt, daß er an seiner Krankheit sterben werde, nach kurzem aber wieder zu ihm kommt und ihm ebenfalls als Prophet Genesung verheißt (Jes. 38, 1—5. 2 Kön. 20, 1—6.). Diese Verheißung, welche die vorherige Weissagung wieder aufhob, erging in Folge des dringenden Gebetes Hiskia's, das Jehova erhörte und seinem Leben noch 15 weitere Jahre hinzufügte. Von einem Widerspruche des Propheten kann also auch hier nicht die Rede sein, sondern nur von einer Begnadigung Hiskia's in Folge seines Gebetes. Weiter bestehen die vorgeblichen Widersprüche hier 2) darin, daß sich die ausgesprochenen Weissagungen nicht erfüllten. In dieser Hinsicht ist wieder zweierlei möglich, entweder ist die Weissagung unter einer ausdrücklichen oder verschwiegenen Bedingung gegeben oder an keine Bedingung geknüpft worden. Im ersten Falle muß die Erfüllung nothwendig unterbleiben, wenn die Bedingung ausbleibt, denn es ist klar, daß ein Widerspruch vielmehr dann eintreten würde, wenn eine solche Weissagung ungeachtet der ausbleibenden Bedingung dennoch in Erfüllung ginge. Wenn also z. B. die Niniviten, nachdem sie die Drohung Jona's vernommen, Buße thun, und darum die Drohung sich nicht erfüllt, so steht die Drohung mit ihrem Erfolge nicht im Widerspruche. Als nicht erfüllte Weissagungen, die an keine Bedingung geknüpft waren, bezeichnet man manche Untergangsdrohungen gegen heidnische Völker, und prophetische Beschreibungen der messianischen Segenszeit. Allein wenn man bei solchen Weissagungen über ausgebliebene Erfüllung klagt, so begeht man den Fehler, daß man die dießfallsigen poetischen Darstellungen der Propheten zu sehr premirt und sie nicht als das nimmt, was sie wirklich sind, als Darstellungen künftiger Zustände unter veranschaulichenden Bildern und Gleichnissen. So ist es z. B. freilich nicht geschehen, daß seit

dem Erscheinen des Messias Lämmer und Pardel, Rinder und Bären friedlich neben einander weiden, und der Löwe wie das Rind Stroh frißt und von einem Knaben sich leiten läßt, und giftige Ottern und Schlangen nicht mehr schaden; aber darum ist die Weissagung, welche dergleichen für die messianische Zeit ankündigt (Jes. 11, 6—8), nicht unerfüllt geblieben, denn die Ankündigung ist nicht buchstäblich, sondern bildlich gemeint und will nur durch viel sagende Vergleichungen den Frieden und das Glück veranschaulichen, das dann in jenen Kreisen herrschen werde, in denen das messianische Reich wahrhaft zur Herrschaft gelangen und sein Gesetz vollkommen Gehorsam finden werde. — Wenn endlich 3) noch Widersprüche gefunden werden in Weissagungen, die von einer und derselben Person Verschiedenes und Entgegengesetztes aussagen, so wird übersehen, daß das Verschiedene oder Entgegengesetzte in Bezug auf verschiedene Zeiten und Umstände Geltung hat und einander nicht ausschließt. Wenn z. B. Jes. 53, 1—8. oder Ps. 22. die Niedrigkeit und das Leiden des Messias, dagegen Jes. 9, 5. 6. 11, 4 ff. Ps. 2. u. 110. seine Hoheit und Verherrlichung angekündigt wird, so bedarf es keines Beweises, daß das eine mit dem andern nicht im Widerspruche steht. — III. Bei Stellen endlich, welche die Glaubens- und Sittenlehre betreffen, hat der Schein von Widersprüchen seinen Grund 1) in der verschiedenen Absicht, die ihre Verfasser leitete und ihre Darstellungsform bestimmte. Wenn z. B. Paulus schreibt: „Ich halte dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerecht werde ohne die Werke des Gesetzes" (Röm. 3, 28), Jacobus dagegen: „Der Glaube ohne die Werke ist todt" (2, 20), und: „Durch die Werke wird der Mensch gerecht und nicht durch den Glauben allein" (2, 24); so besteht zwischen diesen beiderseitigen Aussprüchen kein Widerspruch. Der vorhandene Schein aber eines solchen kommt nur daher, daß Jacobus zeigen will, daß der Glaube sich äußerlich in guten Werken bethätigen müsse, und daher diese Werke als Erforderniß zur Rechtfertigung besonders betont, Paulus dagegen zeigen will, daß die Beobachtung des alten Gesetzes nicht nöthig sei, um das Heil in Christus zu erlangen und daher die Nothwendigkeit der Gesetzeswerke zur Rechtfertigung negirt; die guten Werke aber, die Jacobus fordert, will Paulus ebenfalls, denn er will einen Glauben, der in Liebe thätig ist, und die von Paulus beseitigten Gesetzeswerke fordert Jacobus auch nicht, denn er will Werke, welche die naturgemäße Frucht des christlichen Glaubens sind. — Jener Schein hat 2) seinen Grund oft auch in ungenauer Ausdrucksweise. Wenn es z. B. 1 Tim. 2, 14. heißt, Adam sei nicht verführt worden, sondern das Weib habe sich zur Sünde verführen lassen, und dagegen Genes. 3, 6 ff. die Verführung Adams berichtet wird, so steht jene Stelle mit dieser nicht im Widerspruche, sondern ist nur ungenau ausgedrückt s. v. a. Adam sei nicht zuerst und unmittelbar durch die Schlange verführt worden. — Jener Schein hat 3) seinen Grund manchmal auch in der Eigenthümlichkeit des biblischen Sprachgebrauches. Wenn es z. B. heißt, wer Christi Jünger sein wolle, müsse seine Eltern, Geschwister &c. hassen (Luc. 14, 26), und doch geboten wird, Vater und Mutter zu ehren (Exod. 20, 12), so hat hier der Schein des Widerspruchs seinen Grund nur in dem eigenthümlichen Gebrauche des Wortes „hassen", welches an ersterer Stelle entsprechend dem hebr. שָׂנֵא ähnlich wie Mal. 1, 2 f. so viel ist als weniger lieben (sc. als den Herrn). Ebenso wenn es heißt, Gott habe den Abraham versucht (Genes. 22, 1), oder er versuche die Israeliten (Deut. 13, 5), und dagegen Jacobus sagt: Gott versucht Niemand (1, 13); so ist nur der Ausdruck „versuchen" (נִסָּה, *πειράζειν*) an letzterer Stelle in anderer Bedeutung gebraucht, als an den beiden ersteren. — Außerdem versteht sich von selbst, daß von Widersprüchen, auch von nur scheinbaren, nicht die Rede sein kann, wenn etwa in späteren biblischen Büchern Lehren ausgesprochen oder Vorschriften gegeben werden, die in früheren Büchern nicht,

oder doch nicht klar und bestimmt, sich vorfinden. Vgl. über den Gegenstand die neueren Lehrbücher der biblischen Hermeneutik von Arigler, Hoffmann, Ranolder, Güntner, Kohlgruber u. A. [Welte.]

Widerspruch der Gesetze und Pflichten. Der Widerspruch der Gesetze ist entweder ein objectiv realer oder subjectiv scheinbarer. Ersteres ist der Fall, wenn ein Gesetz Leistungen verlangt oder Handlungen verbietet, von denen ein anderes Gesetz entweder das contradictorische oder conträre oder specifische Gegentheil verlangt oder verbietet. In einem solchen Fall würde an und für sich betrachtet das eine Gesetz das andere aufheben und keines von beiden eine Verbindlichkeit constituiren. Da aber nicht anzunehmen ist, daß eine gesetzgebende Gewalt ihr eigenes Werk vernichten wolle, so darf bei vorhandenem Widerspruch von Gesetzen nicht unmittelbar gefolgert werden, daß sie sich gegenseitig aufheben, sondern es entsteht die Aufgabe zu ermitteln, welche aus ihnen ihren verbindenden Character verloren haben. Bei Lösung dieser Aufgabe hat man nach den allgemeinen Normen zu verfahren, nach welchen man auch sonst auf das Aufhören von Gesetzen erkennt. Man hat also die widersprechenden Gesetzesbestimmungen darauf anzusehen, ob nicht diejenigen aus ihnen, durch welche der Widerspruch entsteht, förmlich abrogirt oder durch eine rechtmäßige Gewohnheit aufgehoben oder aber durch Privilegien oder Dispensation für einen bestimmten Kreis der Pflichtigen aufgehoben sei. Ist dieß nicht der Fall, so ist zu untersuchen, ob dieselben nicht als stillschweigend derogirt anzusehen seien. In dieser Beziehung gilt als Regel: 1) das später gegebene allgemeine Gesetz derogirt das früher gegebene allgemeine; 2) ebenso derogirt das später gegebene Specialgesetz das früher gegebene allgemeine; nicht aber 3) derogirt das spätere allgemeine das frühere Specialgesetz (vgl. Held, juris prudentia universalis, l. I. n. 51). — Außerdem, daß eine Gesetzgebung sich selbst widersprechen kann, ist noch möglich, daß sie mit einer andern ebenfalls berechtigten in Widerspruch trete, z. B. die kirchliche mit der staatlichen und umgekehrt, die menschliche mit der göttlichen und umgekehrt. In diesem Falle ist es nicht Sache des Individuums als solchen, den vorhandenen Widerspruch zu lösen, sondern es hat sich nur zu entscheiden, welche Gesetzgebung von ihm, sei's im Allgemeinen, sei's in einer bestimmten Richtung, als die ausschließlich berechtigte und somit allein verpflichtende anzuerkennen sei. Indem dieß geschieht, werden die Festsetzungen der einen Gewalt ihres gesetzlichen Charakters entkleidet und zu bloßen Behauptungen herabgesetzt, die als solche dem Inhalt nach wohl mit den gesetzlichen Bestimmungen der andern Gewalt in Widerspruch stehen können, aber doch keinen Widerspruch von Gesetzen begründen. Daher ist auch der Widerspruch von Gesetzen, der aus entgegengesetzten Bestimmungen verschiedener und verschieden berechtigter gesetzgebender Gewalten hervorgeht, nicht als ein objectiv realer, sondern als ein subjectiv scheinbarer Widerspruch zu betrachten. — Was nun den subjectiv scheinbaren Widerspruch von Gesetzen anlangt, so wird derselbe auch **Widerspruch von Pflichten** oder Pflichtencollision genannt. Allein diese Bezeichnung ist insofern unrichtig, als es im Begriff der Pflicht liegt, daß dieselbe eine Bindung durch das Gewissen enthalte, eine solche aber nicht eintreten kann, so lange in Bezug auf das, zu was verbunden werden soll, ein Widerstreit obwaltet. Es sind also niemals Pflichten, die miteinander in Collision treten, wohl aber kann das Individuum in Lagen gerathen, daß sich seinem Gewissen Gesetzesbestimmungen, die an sich keineswegs im Widerspruch stehen, die aber im bestimmten Moment bezüglich der Ausführung sich ausschließen, darbieten und den Glauben erwecken, daß sie nichts destoweniger ausgeführt werden müßten und daß die Nichtausführung der einen oder der andern eine Sünde involvire. Den Zustand, in welchen dadurch das Gewissen geräth, nennt man Verwirrtheit (conscientia perplexa). Wie man leicht sieht, hat derselbe seinen Grund nur in dem Glauben

oder der Meinung, daß Gesetzesbestimmungen, die zugleich ausgeführt werden wollen, ohne daß dieß möglich ist, doch zur Ausführung verpflichten. Allein eine solche Meinung ist eine irrthümliche, da zum Unmöglichen Niemand verpflichtet werden kann, und da nicht angenommen werden darf, daß in dem göttlichen Willen, der den Grund aller menschlichen Verpflichtung bildet, ein Widerspruch bestehe, was absurd wäre. Ist demnach die betreffende Collision nur eine subjectiv scheinbare, so gilt es im Falle des verwirrten Gewissens diesen Schein aufzuheben. Dieß geschieht dadurch, daß man erforscht, welche der entgegenstehenden gesetzlichen Bestimmungen die höhere Verpflichtung in sich schließe, und daß man dann diese zur Ausführung bringe. Es könnte zwar scheinen, daß der verpflichtende Charakter aller sittlichen Gesetze gleich sei, da der Verpflichtungsgrund bei allen der gleiche ist, nämlich der göttliche Wille, allein dieser Schein verschwindet, wenn man bedenkt, daß der göttliche Wille als obligatorisches Princip der menschlichen Handlungen nicht getrennt werden darf von dem göttlichen Willen als dem Idealprincipe alles Wirklichen. Daraus folgt von selbst, daß der obligatorische Wille Gottes nicht etwas Willkürliches sein kann, sondern daß er auf innern Gründen beruht, die mit der ganzen göttlichen Weltordnung in näherer oder entfernterer Beziehung stehen. Diese Gründe sind denn auch für den obligatorischen Charakter der Gesetze entscheidend, indem sie den sogen. titulus debendi specialis bilden, und damit ist von selbst gegeben, daß je nach der Natur der Gründe, auf welcher eine Verpflichtung beruht, dieselbe eine stärkere oder schwächere sein kann. Daher ist bei Aufstellung der Regeln, nach welchen man in scheinbaren Collisionsfällen zu verfahren hat, als leitendes Princip das Verhältniß zu nehmen, in welchem eine Pflicht zu der allgemeinen Weltordnung steht. Diese Regeln sind am Schlusse des Art. Pflicht in Kürze dargestellt worden; in wünschenswerther Ausführlichkeit finden sie sich in fast allen neuern Moralwerken, auf welche wir verweisen. Die ältern Moralisten widmeten der Pflichtencollision keine besondere Abhandlung, sondern brachten die einschlägigen Fragen theils in der Lehre vom verwirrten und zweifelhaften Gewissen, theils in der Darstellung des ordo charitatis zur Besprechung. [Aberle.]

Widricus, unter der Regierung des Bischofs Berthold von Tull (996 bis 1018) im Kloster des hl. Aper zu Tull, das von dem berühmten Wilhelm von Dijon reformirt worden war, Mönch und nachher Propst, wurde von dem Bischof Bruno (nachherigem Papst Leo IX.) zum Abt des Klosters St. Mansueti und Mediani, und bald darauf zum Abt von St. Aper zu Tull aufgestellt und soll auch das Kloster zu Senone geleitet haben. Ueberall führte Widricus eine sehr löbliche Verwaltung, und er erwarb sich einen großen Namen unter den Aebten seines Jahrhunderts, „quippe qui monasteriorum reformationem a Wilhelmo inchoatam strenue et solerter continuaverit“ (Pertz, Script. IV, 485; vgl. den Art. Wilhelm von Dijon); überhaupt war er gleichsam ein zweiter Wilhelm von Dijon: „Qui (Widricus) egregii magistri docilis discipulus ita eum (Wilhelm von Dijon) studuit imitari in omnibus, ut in suis omnibus vel verbis vel actibus repraesentari quodammodo videretur pater Willelmus. Multos denique erudiens in sancta conversatione, aliquantos aliorum monasteriorum patres monachorum ex sua protulit congregatione“ (ib. in nota 8). Er scheint nicht lange nach 1050 gestorben zu sein. Auf Bitten des Bischofs Bruno schrieb er eine vita s. Gerardi episcopi et confessoris († 994 d. 23. April), welche sich bei Pertz l. c. befindet. — Von Widricus zu unterscheiden ist der um das Kloster St. Trudo im Hasban hochverdiente Abt Wiricus (1155—1183), dessen Thaten und merkwürdige Bauten enthalten sind bei Pertz, Script. X. in gestis Abbatum Trudonensium, die hier zum erstenmale vollständig und nach zwei uralten Codices gedruckt sind und vier wackere Mönche von St. Trudo zu Verfassern haben, durch welche „per septingentos triginta octo annos (i. e. v. 628—1366) gesta abbatum mo-

nasterii s. Trudonis deducta sunt" und zwar so „ut quod unusquisque suo loco suisque viribus proferre potuerit, haud male ad effectum perduxerit" (Pertz, ib. 213). Der erste und trefflichste dieser vier Mönche war der Abt Rudolf von St. Trudo „vir omnibus eruditionis praesidiis ornatus" (ib. 219), gestorben 1138; die Namen seiner drei Fortsetzer sind unbekannt. [Schrödl.]

Wied, Hermann v., s. Hermann von Wied.

Wiederbringung aller Dinge, s. Origenes und Gnosis.

Wiedererstattung, s. Ersatz.

Wiedergeburt (regeneratio, renovatio; ἀναγέννησις, παλιγγενεσία). Zunächst bezeichnet dieser Begriff, daß der Mensch außer seiner natürlichen Geburt noch einer zweiten bedürfe, daß er noch einmal geboren werden müsse, um wahrer, d. h. der göttlichen Idee entsprechender Mensch zu sein. 1) In Folge seiner ersten Geburt nämlich wird er von der hl. Schrift Fleisch (caro, σάρξ) genannt (Joh. 3, 6.), womit gesagt sein soll, daß der von Gott geschaffene Geist vermöge der persönlichen Union, in welche er mit der ihm durch die Eltern mitgetheilten, von der Sünde verdorbenen Natur tritt, ebenfalls verdorben und sündhaft wird, daß er die Richtung auf Gott, von welchem er Leben und Dasein hat, verliert, daß er dagegen mit seiner Intelligenz und Freiheit durch die verdorbene Begierlichkeit in die Sinnlichkeit und die Natur herabgezogen wird (Persona corrumpit naturam, et natura corrupta corrumpit personam. Bonaventura, Brevil. 111. 6). Dadurch hört der Geist auf, ein reiner Spiegel und ein treues Abbild des göttlichen Lebens zu sein; seine Intelligenz büßt die Unmittelbarkeit ihrer Gotteserkenntniß ein und verliert Gott als das letzte Ziel der Creatur aus dem Auge, indem sich nun trennend und scheidend zwischen beide die Natur hinstellt. Dieser Zustand wird deßhalb in der hl. Schrift auch als Gottlosigkeit bezeichnet, dessen Folgen geistige Finsterniß und eine verkehrte, sündhafte Willensrichtung sind (Eph. 2, 1—4. 12.; 5, 8). Mit der natürlichen Geburt wird also im Menschen das göttliche Ebenbild zerrüttet, und die Heiligkeit und Gerechtigkeit zerstört, welche ihm innewohnt, insofern er als Geschöpf Gottes in steter Lebensverbindung mit ihm steht, der realisirte Gedanke und durch freie Selbstbestimmung vollendete Wille Gottes ist. Obschon also Gott durch Schöpfung und Erhaltung dem Geiste sein Ebenbild fort und fort mittheilt, so wird es doch sogleich in der Verbindung mit der verdorbenen Natur depravirt und entstellt, und indem der Geist so das Wesen der Natur in sich aufnimmt, der Natur ähnlich wird, stellt sich von selbst die Nothwendigkeit einer zweiten Geburt heraus, durch die er Gott ähnlich wird, Gottes Wesen in sich aufnimmt. Der wahre Mensch kann erst wirklich werden, indem der natürliche Mensch noch einmal geboren wird, die ihm anklebenden Mängel und Gebrechen durch eine zweite Geburt gehoben und abgethan werden. — 2) Daraus folgt nun weiter, daß der Mensch, so wie er geboren ist, ein ganz anderer wird, als er von Gott geschaffen ist. Eben durch diese Verbindung nämlich, welche der Geist mit dem Fleische eingeht, wird der wahre Mensch, wie er dem Denken und Willen Gottes gemäß ist und dem entsprechend lebt, vernichtet, so daß alle wirkliche Lebensäußerung auf dem Gebiete der Intelligenz und Freiheit nicht dem von Gott rein und unbefleckt geschaffenen, sondern dem verkehrten, dem entstellten Menschen angehören. Dieß aber heißt nichts anders, als daß der wahre, d. h. der ideale, im göttlichen Denken existirende Mensch in dem wirklichen Menschen nicht zum Leben, nicht zur Aeußerung und zum Durchbruche kommen kann, indem er durch die verdorbene Freiheit daran gehindert wird, daß also der wahre Mensch im wirklichen Menschen todt ist (Eph. 2, 1.: Et vos cum essetis mortui delictis et peccatis vestris etc. Vgl. bes. Röm. 6, 23.; 7, 14. ff.). — 3) Es ist aber dabei nicht außer Acht zu lassen, daß diese Nichtigkeit, mit welcher der Geist behaftet ist, principiell nicht sein eigenes Werk, sondern ihm von außen durch das Verderbniß des Leibes mitgetheilt, gleichsam aufgedrungen ist.

Es wird darum auch der Lebensverkehr mit Gott nur in soweit aufgehoben, als der Geist gehemmt ist, das ihm verliehene Leben zu verwirklichen, in einzelnen, concreten Handlungen zu vollziehen. Das Princip, so zu sagen die Wurzel des wahren Lebens, wird ihm trotz des Verderbens, welches sich sofort an dasselbe ansetzt und es zerfrißt, von Gott immerfort mitgetheilt und erhalten. Dieß vollends zu vernichten und für immer den Lebensverkehr mit Gott abzubrechen, bedarf es noch eines weitern freien und persönlichen Actes des Geistes, der nicht erfolgen kann, bevor der Mensch fähig ist, von seiner Freiheit in diesem Sinne Gebrauch zu machen. Ist also auch der wirkliche Mensch ein ganz anderer, als er nach Gottes ursprünglichem Gedanken und Willen sein sollte, so ist er dieß doch nur unter Voraussetzung seines wahren, ihm ursprünglich mitgetheilten Wesens. In dem verdorbenen Menschen ist also auch der ursprüngliche, der reine und vollkommene Mensch mitenthalten, und er sucht auch das diesem entsprechende Wesen im Leben zu verwirklichen und durchzusetzen; aber dazu gelangt er nicht, diesen Durchbruch vermag er nicht zu bewirken, seine Erkenntniß, wie sein Wille sind ohnmächtig und können nicht die Fesseln sprengen, welche ihnen von vornherein durch die sündhafte Natur und die verdorbene Begierlichkeit geschmiedet sind. So ist der wirkliche Mensch zwar todt, ohne Leben in Gott; aber dieser Tod ist nicht ein vollendeter, ohne Hoffnung eines neuen Lebens, sondern der Tod hat das ursprüngliche Leben nur inficirt, gleichsam erstarrt und versteinert, so daß immerhin aus diesem Felsen ein neuer Lebensquell der Buße und Bekehrung hervorbrechen kann. Wie hierauf die Nothwendigkeit einer neuen und zweiten Geburt beruht, so zeigt sich hierin zugleich auch ihre Möglichkeit. Es bedarf nämlich der Mensch noch einer besonders verliehenen Lebenskraft, um die Todesbande zu sprengen, welche ihn rings umstricken, um verjüngt aus dem Grabe seines wahren Wesens hervorzugehen. Im Allgemeinen ist diese Lebenskraft vorhanden in der Erlösung Jesu Christi, welcher, wie Adam der Stammvater der alten, durch die Sünde verderbten, so der Stammvater der neuen, durch Gott wiedererweckten und neubelebten Menschheit ist. Es handelt sich darum 4) um den besondern, bestimmten Act, durch welchen diese zweite Geburt des Menschen aus dem Zustande des Todes zum Leben vollzogen wird. Im Allgemeinen wird dieser die Eigenschaft der Erlösungsgnade überhaupt, welche durch die Offenbarung Gottes im Fleische erworben ist, an sich tragen, also sichtbarer, sinnlicher Natur sein müssen. Wie nämlich die Gnade in ihrer unmittelbaren Fülle und Totalität der Welt in sichtbarer Gestalt dargeboten wurde, so muß dieß natürlich auch bei den einzelnen Acten geschehen, durch welche sie den einzelnen Individuen in concreto zu Theil wird. In der Hauptsache also, was die Sichtbarkeit dieses Actes betrifft, kann kein Zweifel sein; es fragt sich nur, an welche Materie am schicklichsten sich die wiedergebärende Gnade anknüpfe? Es versteht sich fernerhin von selbst, daß diese vom Erlöser selbst bestimmt sein müsse. Dieß ist denn auch der Fall, indem das Wasser vom Herrn zu diesem Zweck ausersehen wurde (Joh. 3, 5.). Es muß aber auch ein innerer Zusammenhang zwischen der Materie und der durch sie vermittelten Gnade stattfinden, wodurch jene zum Zeichen, zum Symbol der in ihr enthaltenen Gnade wird, eine Forderung, welcher die von Christus gewählte Materie vollkommen genügt. Es stellt nämlich der äußere Act der Wiedergeburt, das Abwaschen mit dem Wasser genau das am Körper dar, was durch den unsichtbaren Act der Gnadenmittheilung am Geiste geschieht. Dieser nämlich wird geheiligt und gerechtfertigt (1 Cor. 6, 11.), oder wie es an einer andern Stelle heißt, es wird das göttliche Ebenbild in Gerechtigkeit und Heiligkeit wiederhergestellt (Eph. 4, 24.), d. h. es wird der unmittelbare Lebensverkehr von Seiten des Menschen mit Gott wieder angeknüpft, so daß nunmehr der wahre Mensch in dem verdorbenen, der lebendige, in Gott seiende Mensch in dem todten zur Wirklichkeit ge-

langt, der Mensch eine neue Creatur, ein Werk Gottes ist (2 Cor. 5, 17.). Dieß geschieht durch Mittheilung des hl. Geistes (Tit. 3, 5 ff.), welcher in dem gereinigten und erleuchteten Menschen seine Wohnung nimmt und durch Glaube und Liebe die volle Verbindung desselben mit Gott bewirkt (Röm. 8, 14. 1 Joh. 5, 1.). Durch den Glauben nämlich wird einerseits das Verdienst Christi mit seinen Verheißungen, d. h. die Anwartschaft auf das ewige Leben mitgetheilt, und andererseits werden wir durch die Liebe in den wirklichen Besitz der verheißenen Güter und die versprochene Erbschaft des ewigen Lebens eingeführt. Alle diese Hoffnungen faßt die hl. Schrift zusammen, wenn sie die Wiedergeborenen Kinder Gottes nennt, welche in Christus, dem wahren Sohne Gottes, an Kindes Statt angenommen sind. Darum sind denn auch alle Wiedergeborenen wesentlich dasselbe; alle frühern, in der natürlichen Ordnung der Dinge begründeten Unterschiede hören auf; alle werden zu einem einzigen Leibe Christi und durch die Gnadengaben des hl. Geistes zu besondern Gliedern desselben gebildet, und in diesem Leibe Christi, der Kirche, gibt es keine Heiden und Juden, keine Beschneidung und Vorhaut, keinen Barbaren und Scythen, keinen Sclaven und Freien, sondern Alles und in Allen ist Christus (Col. 3, 11 ff.). In der Taufe werden wir mit Christus begraben (Col. 2, 12. Röm. 6, 3 ff.), stehen aber wieder auf, durch denselben Geist neu belebt, welcher auch Christus wieder erweckt hat (Röm. 8, 10. 11.), und diese Belebung bezieht sich nicht bloß auf den Geist, sondern auch auf den Leib. Alles dieß aber heißt nichts anders, als daß die Bande der Knechtschaft, durch welche der Geist vermittelst der verdorbenen Natur der Sünde dient, gelöst werden, und der hl. Geist mit dem befreiten Menschengeiste einen neuen Bund schließt, durch welchen dieser nun so in der Freiheit der Kinder Gottes lebt, wie früher in der Knechtschaft der Natur. Dadurch, durch diese Gnade, wird es ihm nun auch möglich, sich wirklich seinem Wesen gemäß zu bestimmen und die Gebote Gottes zu halten. Alle diese einzelnen Momente zusammengefaßt, sind es, welche den Begriff des Wiedergeborenen als einer nova creatura in Christo constituiren. Denn Alles, was am Menschen geschieht, ist im Grunde genommen dieß, daß in ihm die göttliche Idee, welche durch die natürliche Geburt depravirt worden war, zur Wirklichkeit kommt, der Mensch also neu geschaffen wird. — 5) Was nun den Zustand des Wiedergeborenen betrifft, so ist zunächst ersichtlich, daß er wirklich Kind (parvulus; Eph. 4, 14.) ist, und daß er deßwegen eine fernere Entwicklung, ein geistiges Wachsthum vor sich habe, „bis zum vollendeten Manne, bis zum Maße des Vollalters Christi." Wenn nämlich auch durch die Wiedergeburt die Knechtschaft des Geistes unter der Natur aufhört, so bleibt er doch mit dieser verbunden, und verdorben, wie sie ist, wird sie durch Versuchungen, die sie ihm bereitet, ihn von Neuem in die alte Dienstbarkeit herabzuziehen suchen. Hiegegen ist also zu kämpfen, und die neu gewonnene Freiheit gegen Angriffe von dieser Seite zu schützen. Andererseits aber ist gerade dieß das Wesen der Freiheit, daß der Mensch nicht bloß einfach ist, was er sein muß, sondern daß er dieses Sein durch freie Selbstbestimmumg als sein eigenes und wesentliches affirmirt, was nur durch eine Reihe von Einzelacten geschehen kann mit Bezug auf das natürliche Leben der Welt, welches uns mit einer Vielheit von einzelnen, concreten Verhältnissen umgibt. Erst wenn der Mensch aus diesen heraustritt, also nach dem Tode, findet daher die Vollendung der Wiedergeburt Statt, indem der Mensch durch den hl. Geist vollkommen mit Gott verbunden und der göttlichen Natur theilhaftig wird (2 Petr. 1, 4.). Hier auf der Erde hat er nur die Hoffnung und das Vertrauen, diese Vollkommenheit einst zu erreichen, und es ist darum auch immer noch die Möglichkeit vorhanden, daß dieß nicht der Fall sein werde, daß die Kindschaft Gottes wieder verloren gehen könne. Der Mensch muß daher fortwährend die Innigkeit seiner Verbindung mit Gott stärken, gleichsam immer wieder von Neuem aus Gott geboren

werden, durch das Gebet. Durch das geheimnißvolle Einwirken des hl. Geistes, welcher selbst für uns mit unaussprechlichen Seufzern bittet, steigt dieses als sehnsuchtsvolles Verlangen nach Gott, nach voller Erlösung und Befreiung von der Sünde in unserm Herzen auf (Röm. 8, 23—26.). So wird mitten unter den Schmerzen der Wiedergeburt eine heilige Freude in uns entstehen, und aus den wirren Kämpfen des Lebens taucht schon jetzt die Lichtgestalt eines in Gott beruhigten und befriedeten Lebens hervor, bis das Räthsel gelöst und die volle Anschauung gewährt wird. Mit dieser vollen Wiedergeburt des Geistes ist denn auch die volle Wiedergeburt des Leibes verbunden, welcher bei der Auferstehung wieder mit dem Geiste vereinigt wird und die verklärte Lichthülle des Geistes bildet. Dadurch aber erreicht denn auch die Natur im Ganzen und Großen ihr Ziel. Denn auch sie hat der Fluch getroffen wegen des Menschen; auch sie ist der Nichtigkeit unterworfen; aber auch sie hat Hoffnung; auch sie liegt seufzend in Geburtswehen und erwartet die Herrlichkeit der Kinder Gottes (Röm. 8, 19—23.). Als nämlich der verführte Mensch sich gegen den Willen Gottes entschied, da wurde ihr Zweck vereitelt, in dem mit ihr durch den Leib vereinten Menschen ein freies Organ zu besitzen, welches mit seiner Unterwerfung unter Gott zugleich ihre Unterwerfung vollziehen, zugleich ihre Huldigung dem Schöpfer darbringen sollte. Wenn aber der Mensch, vereint mit dem der Natur entnommenen Leibe, verklärt in die Herrlichkeit der Kinder Gottes eingeht, dann erreicht sie dieses Ziel, indem sie mit dem Menschen zugleich der vollen Verbindung mit Gott theilhaftig wird; dann erreicht sie die höchste, vollkommenste Stufe ihrer Wirklichkeit und offenbart sich als Menschennatur in ihrer ganzen Fülle. — 6) So ist an die Wiedergeburt des Menschen zugleich die Wiedergeburt des Universums geknüpft. Dieß ist das abschließende Moment unserer Erörterung. Zuerst nämlich zeigt sich die Wiedergeburt als Vollendung der geschaffenen Wirklichkeit dadurch, daß durch sie der hl. Geist mitgetheilt wird. Wie dieser, als die gegenseitige Liebe des Vaters und Sohnes, diejenige Person ist, welche das dreifaltige Leben in Gott vollendet, so kommt ihr auch dieselbe Function in Bezug auf die gesammte geschaffene Wirklichkeit zu. Als geschaffen ist diese zwar an sich Ausdruck des göttlichen Denkens; aber um voller Ausdruck auch des göttlichen Willens zu sein, dazu gehört, daß die für sich existirende Schöpfung mit der in Gottes Denken existirenden Idealwelt identisch gesetzt, auf den Urgedanken des Vaters zurückgeführt werde. Dieß geschieht durch den hl. Geist. Der Geist ist es, welcher im Beginn der Schöpfung belebend über den Gewässern schwebte und den Elementen das Sein und Leben in Gott vermittelte. Ebenso verhält es sich auch bei der Wiedergeburt. Was aus dem Geiste geboren ist, sagt Christus, das ist Geist (Joh. 3, 6.), und alle die, fügt der Apostel hinzu, welche vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Söhne Gottes (Röm. 8, 14.). Aeußerlich und symbolisch kann darum auch dieser innere Act nicht angemessener dargestellt werden, als daß diese Mittheilung des hl. Geistes an das Wasser gebunden ist. Das Wasser, die Urform der concreten, organisirten Wirklichkeit, symbolisirt auf das genaueste den innern Zustand des Geistes, in welchem zwar nicht das wirkliche, das sich bethätigende Leben, aber doch der Keim, so zu sagen der Saame desselben vorhanden ist. Darum kann man sagen, wie der Geist einst über der bloß der Möglichkeit nach vorhandenen Natur schwebte und durch seinen Einfluß sie belebte, so schwebt er auch bei der Taufe belebend und schaffend über dem dunkeln Lebensgrunde der Seele und erweckt die Lebenskeime in ihr zum vollen kräftigen Dasein. Dadurch wird erreicht, daß die existente Wirklichkeit und die in Gott seiende Idealwelt sich vollkommen durchdringen, daß die Idee des Vaters mit der realisirten Idee völlig identisch ist. Die Wiedergeburt ist so die volle Durchführung des göttlichen Willens an der Creatur, und auf ihrer höchsten Stufe geht aus ihr die Liebe hervor, welche Gott und Mensch für immer mit einander verbindet.

Diese Liebe ist es darum auch, welche der Vater im Anfange wollte, als er uns vor Gründung der Welt in seinem Sohne erwählte, damit wir heilig und unbefleckt vor ihm seien in Liebe, als er uns diesem bestimmten Willen gemäß (secundum propositum voluntatis suae) vorherbestimmte zur Annahme an Kindes Statt durch Jesus Christus (praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum); dieser liebevolle Wille des Vaters ist es, welchen der Sohn nach außen durch Schöpfung und Erlösung ausführt, und welchen der hl. Geist vollendet, indem er unmittelbar den Willen des Menschen ergreift und ihn durch Liebe mit Gott, der ihn zuvor geliebt, vereinigt (Eph. 1, 4. 5. 9. 13.). Die Liebe Gottes, das Princip alles Seienden, konnte nicht eher ruhen, bis durch den hl. Geist sie selbst in unsere Herzen ausgegossen wurde, bis die ewige Liebe in einer geschaffenen Liebe Gegenliebe fand, und das Mittel, wie sie dieß bei den sündigen Menschen und der mit ihnen zugleich verdorbenen Natur erreicht, ist die Wiedergeburt. [Hagemann.]

Wiederkunft Christi, s. Gericht, göttliches.

Wiedertaufe der Ketzer, s. Ketzertaufe und Himerius.

Wiedertäufer, schwärmerisch-religiöse Secte des 16. Jahrhunderts. Mit überraschender Schnelligkeit entwickelten sich in einzelnen Kreisen die religiösen Principien, welche Luther zuerst ausgesprochen und zur Geltung gebracht. Zwar Luther und seine Helfer sträubten sich mit allen Kräften gegen die letzten Folgerungen, welche man aus seinen Grundsätzen zu ziehen befugt war. Aber das Volk und die eigentlichen Männer des Volkes, welche die Restrictionen der reformatorischen Doctrinäre nicht verstanden, noch ein Interesse daran hatten, solche festzuhalten, gingen vielmehr geraden Weges dem letzten Ziele zu. Luther hatte die Wirksamkeit der Sacramente ganz von dem Glauben abhängig gemacht. Es konnte nicht anders sein, als daß bei der außergewöhnlich spiritualistischen Richtung der Zeit und deren Geneigtheit, alles kirchlich objective einseitig zu negiren, auch in Bälde die Kindertaufe angefochten wurde. Dieß geschah bereits durch Thomas Münzer und die übrigen Schwarmgeister, fast lauter Männer aus dem Volke, welche mit der Consequenz ihrer Grundsätze selbst Melanchthon bedenklich machten. Bereits begannen damals auch die chiliastischen Erwartungen und apocalyptischen Gesichte sich einzustellen, welche später in der Secte so große Rolle spielten; denn der furchtbare Bruch mit der ganzen geschichtlichen Entwicklung der Kirche, die entsetzliche Verdammung, welche über so viele Jahrhunderte des Papismus, der papistischen Finsterniß und Unfreiheit ausgesprochen wurde, mußte die überspannteste Erwartung auf das große, unerhörte Neue, was bevorstand, erzeugen. (Ueber das Beginnen Münzer's und seiner Genossen s. d. A. Münzer, VII. 376 ff.) Nach der Schlacht bei Frankenhausen und dem Tode Münzer's ergossen sich die Häupter der Partei, welche der Niederlage entgangen waren, über fast alle Länder, über die Gegenden des Ober- und Niederrheins, über Bayern, Schlesien, Mähren, Preußen, Liefland, Schweden, besonders aber über die Schweiz und die Niederlande. Sie erhielten sich und verbreiteten ihre Lehre, trotzdem, daß hauptsächlich ihre lutherischen und zwinglianischen Brüder die härtesten Strafen über sie verhängten. So wurde 1526 von den zwinglianischen Städten Zürich und Basel das Wiedertaufen unter Strafe des Ertränkens verboten und die Strafe alsbald an mehreren dieser Sectirer vollzogen (die Edicte sammt der heuchlerischen Rechtfertigung derselben s. in Ottii, Annal. anabaptistici. Basil. 1672. p. 36 sqq.). Auch in Bern und St. Gallen wurde Lebensstrafe auf die Wiedertaufe gesetzt. Von Reichswegen wurde zu verschiedenen Malen dagegen mit Verordnungen eingeschritten, zuerst 1528. Im folgenden Jahre erging auf dem Reichstage zu Speier die Verordnung, daß alle und jede Wiedertäufer, so verständigen Alters wären, vom natürlichen Leben zum Tod, mit Feuer und Schwert oder dergleichen, nach Gelegenheit der Person, ohne vorgehend der geistlichen

Richter Inquisition gerichtet und gebracht werden sollten, nur diejenigen ausgenommen, welche Widerruf thun würden (s. Alle des hl. Römischen Reichs gehaltenen Reichstäge ꝛc. Frankf. am M. 1709. Fol. 233. 240.). Dieses Urtheil wurde von protestantischen Fürsten noch ungleich strenger vollzogen, als von katholischen; Luther selbst hatte ja die Obrigkeit aufgefordert, unnachsichtlich gegen diese Schwarmgeister zu verfahren. „Sinite, schreibt er, gladium in eos jure suo uti". Allerdings hatte er die Clausel hinzugefügt: quando non sunt blasphemi, sed seditiosissimi (vgl. Luthers Briefe, Ausgabe von de Wette III. 177. 250. 53. 63. 361. 402. 558.). Im J. 1536 verurtheilten die Wittenberger Rechtsgelehrten 3 Wiedertäufer zum Tode, wie sie auch gleich darauf einen Zwinglianer zu Zwickau zu derselben Strafe verurtheilten. Im J. 1544 und 45 wurden in Thüringen und an der Werra Wiedertäufer hingerichtet, freilich, setzt beschönigend der lutherische Geschichtschreiber hinzu, erst, wenn sie Empörungsgeist oder einen hartnäckigen Trotz in Verbreitung des Irrthums zeigten (Seckendorf, Commentar. de Lutheran. L. III. Sect. 13. vgl. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformat. V. 440. 41.). An Vorwand zur Anklage wegen Empörungsgeistes konnte es allerdings seit der Catastrophe in Münster nicht fehlen. Von den Niederlanden aus war die wiedertäuferische Propaganda besonders thätig gewesen, ihre Grundsätze zu verbreiten. Münster, wo in Folge energischer Opposition gegen die Regierung des Bischofs und der Geistlichkeit, und besonders auch durch die tactlose Haltung des Magistrats befördert, die religiöse Demagogie großen Aufschwung genommen hatte und wo die obrigkeitliche Authorität gesunken war, schien ihnen ein geeigneter Platz zur practischen Durchführung ihrer religiösen und socialen Grundsätze. Bereits hatte hier die Lehre Luthers gesiegt und es durfte, damit die Ruhe nicht gestört und Aufruhr vermieden würde, nicht einmal mehr im Dom die katholische Lehre geprediget werden. Rottmann, zu Stadtloo bei Münster gebürtig, hatte zuerst in dem vor der Stadt gelegenen St. Moriz-Stift, später in Münster selbst, den Anbruch des neuen Lichtes verkündigt und nach Kräften für dessen Aufnahme gewirkt. Nicht durch Befehl der bürgerlichen Obrigkeit war hier das neue Bekenntniß zur Geltung gekommen, sondern durch den Terrorismus, den eine demagogische Horde, an der Spitze den Tuchmacher Knipperdolling, einen tollkühnen, von Haß gegen den Clerus erfüllten Mann, gegenüber dem Stadt-Magistrat und den bischöflichen Behörden ausgeübt. Trefflich hatte sich dieser Haufe auf eine gänzliche Umkehr der politischen und socialen Einrichtungen des Staates eingeschult. Magistrat, Clerus und Bischof waren nach einander verhöhnt und zu herabwürdigenden Concessionen gezwungen worden; man hatte in die Klöster räuberische Einfälle gemacht, Kirchen demolirt, Pfarrer willkürlich eingesetzt, den Clerus gebrandschatzt, gegen den Landesfürsten verrätherische Bündnisse angeknüpft, zuletzt selbst die Stände des Bisthums, die gerade zu Telgte versammelt waren, mit gewaffneter Hand überfallen und gefangen fortgeführt. Die Vereinbarung, die hierauf zwischen der Stadt und dem Bischof zu Stande kam, sicherte den Katholischen wenig mehr als den Besitz des Kirchengutes und der Stifter. Die neue Lehre hatte in Münster gesiegt. Es sollte aber hiebei nicht stehen bleiben. Wiedertäufer aus Niederland hatten sich, den günstigen Zeitpunct ersehend, in die Stadt eingeschlichen und bald eine Partei gebildet. Anfänglich predigte Rottmann wider sie; aber bald zeigte auch er (wahrscheinlich durch ein auch von Melanchthon erwähntes unsittliches Verhältniß getrieben) sich als einen Anhänger der neuen Secte. „So kamen", sind die Worte Meister Heinrich Gresbeck's, eines Augenzeugen, „die Friesen und Holländer, die Wiedertäufer, nach Münster zu demselben Pfaffen (Rottmann). Als sie nun in sein Haus gekommen, so haben sie ihm den Frieden geboten, gleichwie auch die Prädicanten (Wiedertäufer-Apostel) thun sollten, die sie aus Münster gesendet, nach Soest, Warendorf, Cösfeld und Osnabrück, diese sollten dort den Frieden bieten; wollten dieselben Städte den Frieden nicht annehmen, so sollten

sie zur Stunde versinken. So kamen auch diese Wiedertäufer zu dem Pfaffen Stutenternt (Spottname des Rottmann) und haben ihm den Frieden geboten. Dieser hat den Frieden an sich genommen von den Holländern und Friesen, und sie sind so ihres Dinges eins geworden mit der Wiedertaufe." Wahrscheinlich haben diesem Menschen die Gründe besonders eingeleuchtet, welche die Niederländer für die Errichtung des neuen Reiches und seiner Hofämter, für Gütergemeinschaft und Vielweiberei geltend machten. Schon ihr erstes Auftreten kündigte die ganz exclusive Stellung an, die sie einnehmen wollten. Männer und Frauen hatten ihr besonderes Losungswort und ihre Zeichen, an denen sie sich erkennen wollten. Anfangs tauften sie nur im Geheimen; nachdem ihre Zahl herangewachsen war — selbst Frauen zogen ihre Männer mit sich in die Versammlungen — traten sie öffentlich hervor. Jetzt sei die Zeit gekommen — das war der Hauptinhalt ihrer Predigt — wo die verderbte Welt der Gottlosen ausgerottet, die Auserwählten dagegen, die mit dem Charakter des Bundes bezeichneten aus allen Weltenden versammelt würden, um, nach dem Zeugniß der Offenbarung, unter Christo ihrem Herzog ein neues und glückseliges Leben zu führen, ohne Gesetz, ohne Obrigkeit, ohne Ehe; doch würden sie Kinder erzeugen, an deren Zeugung die fleischliche Lust keinen Antheil habe. Alles würde ihnen gemeinsam sein, ohne Mühe werde den Frommen Alles zufließen und die hl. Schrift alten und neuen Testaments wegen der außerordentlichen Heiligkeit der Erwählten, nicht mehr gebraucht werden. Schon seien die Engel ausgesandt, aus den 4 Weltgegenden die Erwählten zu versammeln an Einen Ort, wo Christus das Racheschwert ihnen übergeben werde, die Gottlosen zu vertilgen und ihr Andenken von der Erde auszulöschen. Die Kindertaufe, behaupteten sie weiter, sei vor Gott ein Gräuel, die consecrirte Hostie auf dem Altar der große Baal. In 14 Jahrhunderten ist auf der Welt kein wahrer Christ gewesen. Papisten und Lutheraner sind gleich gottlose Leute, mit Gottlosen aber und Heiden soll man keinen Umgang haben, nicht Eheverbindungen mit ihnen schließen, noch bei ihnen dienen. Der Obrigkeit der Heiden muß man nicht gehorchen. Sonnabend soll als der Tag des Herrn gefeiert werden. Alle Ehen, die vor der Wiedertaufe geschlossen waren, sind ungültig und müssen aufgelöst werden. Vergeblich predigten dagegen die lutherischen Prädicanten; man überhäufte sie mit Schmähungen. Umsonst drohte der Rath, man gehorchte ihm nicht mehr. Wurden die wiedertäuferischen Prediger von den Rathsdienern durch ein Stadtthor hinausgeführt, so brachte sie ihr Anhang durch das andere wieder zurück. In den meisten Fällen übrigens hatte es sein Bewenden bei der einfachen Weigerung Rottmanns und seiner Gehilfen. Einmal schien es, die ruhigeren Bürger wollten sich ermannen und es wurde sogar in großer Volksversammlung der Antrag angenommen, die Wiedertäufer sämmtlich zu vertreiben. Darauf hin aber griffen diese unter Anführung Knipperdollings und Tilbecks, eines der Bürgermeister, zu den Waffen, der geschreckte Magistrat ließ sich zu einem Vergleich herbei und die immerdar thätige extreme Partei zog allein den Nutzen davon. Immer entschiedener traten sie auf, nachdem sie so ihre Kraft geübt und kennen gelernt; bald wagte kein lutherischer Prädicant mehr die Kanzel zu besteigen, die ruhigen, aber mattherzigen Bürger zitterten und verließen schaarenweise die Stadt. Dafür wurden die wiedertäuferischgesinnten Brüder der Umgegend eingeladen, in die Stadt zu kommen, das neue Zion zu sehen und den Tempel Salomons aufrichten zu helfen. Eine große Menge folgte diesem Rufe und nahm die Güter der Emigranten in Besitz. Die furchtbarsten Ausschweifungen wurden begangen. Mit den Worten der Schrift „seid fruchtbar und mehret Euch" eröffnete man in Knipperdollings Hause die scheußlichsten Orgien, und Niemand war, der bestrafen konnte, denn an die Stelle des alten Rathes war ein neuer wiedertäuferischer Rath gewählt worden (23. Febr. 1534), Knipperdolling und Kiepenbroick an der Spitze. Zu ihnen hatten sich unterdessen einige

holländische Wiedertäufer gesellt, durch ihren schwärmerischen Feuereifer und ihre vor keinem Gräuel zurückbebende Thatkraft vor Allem zum Herrschen berufen. Es waren: Jan Mathiesen, ein Bäcker, bisher Haupt der Wiedertäufer zu Leyden, und Jan Bockold, oder Bockelsohn, später Johann von Leyden genannt, ein besonders fanatischer Schneidergeselle. Alsbald wurde der Dom verwüstet, die herrlichsten Kunstwerke gänzlich vernichtet, St. Mauritius-Stift dem Erdboden gleich gemacht. Sofort ging man an eine gänzliche Reinigung der Stadt von den Gottlosen. Freitag d. 27. Febr. 1534 rannten die neuen Propheten die Straßen auf und nieder und riefen: „heraus die Gottlosen, Gott will einmal aufwachen und Euch strafen.“ Mit Spießen und Hellebarden stießen sie die Thüren der Häuser auf und jagten Alle, die sich nicht taufen lassen wollten, zur Stadt hinaus, ohne sie auch nur das Geringste von ihren Habseligkeiten mitnehmen zu lassen. So waren denn die Heiligen der letzten Tage allein im neuen Zion, unvermischt mit den Gottlosen, und der Geist ergoß sich reichlich über sie. Wie rasend rannten Männer und Frauen durch die Straßen, hoben die Hände zum Himmel, bald fielen sie zur Erde nieder oder machten Sprünge, Besessenen gleich, rechts und links, zerkratzten sich und rauften die Haare aus. Bald riefen sie Wehe über die Gottlosen und verkündigten den Untergang der ungläubigen Welt, bald sahen sie den Himmel offen und Jesum herabsteigen zu seinen Erwählten! Auch Knipperdolling und Rottmann hatten Ecstasen und prophetische Gesichte, vor Allen aber Mathiesen. Er verwirklichte die Gütergemeinschaft in so weit, daß er das Eigenthum der Vertriebenen zusammenwerfen und durch sieben Diaconen verwalten ließ. Dadurch war seine Macht über die Armen und Fremden, deren Unterhalt von seinem Winke abhing, gesichert. Ein gewisser Hubert Ruischer, der sich zu widersetzen wagte, wurde alsbald durch Mathiesen getödtet, und unter Todesstrafe erging jetzt an Alle der Befehl, alles Gold, das geprägte wie das ungeprägte, der Obrigkeit abzuliefern. Der Todesschrecken herrschte und erpreßte Alles. Sofort mußten diejenigen zusammentreten, die erst nach dem 26. Febr. die Wiedertaufe empfangen hatten. Die Männer mußten mit Gewehr und Harnisch auf den Domhof kommen. Die Propheten kamen und riefen, die Gnadenthüre sei verschlossen, Gott wäre erzürnet. Sofort mußten diese aus Angst der Wiedertaufe beigetretenen Männer ihren Harnisch sammt Gewehr ablegen und auf ihr Angesicht zur Erde sich hinwerfen, um den Vater zu bitten, daß er möge ihnen Gnad erzeigen. So haben diese, schreibt Meister Gresbeck, eine Stunde lang auf der Erde gelegen, haben geschrien und gebetet, und waren alle Augenblicke in Sorgen, daß die Prädicanten und Propheten kämen und sie todt schlügen. Nachdem sie hier eine Stunde lang große Angst ausgestanden, mußten sie aufstehen und sich in St. Lambertskirche begeben, dort die Stimme von Oben zu erwarten, welche Gnade verkünden sollte. Da mußten sie denn wieder bei 3 Stunden lang auf ihrem Angesicht liegen und mit lauter Stimme rufen: o Vater! Vater! erbarm dich unser und nimm uns zu Gnaden. Propheten gingen auf und nieder und ermahnten zum Gebet: bittet, bittet, riefen sie, bittet den Vater getreulich. Ein Theil Männer und Frauen hatten sich kreuzweise umfangen und tanzten, um so den Vater anzubeten. Auch Kinder und junge Leute waren da, um ihre flehenden Stimmen mit denen der Männer zu vereinen, „so daß ein gresselich geluit was in der Kercken“. Endlich wurde die Erhörung Einzelnen in Gesichten kund. Sie zeigten hinauf an das Gewölbe der Kirche gleich als ob ein Engel vom Himmel herabgekommen wäre und von dort winkte. Als diese Erscheinung mit lautem Rufen in der Kirche begrüßt wurde, trat Johann von Leyden und Schlachtschapt, die vor der Kirchthüre gewartet hatten, ein, Johann trat auf einen Altarstein und sprach: Lieben Brüder! ich soll Euch verkündigen von Gottes wegen, daß ihr Gnade von Gott habet, ihr sollt bei uns bleiben und ein heilig Volk sein! So ward die Reinigung der Männer vollzogen, damit auch

der Abgeneigte recht wisse, es sei nur Gnade, wenn man seiner verschone und ihn in der Stadt wohnen lasse. Das gleiche wurde auch an den Weibern auf dem Domhof und in der Domkirche vollzogen, und nachdem so Alles eingeschüchtert, war die Herrschaft der Propheten gesichert. Daß diese nicht immer unter den Eingebungen ihres fanatischen Glaubens und ihrer Schwärmerei, sondern oftmals auch aus berechnetem Eigennutz und in bewußter Täuschung handelten, kann nicht geläugnet werden. Doch war wohl die geistige Epidemie des Wahnsinns vorherrschend und selbst die früher Besonnensten haben unter ihrem Einfluß gehandelt. Denn selbst Knipperdolling, dieser verschlagene und resolute Demagog, der längst vor den Wiedertäufern seine Plane gegen das bischöfliche Regiment geschmiedet, war wirklich von dem prophetischen Geiste ergriffen und besessen. An jenem Freitag, wo die Vertreibung der Gottlosen statt fand, ging er, wie der Augenzeuge Gresbeck erzählt, „durch die Stadt und rief! „O Vader! Vader! gief! gief!" so laut als er rufen konnte und sah in die Luft und hatt' ein bister Gestalt an sich, anders nit, als wann er unsinnig wäre und war bleich von Angesicht. Knipperdolling rief allein so nicht. Zehn oder zwanzig riefen auch so auf allen Straßen und Gassen, und es war desselben Freitags ein so wunderlich Regiment und Wesen, daß dasselbe nicht zu beschreiben noch zu sagen ist." Die Feuer, die sie des Nachts außerhalb Münster erblickten — wahrscheinlich von den Landsknechten angezündet — erklärten sie für himmlische Zeichen, Zeichen der göttlichen Hilfe. Drei Städte wollten sie gesehen haben, die Gott auserkoren, um darin ein heilig Volk zu haben, diese Städte wären Münster, Straßburg und Deventer (Hauptsitze der Wiedertäufer). Von da werde Gottes Wort über die ganze Welt ausgehen! Einen der Propheten, Mathiesen, ereilte bald die verdiente Strafe. Bei einem auf vermeintliche höhere Offenbarung hin veranstalteten Ausfalle wurde er erschlagen. Dieß Ereigniß benützte Johann von Leyden, seine Plane ins Werk zu setzen. Ihm sei, verkündigte er dem versammelten Volke, schon vor 8 Tagen Mathiesens unglückliches Ende in prophetischem Gesichte gezeigt worden; zugleich sei ihm hier der Befehl zugegangen, dessen hinterlassene Wittwe zu heirathen. Knipperdolling trat hervor und bestätigte, daß ihm Johann schon vor Mathiesens Ende das mitgetheilt habe. Er wurde zum Dank dafür von Johann zum Schwertführer d. i. obersten Scharfrichter ernannt. Einige Tage nachher lief Johann in finsterer Nacht nackt durch die Straßen und verkündete den Anbruch der neuen Zeit. Der Herr sei bereit mit vielen tausend Engeln vom Himmel herabzusteigen und dieselbe zu richten. Ermattet kehrte er zurück, er hatte die Sprache verloren und eröffnete deßhalb der Menge schriftlich, bis zum dritten Tag werde er nach dem Willen des Vaters in diesem Zustand verbleiben. Nach Verfluß dieser Zeit kam das Volk zusammen und der Prophet verkündete jetzt, daß nach dem Willen Gottes eine neue Staatsverfassung eingerichtet werden solle nach dem Muster der israelitischen. Zwölf Aelteste wurden erkoren und mit dem Schwerte investirt. Ein neues Strafgesetz trat in Wirksamkeit, welches Todesstrafe verhängte über jede schwerere Sünde, als da sei: Fluchen, Gotteslästerung, Ungehorsam der Kinder, der Unterthanen, schändliche Reden, faules Geschwätz, Hurerei, Geiz, Verläumdung u. s. w. Die Gütergemeinschaft wurde vollends durchgeführt und das ganze öffentliche Leben bis ins Kleinste herab obrigkeitlich geregelt: die Fischerei, Schlachtbank, Schuhmacherhandwerk, Lederbereitung, Weinschank, Oelschlagen, Eisenschmieden u. s. w. wurde gewissen Personen übertragen, Vorsteher des Schneiderhandwerks wurden ernannt, welche darüber wachen sollten, daß keine neue Mode einschleiche. Sechs Aelteste saßen täglich zu Gericht, die Streitigkeiten zu schlichten; das alte Testament war vor ihnen aufgeschlagen, sie entnahmen daraus ihre Entscheidungen. Knipperdolling, mit 4 Trabanten umgeben, sollte durch die Stadt ziehen und das Amt eines öffentlichen Anklägers verwalten. Die Vielweiberei wurde auf Antrag Jo-

hanns von Leyden eingeführt, nachdem 3 Tage lang das Volk durch die Prädicanten dazu war vorbereitet worden. Man berief sich auf Abraham und die anderen Väter des alten Bundes. Eine Schaar Besserdenkender, die sich widersetzen wollte, wurde hingerichtet. Mehrere Tage lang belustigte sich Knipperdolling an der Hinrichtung dieser Ungehorsamen. Jetzt war der gräßlichsten Ausschweifung Thür und Thor geöffnet. Johann nahm 3 Weiber, ihm folgten Rottmann und viele Einwohner. Aber dabei blieb es nicht. Die Wollust durchbrach alle Schranken. Geilen Thieren gleich stürzten die Rasenden mit den Worten: „meinem Geiste gelüstet nach deinem Fleische" über das weibliche Geschlecht her. Weiber die sich widersetzten wurden eingesperrt, manche hingerichtet. Mädchen, die noch nicht das eilfte Jahr erreicht, wurden mißbraucht in einer Weise, daß man zu ihrer Herstellung ein eigenes Spital einrichten mußte. Nun wurde absolute Gütergemeinschaft durchgeführt. Keiner, wurde verkündet, dürfe dem Andern sein Gesuch abschlagen, Alle müßten sich gegenseitig die Schulden nachlassen, Alles müsse nach dem Beispiel der Apostel gemein sein. Johann von Leyden ließ sich jetzt zum König ausrufen, legte sich einen Harem bei von 16 der schönsten Jungfrauen Münsters, richtete eine ganz orientalische Hofhaltung ein, in welcher Knipperdolling das Amt eines Vicekönigs d. i. Scharfrichters, Rottmann das eines königl. Redners bekleidete. Minister, Staatsräthe, Trabanten fehlten nicht. Auf offenem Markte hatte er seinen Thron; da saß des neuen Zions König in Purpur gekleidet, mit einer goldenen Königskrone auf dem Haupt. Wer sich ihm widersetzte verfiel dem Schwert; so auch selbst eine seiner Frauen, die aus Eckel an dieser Pornocratie ihm den Dienst aufgesagt. Mit eigener Hand enthauptete sie der königl. Gemahl. Die Glieder der alten Bürgerschaft vertrieb er vollends, und nahm Besitz von ihren Gütern, befahl die Wegnahme aller Kleider und Lebensmittel. Mit den Mobilien, die er als überflüssig erkannte, wurden 80 Wagen beladen und den Prädicanten zur Aufsicht übergeben. Hinrichtungen wegen des geringsten Versehens verhängt, waren an der Tagesordnung; bald gesellte sich noch der Hunger zu dem Unglück, das die Despotie über Alle gebracht; es kamen Dinge vor, wie bei der Belagerung Jerusalems, man verzehrte die eckelhaftesten Dinge, den Hunger zu stillen, selbst Mütter schlachteten ihre Kinder. Endlich in der Nacht des 24. Juni 1535 eroberte der Bischof seine Stadt. Nach schrecklichem Blutvergießen wurden die Wiedertäufer bewältigt und ein großer Theil derselben hingerichtet. An den drei Rädelsführern Johann von Leyden, Knipperdolling und Krechting, dem Canzler, wurde das Todesurtheil erst nach 6 Monaten (1536) vollzogen. Ihre Leichname wurden Allen zur Schau am Lambertuskirchthurm aufgehängt. — Unter den Wiedertäufern außerhalb Münster hatten sich unterdessen besondere Secten gebildet, meist von excentrischen Köpfen gestiftet. Eine der bekanntesten unter diesen Secten ist diejenige der Hofmannianer, von einem gewissen Melchior Hofmann, einem Kürschner aus Schwaben, gestiftet. Er trieb sein Unwesen in verschiedenen Ländern Teutschlands, namentlich in Niedersachsen und Westphalen, in den Städten Emden und Straßburg, auch außerhalb Teutschlands. Er starb 1532 zu Straßburg im Gefängnisse. In seiner Lehre nimmt die göttliche Mission und höhere Bestimmung seiner eigenen Person eine hervorragende Stelle ein, daneben hatte er eine sonderbare Meinung von der Menschwerdung Christi aufgestellt (vgl. Krohn, Geschichte der fanat. und enthusiast. Wiedertäufer. M. Hofmann und die Secte der Hofmannianer. Leipzig 1759. 8.). Diese Uneinigkeit suchte David Joris, geb. 1501 in Delft, zu heben, stiftete aber eigentlich zu diesem Endzweck eine neue Secte (s. d. A. Joristen). Den größten Einfluß indeß auf die Secte gewann Menno Simonis; er darf deßwegen als ihr zweiter Stifter angesehen werden. Durch ihn erhielt Lehre und Verfassung dieser Gemeinschaft jene gemäßigtere Gestaltung, in der sie allein von den durch die Münsterischen Ereignisse ungünstig gestimmten Zeitgenossen wie

auch von der Nachwelt Duldung sich versprechen konnte (s. d. A. Menno und die Mennoniten.). Nach Mennos Tode (1561) hörte aber der Anabaptismus nicht auf, sich zu verbreiten und in verschiedenen Ländern festzusetzen. Nicht wenig trug dazu bei der äußere Schein besonderer Heiligkeit und Unweltlichkeit, den ihre Partei zur Schau trug; die große Standhaftigkeit, mit welcher sie alle Leiden, selbst den Tod ertrugen, imponirte und gewann Viele. Sie haben deßwegen nicht unterlassen in ihren sog. Martyrologien die Acten ihrer Bekenner zu sammeln und unter die Leute zu verbreiten (das erste dieser Martyrol. erschien 1615 und 31 zu Haarlem in holländ. Sprache und führt den Titel: Martyrerspiegel der wehrlosen Christen von 1524 her; das andere erschien zu Horn 1626. vgl. Walchii Biblioth. selecta tom. II. p. 27.). In den Niederlanden wußten sich die Wiedertäufer hauptsächlich durch Geldbeiträge die Gunst der Statthalter und troz des Widerstrebens der calvinischen Prediger und der Protestationen der Dordrechter Synode Duldung zu erwerben 1626. In der Schweiz vermehrten sie sich fortwährend; aber auch die protestant. Staatsregierungen hörten nicht auf, selbst mit dem Schwerte sie zu verfolgen. Im J. 1585 verordnete die Regierung von Bern, daß alle Wiedertäufer, welche sich gegen Ermahnungen der Prediger widerspenstig zeigten, des Landes verwiesen werden sollten. Würden sie zurückkehren, so sollten sie an Leib und Leben gestraft werden (Ottii, Annal. p. 172.). Die nämliche Verordnung gab Zürich 1612, und 2 Jahre darauf wurde ebenda ein Wiedertäufer enthauptet, weil er mit Berufung auf das Wort: „die Erde sei des Herrn" das Land nicht räumen wollte. Auch in Oestreich war die Secte weit verbreitet. Kaiser Rudolph II. gebot daher 1601, daß sie innerhalb 3 Monaten bei Verlierung von Leib und Leben das Land zu räumen hätten. Trotzdem sollen noch 1618 allein in Mähren gegen 70,000 Anabaptisten gewesen sein. Im polnischen Reiche bildeten sie ebenfalls Gemeinden, so namentlich in Danzig. — Was nun Geschichte und Bildung des wiedertäuferischen Lehrbegriffs betrifft, so sind darin 2 Perioden zu unterscheiden; die erste Periode beginnt beinahe mit dem Anfang der Reformation, die zweite mit Menno Simonis, der ihre Lehre zum Theil umgestaltet, zum Theil erst ganz zusammengestellt hat. Eine in Lehre und Leben gleich tief eingreifende Eigenthümlichkeit des Systems der Anabaptisten sind ihre chiliastischen Erwartungen. Ein Reich Christi, verkündeten sie, werde demnächst nach Ausreutung der Gottlosen auf Erden errichtet werden. Ohne äußeres Gesetz und Obrigkeit werde da ein neues vollkommenes Gemeinleben der Christen bestehen. Selbst die hl. Schrift werde aufgehoben, da die Kinder Gottes derselben nicht mehr bedürfen; denn ihr Inhalt werde dann ganz in die Herzen der Kinder eingeschrieben sein. Alles werde Allen gemeinsam sein und Keiner mehr etwas sein Eigenthum nennen. Alle Kriege würden aufhören, auch keine Ehe werde mehr geschlossen werden und ohne sich zu freien oder sich freien zu lassen werde „eitel heilige Frucht gezeugt ohne sündliche Lust und bösen Willen des Fleisches" (vgl. Justus Menius: der Widerteuffer lere aus hl. Schrift widerlegt (mit Vorrede Luthers). In Luthers Werken. Wittenb. Ausg. II. 309. b.). Alsbald begannen die Wiedertäufer einen Grundstock heiligen Volkes für die neue Gemeinde zu sammeln. Nur aus Heiligen sollte diese neue Gemeinde bestehen; und sie sollte abbildlich die zu erwartende himmlische Kirche darstellen. Deßhalb wurden alle Proselyten neu getauft und zwar mit der neuen Feuer- und Geistestaufe Christi, die nur allein in der neuen Kirche gespendet werden könne, während die andern Parteien nur mit der kraftlosen johanneischen Wassertaufe tauften. „Es mag Niemand, sagt die Münsterische Apologie (bei Cornelius, die Geschichtsquellen des Bisthums Münster, II. 454), denn allein die Rechtgläubigen getauft werden. Alle werden sie wohl ins Wasser gestoßen, das man Katzen und Hunden auch wohl thun kann, so ist doch und mag kein Tauf sein sonder (ohne rechten) Glauben. Also spricht Christus: wer glaubt und getauft wird, soll selig sein. Matth. 16.

Zweierlei also wird zur Seligkeit erfordert: erstlich der Glaube, dadurch wir aus lauter Gnade Vergebniß der Sünden empfangen und in Kraft des Bluts Christi zu Gott einen freien Zugang bringen. Zum Andern die Taufe, vermittelst (vermitz?) welcher die, so nun gläubig sind, von Sünden gereiniget sich verbinden mit Gott, fortan Gehorsam, der Welt gestorben (sind), in seinem Willen zu leben (a. a. O.). Es scheint somit, daß ihrer Lehre gemäß durch die Taufe vollendet und besiegelt — in Vollzug gesetzt werde, was durch den Glauben schon eingeleitet ist. Vielleicht gingen Andere noch weiter und betrachteten die Taufe nur als bloßes Symbol, das die Abtödtung der Lüste sinnbilde, während die Gnade ganz allein und vorher schon im Glauben empfangen werde (s. Möhler, Symbolik § 56). Dem Abendmahle legten sie nur symbolische Bedeutung bei. „Gemeinsam Essen und Trinken sei ein Zeichen gegenseitiger Liebe, so verhalte sichs auch mit dem Nachtessen Christi." So hielten sie's in Münster: ihr Abendmahl war eine große Volksmahlzeit, bei welcher genossen wurde „Gebratenes und Gesottenes und Bier auf dem Tische (Meister Gresbeck's Bericht bei Cornelius a. a. O. II. 42). Da ferner aus den Trauben der Wein nur durch Druck gewonnen werde, so sei er auch im Abendmahl nur eine bildliche Darstellung der Wahrheit, daß der Christ nur durch den Druck der Leiden zum Himmelreiche reif werde. Deßhalb gingen bei dem erwähnten Abendmahl in Münster die Prädicanten umher, predigten und fragten die Einzelnen, ob sie auch um Gotteswillen Alles leiden wollten, was über sie käme, sei es durch Feuer oder Schwert (a. a. O.). Die lutherische Lehre von der Rechtfertigung bekämpften sie entschieden: die guten Werke sind nach ihnen zur Seligkeit unumgänglich nothwendig. Die Lutherischen, sagt die Apologie (S. 452) geben dem Glauben zu viel zu, denn sie sagen, der Glaube ohne die Werke mache selig, und die Werke seien wohl Zeichen des Glaubens, helfen aber zur Seligkeit nichts. Also halten die Lutherischen, und damit wird zu wege gebracht, daß die Frucht des Evangeliums nicht bei ihnen befunden wird, sondern das Widerspiel, nemlich Hurerei, Saufen und Fressen und was mehr einem fleischlichen Leben zugehört. Um selig zu werden ist zweierlei nöthig (S. 453), erstlich daß ich Christum als meinen Erlöser erkenne und auf ihn mit festem Glauben vertraue, zum Andern daß ich ihn ansehe als mein Vorbild, daß ich ihm gleichförmig seinen Fußstapfen nachfolge." — In diesem Puncte ist also die wiedertäuferische Lehre als eine Reaction des gesunden sittlichen Sinnes innerhalb des Protestantism gegen die lutherische Lehre anzusehen. In einem andern Puncte dagegen haben sie Luthers Lehre nur consequenter ausgebildet. Da sie nämlich befürchteten, Christi Unsündlichkeit anders nicht festhalten zu können, so lehrten sie, Christi Leib sei vom hl. Geist erschaffen und in Marias Leib bloß genährt worden. Fleisch und Blut dagegen könne er von dem sündhaften Fleische Maria's nicht angenommen haben. Wann es Maria's Fleisch wäre, sagt die Apologie, das für uns gestorben, ach Gott! was Trostes und Muth sollten wir davon begreifen! (Apologie S. 450. 51.). Vom Predigtamte lehrten sie, daß es Jedem zustehe, der mit dem Bundeszeichen besiegelt sei. Fühle er sich vom Geiste getrieben, so soll er auftreten und reden. So großes Gewicht legten sie auf die unmittelbare Communication mit Gott und die höheren Eingebungen, daß sie oftmals, wenn keine Uebereinstimmung ihrer Einfälle mit der Bibel nachzuweisen war, diese für verfälscht erklärten (Justus Menius, l. c. 364.). Den Lutheranern warfen sie vor, „daß sie gleich den jüdischen Schriftgelehrten keinen Geist hätten, sondern mit der Schrift umgehen und die lange Weile damit vertreiben" (ebda. 310. 313.). Demselben Spiritualismus endlich entsprach ihre Ansicht vom Cultus. Selbst die ausgeleerten Tempel, sagten sie, seien noch Götzenhäuser. Excommunication wurde streng gehandhabt. Kein Bruder durfte ein obrigkeitliches Amt annehmen, theils um nicht mit Unheiligen in Verbindung zu treten, theils weil die gesellschaftliche Organisation

dem Ideal widersprach, das sie sich vom Leben der freien Kinder Gottes entworfen hatten. In den Krieg zu ziehen erklärten sie für unerlaubt, aber, wie es scheint, nur im Dienste gottloser ungläubiger Fürsten. Im Dienst der gläubigen Gemeinde von Münster gegen die Gottlosen zu ziehen, war dagegen verdienstlich. Der Eid wurde für unstatthaft erklärt. Ja und Nein! sollte genügen. Dieß das System der Wiedertäufer in der ersten Periode. Menno Simonis wandelte es zum Theil um, milderte Manches, fügte Neues hinzu (s. bei Schyn, histor. Mennonit. plenior deductio). Betreffend das Dogma der Incarnation hielt er einfach das Bekenntniß der Münsterischen Wiedertäufer fest. Von der Sünde Adams lehrt er, daß sie sich auf alle Menschenkinder vererbe, daß aber keine Schuld in ihrem Gefolge sei, indem diese durch Gottes Gnade erlassen werde. Auch nach dem Falle besitzt der Mensch noch die Freiheit, ohne jedoch etwas Gottgefälliges thun zu können. Dagegen ist er fähig die Einwirkungen Gottes auf ihn zu vernehmen, aufzunehmen oder zu verwerfen. Ausdrücklich verwerfen sie die Lehre von einer unbedingten Gnadenwahl und die Behauptung Calvins, daß Gott das Böse wirke. Der beseligende Glaube ist der in Liebe wirksame, durch ihn wird die Gerechtigkeit erworben. Die wahre Gerechtigkeit ist nach ihnen Sündenvergebung um des Blutes Christi willen und sodann Umwandlung des ganzen Menschen, so daß aus dem bösen, fleischlichen, hochmüthigen, ein guter, geistlicher, demüthiger Mensch wird. Das Leben der Gerechten entspricht vollkommen dem göttlichen Gesetze. Bloß aus diesen Gerechten besteht die Kirche. In der Kirche ist ein bestimmtes Lehramt; nicht jeder ist Lehrer, Bischof oder Diacon. Die Diener des Worts werden wieder von den Dienern berufen, von den Aeltesten durch Händeauflegung confirmirt. Sie dürfen nur vortragen, was mit der hl. Schrift übereinstimmt. Nur zwei Sacramente hat Christus eingesetzt, die nur durch die Lehrer verwaltet werden dürfen: Taufe und Abendmahl. Indessen nicht durch sie wird die göttlich reinigende und speisende Kraft mitgetheilt; sie zeigen nur an, was durch die ewig aus Christo auf die Gläubigen strömende Kraft geschieht, versinnbilden diese stete Action Gottes. Nur Erwachsene dürfen getauft werden, weil nur diese glauben und bußfertig sein können. Die Fußwaschung reisender Brüder ist eine nothwendige, wesentliche Ceremonie. Gehorsam gegen die bürgerliche Obrigkeit ist religiöse Pflicht; indessen steht dem wahren Christen die Bekleidung eines bürgerlichen Amtes übel an. Endlich erklären sich die mennonitischen Bekenntnisse noch schlechthin gegen den Eid und verwerfen die Polygamie. — Die Mennoniten selbst haben sich bald wieder in verschiedene Parteien gespalten. Sie trennten sich in die Parteien der Feinen und Groben, die ersteren rigoristisch an den alten wiedertäuferischen Ordnungen festhaltend, die letzteren einem gewissen Laxismus huldigend. Von dem holländischen Bezirk, in welchem die Groben lebten, nannte man sie auch die Waterländer, erstere dagegen die Flamminger und Friesen. Die Groben wurden bald die zahlreichsten, die Feinen dagegen spalteten sich wieder in verschiedene Secten: die Remonstrantisch-Gesinnten, von ihrem Haupte, einem Arzte Galen, auch Galenisten genannt; ihre Gegner hießen Apostoolen, ebenfalls so von ihrem Haupte benannt (s. hierüber d. A. Menno u. Mennoniten, VII. 58 ff.). Auch die calvinische Lehre von der Gnadenwahl hat in Holland unter ihnen Anhänger gefunden. Die freier gesinnten Remonstranten dagegen haben sich stets dagegen ausgesprochen. Auch in England besteht unter dem Namen der „Baptisten" eine Secte, welche die Kindertaufe verwirft; dieselbe hat sich aber unabhängig vom teutschen Wiedertäuferwesen gebildet. Vgl. Ottii, annal. anabaptist. Basil. 1672. 4. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformat. V. 428 ff. Riffel, christl. Kirchengesch. der neuesten Zeit. II. 580. Möhler, Symbolik. 5. Aufl. § 55 ff. S. 465 ff. Cornelius, Geschichtsquellen des Bisthums Münster. Münster 1853. Cornelius, der Antheil Ostfrieslands an der Reformation bis zum J. 1535, Münster 1852. [Kerker.]

Kirchen-Lexikon

oder

Encyklopädie

der katholischen Theologie

und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben

unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands

von

Heinrich Joseph Wetzer,

Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,

Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Elfter Band.

Zweite Abtheilung.

Wiedervergeltung — Zwingli.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,

Herder'sche Verlagshandlung.

1854.

Wiedervergeltung, talio. Das Recht der Wiedervergeltung besteht darin, erlittenes Unrecht durch Zufügung gleichen Unrechtes zu ahnden. Dieses Recht ist nicht ein Naturrecht, wie man es wohl darstellt, sondern eines jener Hilfsmittel, deren Anwendung durch allgemeine Rohheit und Gesunkenheit eines Volkes entschuldigt wird. Daher finden wir auch das Recht der Wiedervergeltung nur in solchen Gesetzgebungen geduldet, die wie die Solonische oder das Zwölftafelgesetz zum Zweck hatten, der bestehenden Rechtsverwirrung zu steuern und allmählig einen bessern Zustand herbeizuführen. Sobald dieser Zweck erreicht war, verschwindet sowohl aus der atheniſchen als auch der römischen Gesetzgebung das Recht der Wiedervergeltung und ein Gleiches läßt sich auch bei andern Völkern beobachten, die in noch unentwickeltem Zustande ihres Rechtsbewußtseins die Wiedervergeltung zuließen, bei steigender Bildung und Gesittung aber sie mit andern Strafmitteln vertauschten. Auch die mosaische Gesetzgebung duldet das Wiedervergeltungsrecht als etwas Hergebrachtes, beschränkt aber die Anwendung desselben auf die Ahndung von Leibesverletzungen. Ex. 21, 23 ff. Lev. 24, 19 ff. vgl. Deut. 19, 19. (s. d. A. Leibesstrafen bei den alten Hebräern). Das neutestamentliche Gesetz hebt das Wiedervergeltungsrecht überhaupt auf (Matth. 5, 38 ff.), indem es die Privatrache, die durch das Wiedervergeltungsrecht in gewisser Richtung gesetzlich anerkannt wird, verbietet und Versöhnlichkeit und Wohlthun auch gegen den Widersacher und Beleidiger verlangt. Vgl. Michaelis, Mos. Recht, 5. Theil, S. 240. u. die Ausleger zu Matth. 5, 38. [Aberle.]

Wiedesheim, Congregation der regulirten Chorherren von. Das Kloster Wiedesheim wurde nach Aubertus Miräus (Canonicorum Regularium ordinis S. Augustini origines ac progressus. Col. Agripp. 1614) im J. 1387 gestiftet. Es lag 3 Meilen von Deventer in den Niederlanden. Der Stifter aber war, wie der hochberühmte Thomas von Kempen, Mitglied dieser Congregation, berichtet, Gerardus d. Gr. in Vereinigung mit seinen Brüdern. Die erste Veranlassung oder vielmehr der erste Schritt zu einer so weitläufigen Verbindung war, daß die Häuser der regulirten Chorherren (Canonici regulares, s. d. A. Canonici) von Wiedesheim, Dortrecht, Arnhem und Horn (letztere drei gestiftet im J. 1392) in ein Capitel zusammentraten, welches Bonifaz IX. bestätigte und verordnete, daß der Vorstand des Capitels von Wiedesheim auch der Präses der übrigen Capitel sein, und daß jährlich zu Wiedesheim ein Capitel oder Generalversammlung gehalten werden solle. Dieser Congregation, welche nun hinsichtlich ihrer Klosterzucht einen sehr großen Aufschwung nahm, reihten sich sehr bald eine Menge sowohl männlicher als weiblicher Ordenshäuser (Canonien) an, von denen viele erst neu entstanden, und die Päpste Martin V., Pius II., Sixtus IV., Innocenz VIII., Leo X. und Andere halfen die immer wachsende Verbindung befördern. — Um unseren Lesern zu zeigen, wie sich der allmählige Anwachs gestaltete, bemerken wir, daß außer den genannten vier Wiegenhäusern im J. 1394 zwei andere bei Amsterdam begründet wurden, eines für Mitglieder männlichen, das andere für Mitglieder weiblichen Geschlechts, und im nämlichen Jahre eines in der Diöcese Münster und in der Grafschaft Bentheim, im J. 1398 eines bei Zwoll und im J. 1400 eines bei Leyden, so daß mit Anfang des 15. Jahrhunderts bereits neun Häuser, darunter ein weibliches,

ihre Begründung erhalten hatten. — Im J. 1407 umfaßte die Congregation der regulirten Chorherren von Wiedesheim bereits 12 Häuser und wuchs auf 19 Häuser an, da sieben solche im J. 1413 in Brabant auf Verwenden des Cardinals und Bischofs von Cambray damit vereinigt wurden; ferner erhielt die Congregation hauptsächlich im J. 1430 zur Zeit Martins V. einen sehr namhaften Zuwachs, da das Capitel von Neuß, welches aus 12 Häusern (Canonien) bestand, beitrat. Die Congregation in dieser Weise theils durch neubegründete Häuser vermehrt, theils verstärkt durch den Beitritt von schon bestehenden, trat nun in voller Blüthe, wenn wir diesen Ausdruck auf die äußerlichen Verhältnisse anwenden dürfen, in das 16. Jahrhundert über, das Jahrhundert, das einen so sehr bedeutsamen Riß in die europäische Christenheit gemacht hat. Nach dem vor uns liegenden, von Aubertus Miräus mitgetheilten Verzeichnisse war die Anzahl sämmtlicher dazu gehörigen Häuser beiderlei Geschlechts 96, wovon 83 auf das männliche, 13 aber auf das weibliche Geschlecht trafen. — Obschon wir es nun vermöchten dieses vollständige Verzeichniß hier wiederzugeben, so wollen wir doch der großen Anzahl der Häuser wegen davon Umgang nehmen, und nur jene Häuser namentlich aufführen, die dem Sturme der sog. Reformation entgangen sind, und hier finden wir nach unserem nämlichen Gewährsmanne: 1) die Canonie St. Maria bei Neuß, Erzdiöcese Cöln; 2) die Canonie St. Meinolph in Bodiken, Diöc. Paderborn; 3) die Canonie St. Johann Baptist in der Stadt Aachen; 4) die Canonie Marienberg in Bodingen, Herzogthum Berg; 5) die Canonie St. Salvator bei Attendorn, Erzdiöc. Cöln; 6) die Canonie Elisabethenthal bei Nuremond; 7) die Canonie St. Bartholomäus bei Hildesheim; 8) die Canonie St. Maria bei Gent; 9) die Canonie Herrenbusch bei Nivelles in Belgien; 10) die Canonie Corporis Christi in der Stadt Cöln; 11) die Canonie St. Peter in Dalem, Diöc. Paderborn; 12) die Canonie St. Pancraz in Hammersleben, Diöc. Halberstadt; 13) die Canonie zum hl. Geist in Uden, im Bezirke des jetzigen Königreichs der Niederlande; 14) die Canonie St. Johann Bapt. in Rebdorf, Diöc. Eichstätt; 15) die Canonie der sel. Jungfrau in Clausen, Diöc. Trier; 16) die Canonie zum hl. Martyrer Irenäus in Marbach am Rhein; 17) die Canonie St. Maria im Sande bei Stralen in Geldern; 18) die Canonie St. Maria in Gäsdonk, in der Diöc. Paderborn; 19) die Canonie St. Elisabeth in der Stadt Lüttich; endlich von weiblichen Häusern: 1) die Canonie Engelthal zu Bonn, Erzdiöc. Cöln; 2) die Canonie Bethanien (St. Maria) bei Mecheln; 3) die Canonie St. Maria in der Stadt Gent; zusammen also nicht einmal mehr den vierten Theil des Bestandes der früher existirt hatte. Ein so gewaltiger Schlag hat zwar die Congregation gelähmt in ihrer Wirksamkeit nach Außen, doch keineswegs war er im Stande, auch eine Lähmung im Innern zu bewirken, vielmehr will uns gerade diese Zeit belehren, daß sich die vom Sturme verschont gebliebenen Häuser um so enger aneinander schlossen, um so mehr sich als ein gemeinschaftliches Ganze betrachteten. Im J. 1546 kam zu Löwen das eigene Brevier der Congregation öffentlich heraus, so wie im J. 1553 zu Utrecht die Constitutionen und Privilegien derselben, was zum wenigsten beweist, daß dieselbe sich noch nicht als von der Zeit absorbirt betrachtet wissen wollte, sondern bereit sei, auch den kommenden Zeiten sich in ihrer Individualität und Eigenthümlichkeit zu zeigen. Die Zeit hat nicht auf sich warten lassen. Was das 16. Jahrhundert noch verschont hat, das ist dem 18. eine um so willkommenere Beute gewesen. Die Congregation von Wiedesheim hat mit allen Ordensgesellschaften gleiches Schicksal gehabt, die herrlichen, fast fürstlichen Gebäude der meisten Canonien zogen um so mehr lüsterne Augen auf sich. Wiedesheims Glanz, dessen Wiegenort schon die Reformation verödet, erbleichte nun fast ganz. Eine Schaar, die ein halbes Jahrtausend in den Reihen der Vorkämpfer sogar mitgekämpft, tritt nur vom

Schauplatze ab, damit andere jugendliche Schaaren ihre Stelle ausfüllen mögen. — Noch verdient bemerkt zu werden, daß in unseren Tagen auch noch nicht einmal alle Reste der ehemals so blühenden Congregation von Wiedesheim vernichtet sind. Noch besteht eine Canonie derselben und dieses ist die Canonie zu Uden im Königreiche der Niederlande. [P. Carl vom hl. Aloys.]

Wien. Erzbisthum und Universität. I. Geschichte des Erzbisthums. A. Kirchliche Zustände seit der Einführung des Christenthums bis zur Gründung des Bisthums von Wien. — Dem Kirchenlexikon fehlt ein eigener Artikel über die Einführung des Christenthums in dem heutigen Erzherzogthume Oestreich; er wird aber gewissermaßen entbehrlich durch die Zusammenstellung alles Dessen, was hieher bezüglich in den Artikeln: Bayern wird christlich, Florian der Heilige, und das gleichnamige Stift, Kärnthen, Pannonien, Passau, Quirinus und Salzburg vorkömmt. Wir können deßhalb auf diese und andere im Verlaufe des gegenwärtigen Artikels vorzuführende Citate um so eher verweisen, als die Geschichte des heutigen Kirchensprengels von Wien bis zu dessen allmählig erfolgender Aggregation aus Parcellen der Diöcesen Passau, Raab, Salzburg und aus der Diöcese Wienerneustadt (s. diese Art.) mit der Geschichte dieser Bisthümer ohnedieß mehr oder weniger zusammenfällt, und hier nur in Betreff der Erzdiöcese Wien nachgeholt werden darf, was die oben erwähnte Zusammenstellung in Etwas erleichtert. — Im J. 13 vor Christi Geburt fanden Drusus und Tiberius auf ihrem Siegeszuge durch Rhätien, Noricum und Pannonien, inner dem Weichbilde des heutigen Wien, eine Niederlassung der Vinden, eines keltogallischen Volksstammes, Vindevon, die Windenwohnung oder latinisirend Vindobona, Vendobona, Vindomana, Vindomina genannt. Diese erhob sich bald zu einem römischen Lagerplatze und wahrscheinlich unter Marc Aurel zu einem römischen Municipium, das bei der festen Abgrenzung der neueroberten Provinzen zu Pannonien gerechnet wurde, und, neben dem 5 Meilen entfernten größern und schönern Carnuntum, dem Kaiser Marcus Aurelius (s. d. A. und Legio fulminatrix) in dem mehrjährigen Kriege gegen die über das linke Ufer der Donau hinweg hausenden Marcomannen und Quaden als Flußübergangspunct diente, bis ihn am 17. März 180 n. Chr. der Tod, höchstwahrscheinlich in Vindobona selber, ereilte. Nachdem sein unwürdiger Sohn Commodus (s. d. A.), nach den Genüssen Roms lüstern, eiligst das ganze linke Donauufer aufgegeben hatte und nach zwölfjähriger Regierung durch eine Verschwörung in seinem eigenen Hause gefallen war, riefen die Legionen in Carnuntum und Sabaria (Stein am Anger) den Statthalter Pannoniens Septimius Severus (s. d. A.), diesen gerühmten Erhalter der Brücken und Straßen, zum Kaiser aus. Schon wurde der Andrang der Wandervölker von Osten und Norden immer heftiger; im J. 252 verheerten die Gothen, wetteifernd mit einer Seuche, ganz Pannonien, darunter wahrscheinlich auch Vindobona, wo sich um diese Zeit das Standquartier der Cohors „Fabiana" der 10. Legion befand. Valerians (s. d. A.) schwacher Sohn, Gallienus, zog abermals gegen die Marcomannen und Quaden, welche Noricum und Pannonien neuerdings bedrohten, und zwar nicht ohne Glück, bis er durch die Liebe zu des Marcomannenkönigs Attalus Tochter, Pipara, verblendet, an diesen jenes Stück von Oberpannonien abtrat, zu welchem Vindobona, Carnuntum und Sabaria gehörten, bis Kaiser Aurelian oder doch sicher Kaiser Probus, der Förderer des Weinbaues, wie anderwärts, so auch um Vindobona, die römische Herrschaft daselbst wieder herstellte. Als bei der Reichszerstückelung Diocletians (s. d. A.) im J. 292 Noricum und Pannonien dem Cäsar Galerius zugefallen war, theilte dieser die beiden Provinzen je in zwei Bezirke, wodurch Vindobona zum ersten Pannonien zählte. Nach seinem Tode im J. 311 wurde Licinius (s. d. A. Constantin d. Gr.) in Carnuntum zum Augustus ausgerufen. — Schon die aufgeführten

Citate geben einen Fingerzeig über den Erfolg, von welchem durch die ersten drei Jahrhunderte die Einführung des Christenthums in dem dermaligen Kirchensprengel von Wien begleitet gewesen sein mag. Die zarte Pflanze keimte und sproßte, vielleicht still und verborgen, um bald wieder hinzuwelken und zu verkümmern, bis Constantin d. Gr. (s. d. A.) ihr Licht und Luft vergönnte. Ob sie aber, neue Sprossen treibend, bis zu dem im J. 364 erfolgten Regierungsantritte Valentinians I. (s. d. A.), welcher das von dem abtrünnigen Julian (s. d. A.) neubevorzugte Heidenthum wenigstens gewähren ließ, wirklich erstarkte, darüber haben wir keine Nachrichten. Valentinian I. hatte die von Constantin d. Gr. in die Städte zurückgezogene Grenzhut und die Festungen an der norisch-pannonischen Donau wieder hergestellt und selbst auf dem linken Donauufer Castelle und Brückenköpfe erbaut. Hiedurch aufgeschreckt und durch die treulose Ermordung ihres Königs Gabin bis zur Wuth gereizt, brachen die Quaden mit ihren Bundesgenossen, den Sarmaten, über die Donau herüber in Oberpannonien ein, verheerten Land und Städte, tödteten die Einwohner, und schleppten, was ihren Streichen nicht erlag, mit sich fort in die Gefangenschaft. Valentinian eilte über die böse Nachricht von Trier nach Carnunt und fand einen Schutthaufen. Wohl rächte er sich an den Quaden, aber diese fielen im Gefolge der Gothen (s. d. A.), unter Gratian (s. d. A.) neuerdings in Oberpannonien ein. Von nun an reihte sich ein Einfall der Barbaren an den andern (s. d. Art. Gothen, Attila, Hunnen, Völkerwanderung); einen Lichtpunct bildet nur die Christianisirung der Marcomannen (s. d. A.), deren Wohnsitze im nördlichen Oestreich jedoch schon am Anfange des fünften Jahrhunderts von den arianischen Rugiern (s. d. A. Odoaker) eingenommen wurden. Vindobona hatte mittlerweile bereits aufgehört, eine Stadt zu sein, ja selbst den Namen verloren; sie soll nämlich, nach der gewöhnlichen Annahme, nunmehr als länger andauerndes Standquartier der Cohors „Fabiana," oder von dem Rugierfürstensohne, Fava (Feletheus) Favianis, oder Fabiana geheißen haben, und mit der Favianis des Eugippius in dessen Leben des hl. Severin (neueste Uebersetzung mit Einleitung und Noten von Carl Ritter in St. Florian, Linz 1853) identisch sein. Diese Annahme möchte jedoch zur Stunde keineswegs als eine unbestreitbare gelten, ohne daß man deßhalb die apostolische Thätigkeit des hl. Severinus (s. d. Art. Bayern wird christlich, Odoaker und Passau) in der Nähe von Wien irgend in Abrede stellen müßte. Es kommt hier hauptsächlich darauf an, wie die Lage mehrerer anderer, im Leben des hl. Severinus genannter Orte, z. B. Asturis, Comagene und Burgum bestimmt, und welche traditionelle Kraft dem Namen der in der Nähe von Wien gelegenen, allerdings sehr alten Ortschaften Heiligenstadt und Sievering beigemessen werden darf. Auf die Herrschaft Odoakers folgte jene des Ostgothenkönigs Theodorich (s. d. A. Gothen); Justinian I. suchte das Abendland wieder zu erobern, und zwar mit Hilfe der Longobarden (s. d. A.), welche sich zeitweilig auch in der Gegend des heutigen Wien festgesetzt hatten, bis sie durch ihren Abzug nach Italien Pannonien den Hunnavaren (s. d. Art. Avaren und Hunnen) überließen. Diese besetzten nun über zwei Jahrhunderte das Land zwischen der Enns und der Raab, bis auf die Zeit Carls d. Gr. im beständigen Kriege lebend, jetzt mit den pannonischen Slawen unter Samo (623), jetzt mit den Königen der Franken. Sie verheerten das ehrwürdige Lorch (s. d. A. Passau) und in Wien weist nichts mehr auf jene Zeit, als das alte, von Bischof Virgil von Salzburg um 783 erbaute, allerdings öfter umgestaltete St. Ruprechtskirchlein, an dessen Stelle die christlichen Missionäre bei den Avaren, Cunald und Gisalrich, Schüler des hl. Rupertus (s. d. Art. Bayern, Hunnen und Salzburg), bereits um 740 eine Krypta erbaut haben sollen. So möchten denn die ersten zwei Perioden der Kirchengeschichte von Wien (Klein, Geschichte des Christenthums in Oest-

reich und Steiermark seit der Einführung desselben in diese Länder bis auf gegenwärtige Zeit. I. Bd. Wien 1840) einem Saatfelde im Hochgebirge gleichen, das fast alljährlich verwüstet wird, bald durch den hinbrausenden Wintersturm, bald durch das einbrechende Wild, oder richtiger einem Saatfelde in der Ebene, von welchem der Gewittersturm hinwegfegt, was die Heuschrecken übrig ließen. Erst die gänzliche Zerstörung der Hunnavarenherrschaft durch Carl d. Gr. (s. d. A.) brachte das Christenthum in der nunmehrigen Ostmark zwischen der Enns und der Leitha in dauernde Sicherheit. Nach der gewöhnlichen Annahme gehörte auch die alte erst im J. 1730 abgebrochene St. Peterskirche zu Wien in die Zahl der Kirchen, welche Carl im heutigen Niederöstreich erbaut hatte (s. d. Art. Passau und St. Pölten). Die Diöcesen Passau und Salzburg datiren aus dieser Zeit ihre großartige Ausdehnung und apostolische Wirksamkeit nach Osten und Süden, aber auch ihren Rang- und Grenzstreit (s. d. Art. Arn, Passau, Salzburg, Mähren), und hieher gehört auch die Bulle Eugens II. an Irolf von Passau, deren Aechtheit jedoch bestritten wird (s. d. A. Slawen, X. 225). Diese Bulle nennt einen Bischof Nathfred „sanctae Favianensis ecclesiae;" und etwas später um 836 ist in Urkunden von den Bischöfen Anno, Alberich und Madalvin die Rede, welche nach Wien versetzt und für passauische Vicebischöfe und Großvicare in und um diese Stadt gehalten werden. Eine Grenzbestimmung der beiden Diöcesen Salzburg und Passau, welche im J. 829 zu Regensburg getroffen wurde, brachte dem Erzbischofe von Salzburg einen Theil im Süden der heutigen Erzdiöcese Wien zu. Die Kriege Ludwigs des Teutschen und Carlmanns gegen die mährischen Fürsten Moymir, Rastislaw Swatopluk, auch Zwentibald genannt (s. d. A. Slawen) störten neuerdings das Wiederaufblühen des Christenthums in dem furchtbar verwüsteten Wien, und wie ein einsamer Fels aus den brausenden Wellen ragt das nach der Sage um 882 für Schiffer und Fischer erbaute erste Kirchlein zu Maria am Gestade in diese Zeit herein. Eine neue Sturmfluth ergoß sich über die Ostmark durch die Einfälle und Kriege der Magyaren, welche Carlmanns Sohn, König Arnulf, wider Swatopluk zuerst ins Land gerufen hatte. Unter Ludwig dem Kinde wälzte sich der wilde Strom über Oestreich, durch Bayern und Schwaben bis hin in das Elsaß und nach Burgund; unter Conrad I., Heinrich I. und Otto I. blieb das Gebiet der heutigen Erzdiöcese in der Gewalt der Magyaren; die drei Kirchen Wiens waren in Schutt verwandelt. Melk (s. d. A.) blieb noch nach der Schlacht auf dem Lechfelde eine magyarische Eisenburg. Die Christianisirung der Magyaren (s. d. Art. Magyaren, Ungarn und Passau) und die Gründung der Bisthümer Gran, Veszprim, Fünfkirchen und Raab begrenzte nun auch die Diöcesen Salzburg und Passau nach Süden, und höchst wahrscheinlich gehörte alles Land zwischen dem Kahlenberge und der Leitha unter König Stephan von Ungarn zur Raaber Diöcese. Als aber dieser ohne directe Nachkommen verstorben war, und in dem Kriege zwischen dessen Neffen, Petrus, und Schwager, Samuel Aba, der Markgraf Adalbert aus dem Hause Babenberg die Grenzen der Ostmark über das Land zwischen dem Kahlenberge, der Donau, Leitha und Piesting zurückführte, so kehrte dieses auch wieder an die Diöcese Passau zurück, wogegen das Land südwärts der Piesting, nämlich die Grafschaft Pütten, bei Salzburg verblieb. König Heinrich III. gerieth mit König Andreas I. von Ungarn (s. d. Art. und Magyaren) zeitweilig in Hader, stellte bei diesem Anlasse die Grenzfeste Hainburg wieder her, gründete daselbst eine Collegiatkirche oder ein Münster für gemeinschaftlich lebende Weltgeistliche und begabte dieselbe mit dem Zehent des den Ungarn abgenommenen Landstriches. In dem Streite zwischen Papst Gregor VII. und Heinrich IV. (s. d. Art.) stand Adalberts Nachfolger, Markgraf Ernst, auf der Seite des Kaisers; später sein Sohn, Leopold der Schöne, auf der Seite des Papstes, durch den Einfluß Bischof Altmanns von Passau (s. d. A.), des Gründers

von Göttweih und Wiederherstellers von St. Florian, welchem auch die Erbauung des St. Pancratiuskirchleins, der spätern Hofcapelle Heinrichs II. Jasomirgott in Wien zugeschrieben wird. Von besonderem Segen für die Wohlfahrt der Kirche im Gebiete der heutigen Erzdiöcese Wien war aber die Verlegung der markgräflichen Residenz auf den Kahlenberg bei Wien durch Leopold IV. den Heiligen (s. d. A.) und die Wirksamkeit dieses Landesfürsten selber (s. d. A. Neuburg). Auch das Städtchen Wien kam hiedurch wieder in Aufnahme, da Leopold unmittelbar vor seinen mit Wald umgebenen Mauern ein Jagdschloß auf dem Platze des heutigen fürstlich Esterhazischen Palais in der Wallnerstraße der innern Stadt, und in dem Städtchen selbst, zur Erhebung der Abgaben von den Weinbauern der Umgegend, den Berghof, sein Sohn Leopold der Freigebige aber die St. Jacobscapelle an der Stelle erbaute wo etwas später das von Joseph II. aufgehobene Kloster der regulirten Chorfrauen zu St. Jacob erstand. Aber der eigentliche Wiederhersteller von Wien war Heinrich II. Jasomirgott, Leopolds IV. zweiter Sohn, der beim Antritte der Regierung von seiner Burg Mödling in die von ihm erbaute Burg „am Hofe" zu Wien zog, daselbst außer dem Umfange der damaligen Stadt im J. 1144 den Grundstein zur ersten St. Stephanskirche legte, diese nach ihrer Einweihung im J. 1147 zur Pfarrkirche Wiens erhob, während er die oben genannten, von den Magyaren verwüsteten Kirchen bei St. Ruprecht, zu St. Peter und Maria am Gestade wiederherstellte, und nachdem er von dem zum Theil in Wien sich sammelnden Kreuzzuge seines Stiefbruders, König Conrad III. heimgekehrt war, und später auf Bayern verzichtet, dafür aber Oestreich ob und unter der Enns als Herzogthum erhalten hatte, im J. 1158 ebenfalls vor der damaligen Stadt den 1155 begonnenen Bau der Benedictiner-Abtei zu den Schotten (s. d. Art. Passau und Schottenklöster) vollendete. In seine Zeit fällt der Kampf König Friedrichs I. (s. d. A.) gegen Alexander III. (s. d. A.), in welchem Herzog Heinrich mit seinem Bruder Conrad II. und mit seinem Neffen Albert, beide nacheinander Erzbischöfe von Salzburg (s. d. A. und Passau), zu Alexander hielt und deßhalb durch den Kaiser eben so hart bedrängt wurde, als das ihm gleichgesinnte Stift Klosterneuburg durch den Bischof von Passau. Heinrichs Sohn, Leopold VI. als Herzog I., mit dem Beinamen Virtuosus, war seit 1192 auch Herzog der Steiermark, zu welcher damals der Theil der heutigen Wienererzdiöcese hinter der Piesting, mit einer später an das Kloster Vormbach am Inn geschenkten Mönchszelle zu Gloggnitz und mit einem Frauenkloster zu Kirchberg am Wechsel gehörte. Er hatte in jener Gegend das heutige Wiener-Neustadt erbaut (der erste Pfarrer daselbst erscheint um 1209), und dem durch seinen Großvater gestifteten Cistercienserkloster am Sattelbach von einer Pilgerfahrt nach Jerusalem ein beträchtliches Stück des Kreuzes Christi mitgebracht, von welchem das Stift selber den Namen Heiligenkreuz erhielt. Seinen Namen verewigte aber noch mehr seine im J. 1190 unternommene Kreuzfahrt nach dem heiligen Lande, seine Tapferkeit vor Ptolemais, und seine Rache an dem übermüthigen Richard Löwenherz (s. d. A.), welche ihm den Kirchenbann zuzog. Sein Sohn Friedrich, mit dem Beinamen der Katholische, starb als Kreuzfahrer in Ptolemais am 16. April 1198 und hinterließ die beiden Herzogthümer seinem jugendlichen Bruder Leopold VII. (II.), welcher den Beinamen Gloriosus im vollsten Maße verdiente. Durch Bischof Wolfker von Passau (s. d. A.), welcher die Gebeine Friedrichs von Ptolemais nach Heiligenkreuz gebracht hatte, am Pfingstfeste des J. 1200 wehrhaft gemacht, erweiterte der junge Herzog die Mauern Wiens, indem er die St. Stephanskirche und das Nonnenkloster zu St. Jacob mit der Wollzeile in diese hereinzog. Im J. 1203 vermählte er sich im Beisein des Kaisers Philipp, dem er anhing (s. d. A. Innocenz III.), mit der griechischen Prinzessin Theodora Comnena und verlangte im J. 1206 vom Papste die Abtrennung eines Drittels der Passauerdiö-

cese zur „Wiederherstellung der ehemaligen bischöflichen Kirche von Wien"; aber Bischof Mangold von Passau hinderte dieses Project durch seine persönliche Ankunft in Rom. Zwischen 1201 und 1208 erbaute Leopold das Cistercienserstift Lilienfeld (s. d. A. Pölten, St.), um 1210 betheiligte er sich an einem Kreuzzuge gegen die Mauren in Spanien und gegen die Albigenser in Südfrankreich; von 1217 bis 1219 schloß er sich dem Kreuzzuge nach Palästina an und verrichtete Wunder der Tapferkeit vor Damiette (s. d. A. Friedrich II.). Im J. 1221 erbaute er vor den damaligen südlichen Stadtmauern Wiens in der Nähe der heutigen Hofburg das neue herzogliche Schloß und nahe dabei die Pfarr- und Hofkirche zum hl. Michael für die neue Vorstadt, welche daselbst entstehen sollte; der Stadt aber gab er im October des nämlichen Jahres ein Statut, das nicht nur die Obrigkeiten der Stadt und ihre Gerechtsame bestimmte, sondern auch die Stadt selber zur Legstätte der aus Teutschland und Ungarn gehenden Waaren und somit zu einem wichtigen Handelsplatze erhob. Im J. 1224 verpflanzte er den neu entstandenen Orden der Minoriten in seine neue Vorstadt nach Wien, und errichtete ihnen Kloster und Kirche; im J. 1226 berief er ebenso die Dominicaner, deren Kirche aber erst im J. 1237 zur Vollendung kam. Im J. 1230 betrieb er die momentane Aussöhnung zwischen Kaiser Friedrich II. und Papst Gregor IX. in San Germano und starb daselbst am 28. Juli des nämlichen Jahres. Sein Leichnam ruht in Lilienfeld. Das Vorbild des Fürsten hatte in Wien und in den Ritterburgen des Landes den religiösen Eifer nicht wenig gehoben. Wir finden um diese Zeit durch Privatwohlthätigkeit bereits ein Cistercienser-Nonnenkloster zu St. Nicolaus in der heutigen Vorstadt Landstraße, ein Chorfrauenkloster zu St. Magdalena zwischen dem Schottenthore und der heutigen Vorstadt Roſſau, und um das J. 1228 schon ein Zweigkloster der Nicolaerinnen in der innern Stadt. Im J. 1204 trat zu der bereits vorhandenen St. Georgscapelle im ehemaligen Freisinger-, heutigen Trattnerhofe und zu der St. Johanneskirche am Alserbache, die Dreifaltigkeitscapelle am Kienmarkt, im J. 1214 die St. Catharinencapelle bei dem nachmaligen Zwettelhofe, und schon im J. 1211 wurde in dem Orte Zeismannsbrunn, der heutigen Vorstadt St. Ulrich, die neue Pfarrkirche eingeweiht. Auch die Pfarrei Währing entstand um 1226 und vielleicht auch die erste Capelle in Gumpendorf noch unter Leopold dem Glorreichen. Aus seinen frühesten Regierungsjahren datiren endlich die Besitzthümer der drei geistlichen Ritterorden in dem Bereiche der nachmaligen Erzdiöcese Wien. Die Templer waren jedoch urkundlich nachweisbar nur in Schwechat, Fischamend, Rauchenwart und Wien begütert, ohne eine eigene Landescommende. Den Johannitern gehörte um das J. 1200 die Commende Mailberg und die Johanneskirche mit dem Pilgrimshause in Wien. Ausgedehntere Besitzungen erlangten die Teutschordensritter, deren Kirche und Spital in dem neuen Stadttheile, nahe bei St. Stephan, bereits um 1200 erwähnt wird. Leopold VII. bestätigte schon im J. 1210 der Wienercommende diese reiche Schenkung Ottos von Gallbrunn; bald erhielten die Ritter die Pfarreien Gumpoldskirchen und Spannberg, und um 1249 ein Landgut in der heutigen Vorstadt Erdberg; durch die Begabung verschiedener Landherren kamen sie noch im 13. Jahrhundert zu ihrer zweiten Commende in Neustadt, welche jedoch, wie die später in Linz entstandene, der Commende in Wien einverleibt bleiben sollte. Aber auch der Orden der Spitalbrüder vom hl. Geiste, manchmal Antoniter genannt (s. d. A. Antoniusorden), fand durch Leopolds Kaplan Gerhard, zugleich Priester und Arzt, zwischen 1208 und 1211 Eingang in Wien. Ihr Spital und ihre Kirche zum hl. Antonius dem Einsiedler erhob sich unweit der jetzigen St. Carlskirche in der heutigen Vorstadt Wieden. Aus der unglücklichen Regierungsperiode des letzten Babenbergers, Friedrichs II., mit dem Beinamen Bellicosus, haben wir für unsern Zweck hier nur anzuführen, daß er nach seiner am 2. Febr. 1232 in der Schot-

tenkirche zu Wien erfolgten feierlichen Wehrhaftmachung durch ein glänzendes Turnier in der Gegend des heutigen Dorfes Penzing den ersten Anlaß zu dieser Ortschaft und insofern zu der daselbst später errichteten Pfarre gab, daß er, im J. 1235 von Kaiser Friedrich II. geächtet, zusehen mußte, wie dieser 1237 Wien zur freien Reichsstadt erhob und mit einem Majestätsbriefe begnadigte, daß er im J. 1240 mit dem Kaiser ausgesöhnt, nunmehr wegen seiner Anhänglichkeit an diesen, welchen Gregor IX. im J. 1239 zum zweiten Male mit dem Banne belegt hatte, durch Albert von Beham (s. d. A. Passau) ebenfalls die päpstliche Excommunication zugesendet erhielt, daß er um 1241 den in Niederöstreich einbrechenden Mongolen siegreich begegnete, daß er im J. 1244 gerade durch jenen Albert von Beham dem neuen Papste Innocenz IV. sich wieder zu nähern wußte, und von diesem, wiewohl ohne nachhaltigen Erfolg, die Errichtung eines Bischofssitzes in Wien und die Einführung eines Festes zu Ehren des hl. Colomann (s. d. A. Melk) begehrte, daß wahrscheinlich unter ihm eine kleine Kirche zum hl. Paulus in der heutigen Vorstadt Erdberg in Wien und zwei Dominicanerklöster, eines für Männer, das andere für Frauen (St. Peter an der Sperre) in Wiener Neustadt erstanden. Uebrigens war der kriegerische Fürst, welcher am 15. Juni 1246 in einer Schlacht gegen die Ungarn den Tod fand, gerade durch seine Streitlust vielfach genöthigt, insbesondere die Klöster nicht bloß in drückender Weise zu besteuern, sondern buchstäblich zu berauben. Kaiser Friedrich II. setzte über das nunmehr herrenlose Oestreich im J. 1247 einen Reichsvicar, erhob Wien neuerdings zur freien Reichsstadt und dachte eben daran, Oestreich und Steiermark seinem Hause zuzuwenden, als sein Gegner, Papst Innocenz IV., die Könige von Böhmen und Ungarn aufforderte, die beiden Herzogthümer unter sich zu theilen, und diese Länder selbst, nachdem sie sich gegen die Böhmen und gegen die furchtbar hausenden Ungarn erwehrt hatten, mit dem Interdicte belegte. Die Verwirrung wurde noch größer, als der Markgraf Hermann von Baden im J. 1248 die Nichte Friedrichs des Streitbaren, Gertrude, ehelichte, vom Papste begünstigt Ansprüche auf Oestreich und Steiermark erhob, und dadurch den König Bela von Ungarn zu einem neuen Einfalle in die beiden Herzogthümer reizte, bei welchem die wilden Kumanen Kirche und Kloster zu Klein-Mariazell (s. d. A. Leopold der Heilige) in Asche legten. Als aber Hermann von Baden im October 1250 gestorben war, wollten die Prälaten und Landherren Oestreichs, der langen Parteigängerei und der Verwüstung müde, einen jungen Markgrafen von Meißen, den Sohn der jüngern Schwester Friedrichs des Streitbaren, zur Regierung berufen; aber ihre Abgesandten kehrten in Prag wieder um und schlugen den böhmischen Prinzen Przemisl Ottocar den Ständen und den Städten Oestreichs vor. Der 22jährige Ottocar erschien bald darauf mit einem Heere als Thronwerber, heirathete die 46jährige Schwester Friedrichs des Streitbaren, Margarethe, mit Zustimmung des Papstes, und bekriegte den Schutzherrn der unglücklichen Gertrude, König Bela von Ungarn, dessen Schaaren neuerdings in Oestreich wütheten und einzig in der Kirche zu Mödling 1500 Menschen den Flammentod sterben ließen. Durch den Einfluß des Papstes kam im Juli 1254 ein Friede zwischen Ottocar, der mittlerweile König in Böhmen geworden war, und zwischen Bela zu Stande, durch welchen Oestreich mit dem Lande zwischen der Piesting und dem Semmering dem Böhmen, Steiermark aber dem Ungar zufiel. Von den unzufriedenen Steiermärkern aufgefordert, nahm Ottocar am 13. Juli 1260 durch eine siegreiche Schlacht im Marchfelde dem Ungar auch Steiermark weg, verstieß im J. 1261 die unglückliche Margaretha, nahm von dem Schattenkaiser Richard von Cornwallis die Belehnung mit Oestreich und Steiermark, und heirathete die Enkelin Belas, Kunigunde, mit der er sich in Prag krönen ließ. Uebrigens gefiel der mächtige und prachtliebende König den 1258, 1262 und 1276 durch Feuersbrünste schwer heimgesuchten

Wienern, weil er ihnen zeitweilig alle Abgaben erließ, die zerstörten öffentlichen Gebäude wiederherstellte und die innere Stadt durch Hereinziehen des Schotten- und des Minoritenklosters, der neuen Hofburg und der St. Michaelskirche ungefähr auf ihren jetzigen Umfang erweiterte, und für die schnelle Ansiedelung in den neuen Stadttheilen durch mannigfache Begünstigungen sorgte. Aber auch in kirchlicher Hinsicht geschah unter seiner Herrschaft viel des Guten. Er selber stellte die abgebrannten Kirchen und Klöster wieder her und legte den Grund zu der gegenwärtigen Minoritenkirche. Durch fromme Stiftungen kam um das J. 1257 das neue, von Clemens IV. mit einem Ablasse begabte Bürgerspital zum hl. Geiste vor dem Kärthnerthore — nicht zu verwechseln mit dem oben erwähnten Antoniusspitale auf der Wieden — zu Stande; um 1261 das zweite Chorfrauenkloster zu St. Jacob in der untern Stadt Klosterneuburg, wo das erste zu St. Magdalena bereits im zwölften Jahrhundert gegründet war; um 1267 das Prämonstratenserinnenkloster zur Himmelspforte in der innern Stadt, und das Siechenspital zum hl. Job, auch zum Klagbaum genannt, in der Vorstadt Wieden, und zwar beide Institute durch den Pfarrer Gerhard bei St. Stephan zu Wien. Auch das Cistercienserinnenkloster bei St. Nicolaus in der innern Stadt kam in dieser Zeit mehr in Aufnahme. Das wichtigste kirchliche Ereigniß während der Regierung Ottocars bildet jedoch das wahrscheinlich auf Betrieb des Bischofs Petrus von Passau (s. d. A.) am 10., 11. und 12. Mai 1267 in der Stephanskirche zu Wien abgehaltene Concilium unter dem Vorsitze des päpstlichen Legaten, Cardinal Guido, an welchem der Patriarch von Aquileja, der Erzbischof von Salzburg, die Bischöfe von Breslau, Brixen, Freising, Lavant, Olmütz, Passau, Prag, Regensburg und Trient mit vielen Prälaten und Geistlichen, vornämlich der Passauer Diöcese, Theil nahmen. Die ersten 14 Capitel desselben beziehen sich vornämlich auf die Zucht, die Rechte und Pflichten der Welt- und Ordensgeistlichen; die letzten 5 Capitel suchen dem Uebermuthe der schon damals in Oestreich mächtigen Juden zu steuern. Die Acten dieses Concils finden sich bei Lambecius (Comment. Biblioth. Caesar. L. 2. C. 3.) und bei Harzheim (Concilia Germaniae Tom. III. pag. 632—636). Die Maßregeln gegen die Juden waren besonders in Wien am Platze, wo die Juden, schon um 906 ansäßig, um 1204 bereits einen eigenen, später zur Stadt gezogenen Bezirk bewohnten, von Kaiser Friedrich II. im J. 1238 und von Herzog Friedrich dem Streitbaren im J. 1244 bedeutende Begünstigungen erwarben und unter Ottocar ein solches Ansehen erlangten, daß um 1257 zwei Juden die herzogliche Kammergrafenwürde bekleideten. Ottocars zweimalige Auflehnung gegen den neugewählten Kaiser Rudolph aus dem Hause Habsburg, sein durch Hochmuth gegen seinen Herrn, wie durch Tyrannei gegen die eigenen Unterthanen verschuldetes Ende, und wie Oestreich dem Hause Habsburg zufiel, ist bereits in dem Artikel Rudolph I. von Habsburg angedeutet. Wir sind mit dieser Berufung auf Rudolph, nach Kleins „Geschichte des Christenthums in Oestreich und Steiermark" (Bd. II. S. 239.), bereits in den 5. Zeitraum dieser Geschichte eingetreten. Es wird jedoch nöthig sein, zur vollständigen Schilderung der kirchlichen Zustände in dem Gebiete der nachmaligen Diöcese von Wien noch Eines und das Andere ins Auge zu fassen. Wir finden in und bei Wien, außer der St. Stephanskirche und Pfarrei, bereits im zwölften Jahrhunderte die Pfarrei U. L. Fr. zu den Schotten, aus dem 13. Jahrhunderte die Pfarreien St. Michael, St. Ulrich und Gumpendorf. Ferner auf dem Gebiete der heutigen Erzdiöcese: Schon um 1020 eine Kirche in Fischau; um 1113 die St. Martinskirche in Mödling, die Pfarreien Traiskirchen, Ravelsbach, Wullersdorf, Weikendorf; um 1120 die Filialen Leobersdorf und Kottingbrunn; um 1134 (wahrscheinlich schon die zweite) Kirche in Heiligenstadt; um 1135 die Pfarreien St. Martin in der untern Stadt, (Kloster-) Neuburg, Niederhollabrunn, Mistelbach, Falkenstein, Leiß, Eggendorf, Alland, Pulkau, Nußbach; um 1149

die Pfarrei Lanzenkirchen; um 1151 in Dornbach bei Wien eine Capelle mit pfarrlichen Rechten, in Münnichsdorf ein Gut des Stiftes Heiligenkreuz; um 1154 die Pfarrei Pottenstein; um 1158 eine St. Colomannscapelle in Laab; um 1160 die Pfarreien Fischau, Kagran, Zistersdorf; um 1168 eine Capelle im Kahlenbergerdorfe und die St. Margarethacapelle in Höflein an der Donau; um 1171 die Pfarrei Korneuburg; um 1180 zwei Kirchen in Hörnstein; um 1187 ein Gut des steiermärkischen Nonnenklosters Göß in Hennersdorf; um 1189 die Pfarrei in Kleinengersdorf, und in einer Urkunde Kaiser Friedrichs I. vom nämlichen Jahre Ebersdorf und Enzersdorf, als Besitzthum des Bischofs von Freising. Leopold der Mannhafte schenkt dem Stifte Heiligenkreuz die Landgüter Sulz und Baumgarten, Friedrich der Katholische Wetzelsdorf; Leopold der Glorreiche vertauscht im J. 1203 seine Besitzungen in Schwadorf, Fischamend und Neusiedel gegen die Pfarrei Niedersulz; im Anfange seiner Regierung hat das Stift Schotten in Pulkau bereits das Zehentrecht. Um 1205 erscheint die Pfarrei Pillichsdorf; um 1207 die Pfarrei Ulrichskirchen; um 1212 die Pfarrei Leobendorf; um 1215 die Pfarrei Stockerau; um 1216 eine Capelle in Perchtoldsdorf; um 1220 die Pfarreien Muthmannsdorf und Weikersdorf am Steinfelde; um 1223 eine Capelle in Kirling; um 1241 die Pfarrei Waidmannsfeld. Unter Friedrich dem Streitbaren hat das bayerische Kloster Niederalteich ein abgabenfreies Gut in Niederabtsdorf und in einer Urkunde vom J. 1241 bekennt dieser Fürst folgende Lehen von der Kirche zu Passau empfangen zu haben: die Pfarrkirchen zu Heunburg (Hainburg), Stillfried, Rußbach, Falkenstein, Retz, Hollabrunn, Mistelbach, Propstdorf, die Kirchen zu Pischelsdorf und Neusiedel, mehrere zehntbare Häuser in Hadmars- (Harmanns-) dorf, Rickersdorf, Seebarn, das Dorf Zwentendorf und die Maierhöfe: Gaisruck, Eggendorf, Chrutte. Um 1246 erscheint wieder ein Pfarrer von Alland; um 1258 ein Pfarrer von Baden; um 1268 die Pfarrei Grillenberg; um 1276 gibt Kaiser Rudolph I. das Dorf Gaisruck und $6^1/_2$ Mansus in Hollern und das Vogteirecht über die Kirchen zu Pischelsdorf und Neusiedel an die bischöfliche Mensa zu Passau zurück und Bischof Berthold von Passau (s. d. A.) schenkt an das Domcapitel die Pfarrei Hollabrunn. Um 1282 erscheint die Pfarrei Guntramsdorf; um 1293 eine Kirche in Gerasdorf. Diese den urkundlichen Nachweisen in der von Dr. Darnaut begonnenen, von Dr. Stelzhammer fortgesetzten, aber unvollendet gebliebenen „Kirchlichen Topographie des Erzherzogthums Oestreich" (Wien 1819—1839. 8. 17 Bände) entnommenen Daten mögen genügen, um den raschen, wenn auch zeitweilig unterbrochenen Aufschwung des ehemaligen Avariens (s. d. A. Pölten, St., VIII. 568 Anm.) unter den Babenbergern zu beleuchten. In kirchlich-administrativer Hinsicht stand um diese Zeit ganz Niederöstreich auf dem rechten Ufer der Donau unter einem Archidiaconus, welcher bald in Wien, bald in St. Pölten seinen Sitz hatte, und von seiner priesterlichen Würde auch Erzpriester genannt wurde. In einer Urkunde Mangolds von Passau vom J. 1213 finden sich unter den 23 unterfertigten Domherren von Passau ein Archidiaconus von Oestreich und ein Pfarrer zu Wien. Bernhard von Prambach, Pfarrer von Wien, Archidiaconus von Oestreich, bestieg 1285 den bischöflichen Stuhl in Passau (s. d. A.). Ein besonderes Ansehen genossen selbstredend die neugegründeten Abteien, Ritterorden und Klöster sowohl nach Oben als nach Unten, inwiefern sie entweder ursprünglich von der bischöflichen Gewalt eximirt waren, wie z. B. die Cistercienser, Minoriten, Dominicaner, Johanniter und Teutschherren, oder ihre Exemtion bald erwirkten, wie z. B. Klein-Mariazell (s. d. A. Leopold der Heilige) im J. 1260, inwiefern manche Aebte schon frühzeitig die Infel erhielten, wie z. B. der Schottenabt Philipp in Wien (1250—1279), inwiefern Herzoge und Landherren mit den Ordenshäusern zur Theilnahme an ihren guten Werken, als sogenannte Fratres conscripti, sich verbanden, inwiefern die Landesfürsten den

Klöstern, Kirchen und Gottesäckern bei diesen das Asylrecht ertheilten, so z. B. Heinrich Jasomirgott im J. 1186 dem Schottenkloster in Wien, weßhalb der Platz vor demselben noch heutzutage die Freiung genannt wird, oder inwiefern die Landesfürsten selbst in ganz weltlichen Dingen das Gutachten der Orden forderten, so z. B. Kaiser Rudolph I. und sein Sohn Albrecht, damals noch Reichsverweser in Oestreich, das Gutachten der Minoriten und Dominicaner über die von den Wienerbürgern nachgesuchte Beschränkung des durch seine große Ausdehnung bereits schädlich gewordenen Stapelrechtes. Zur Aufrechthaltung und Wiederherstellung der Kirchenzucht bei Geistlichen und Laien, dann zur Sicherstellung der Kirchengüter wurden 1267 die oben erwähnte Wiener Synode, 1276 unter Kaiser Rudolph I. im Minoritenkloster zu Wien eine Versammlung geistlicher und weltlicher Fürsten, und 1284 die Diöcesansynode in St. Pölten gehalten (s. d. A. Passau; bei Harzheim, Conc. Germ. Tom. III. pag. 673 bis 682 und Supplem. 810). Die Verordnungen dieser beiden Synoden geben ein klares Bild des sittlichen Zustandes unter Geistlichen und Laien Oestreichs in der damaligen Zeit; es ist leider nicht gar erfreulich. Klein hat Band II. S. 339 bis 349 eine sehr instructive Uebersicht der St. Pöltner Diöcesansynode gegeben. Von dem Vorhandensein der practischen Irrthümer der Katharer, Albigenser u. s. w. im östreichischen Volke zeugen zwei Schreiben Gregors IX. an die Dominicaner in Wien vom J. 1232, in welchen diese aufgefordert werden, dem Laster der Selbstbefleckung sowohl von der Kanzel als im Beichtstuhle mit aller Schärfe entgegenzutreten, ja selbst jene, die es verübten, als Ketzer nach Rom zu denunciren. (Vgl. d. A. Passau, VIII. 178.) Um 1262 finden wir den berühmten Bußprediger Berthold von Regensburg (s. d. A.) in Oestreich. Die Ursachen der sittlichen Verwilderung auf dem Gebiete der nachmaligen Diöcese Wiens zu jener Zeit liegen wohl in den häufigen Kriegen der Babenberger, in dem herrenlosen Zustande nach Friedrich dem Streitbaren und unter dem Zwischenreiche, in der Habsucht, in dem Uebermuthe bei zeitweiligem Wohlstand, in der Gewaltthat gegen Kirchen und Geistliche von Seite des Adels und der Fürsten, in der Unsittlichkeit, dem Treubruche und der Freigeisterei einzelner Großer (man denke an Friedrich II.!), in der Unzulänglichkeit der damaligen Gesetzgebung, welche den Ehezwang, das Strand- und Stapelrecht gewähren ließ, auf Mord und Todtschlag geringe Strafen setzte, und unzureichende Unschuldsbeweise in den Ordalien (s. d. A. Gottesurtheile) lange Zeit hinnahm. Die kirchliche Kunst wurde vornämlich durch Bischof Altmann von Passau (s. d. A.) und durch den Bildhauer-Erzbischof Thiemo von Salzburg (s. d. A.) gefördert. Der erste Bau der St. Stephanskirche romanischen Styles, die bei dieser fortwährend bestandene Bauhütte, der Bau der alten Schottenkirche, welche erst 1590 der jetzigen Platz machte, der zum Theil noch vorhandene Bau der St. Michaels-Hofkirche, zusammen gehalten mit den vielfach noch unversehrten babenbergischen Kirchen und Klosterbauten in Klosterneuburg, Heiligenkreuz, Lilienfeld und Zwettel, geben Zeugniß für ein reges Kunststreben der damaligen Zeit, und die östreichischen Dichter Heinrich von Ofterdingen, Walther von der Vogelweide (s. d. A. Poesie, christliche), Jans der Enenkel, Ulrich von Liechtenstein, Ottocar von Horneck von der Blüthe des ritterlichen Minnesanges. Durch Kaiser Friedrich II. hatte Wien im J. 1237 eine privilegirte Schule bei St. Stephan erhalten, in welcher die 7 freien Künste gelehrt wurden. Klosterneuburg hatte um diese Zeit mehrere Chroniken, von denen eine bis 1310, eine bis 1348 reicht. Der Mönch Ortilo zu Lilienfeld schrieb eine östreichische Chronik bis zum J. 1198, der Dominicaner Pernold zu Wien registrirte die Zeit von dem Tode Leopolds des Glorreichen bis zum J. 1262; der Cistercienser Gutolf von Heiligenkreuz schrieb 1245 eine lateinische Grammatik für die Nonnen zu St. Nicolaus in Wien. Auch Otto, Bischof von Freising (s. d. A.), der Sohn Leopolds des Heiligen,

gehört hieher, und durch seinen gelehrten Einfluß auch Geroch von Reichersberg (s. d. A.). — Nicht ohne Folgen für die kirchlichen Zustände Oestreichs unter der neuen habsburgischen Dynastie waren die zehnjährigen Streitigkeiten und Fehden zwischen dem Herzoge Albrecht I. und zwischen den Erzbischöfen Rudolph und Conrad IV. von Salzburg (s. d. A.). Sie wurden von dem ränkesüchtigen Abte Heinrich von Admont 1285 angezettelt, durch ein Interdict des Erzbischofs Rudolph (1289) gesteigert, von einem Aufruhr der Wiener (1291) und der steiermärkischen Stände (1292) begleitet, durch den feindlichen Herzog Otto von Bayern genährt und erst 1297 durch den Frieden von Wien beigelegt. Im folgenden Jahre ward Albrecht Gegenkönig Adolphs von Nassau, und nach ihm wirklicher römisch-teutscher König, obwohl von Bonifaz VIII. erst im J. 1303 als solcher anerkannt. Er hatte den reuigen Wienern ihre alten Freibriefe zerrissen, aber 1295 der Stadt eine neue Handfeste gegeben, das Herzogthum seinem Sohne Rudolph III. (I.) überlassen und diesen mit Blanca, der Tochter Philipps II. des Schönen vermählt, welche 1305 das 1529 wieder aufgelassene Clarisserinnenkloster an der Stelle des heutigen Bürgerspitals-Zinshauses in der innern Stadt Wien gründete (Kirchliche Topographie Oestreichs, 11. Bd. S. 297—454). Rudolph III. († 1307) folgte sein Bruder Friedrich der Schöne, welcher schon 1308 seines Vaters Ermordung durch dessen Neffen Johann von Schwaben und 1310 eine zweite Empörung der Wiener erleben mußte, dann 1313 mit Ludwig dem Bayer (s. d. A.) den siebenjährigen Krieg um die teutsche Kaiserkrone begann, aber schon im Anfange durch den Einfluß des ehemaligen Pfarrers bei St. Stephan zu Wien und Erziehers des Johann von Schwaben, Peter Aichspalt (s. d. A.), nunmehr Churfürst von Mainz, die Krone, und am Ende durch die unglückliche Schlacht bei Mühldorf-Ampfing (28. Sept. 1322) selbst bis 1325 die Freiheit verlor. Er hatte zur Führung des Krieges im J. 1315 von dem östreichischen Clerus den zehnten Theil seines Einkommens gefordert, stand aber bei diesem dennoch in Achtung, da er durch die Erbauung der großen Carthause in Mauerbach (1312) und des Augustinerklosters in der innern Stadt (1327) seinen religiösen Ernst bethätigt und an Bischof Albert II. von Passau (s. d. A.) (1320) einen warmen Anhänger gefunden hatte. Nach dem Tode seines thatkräftigen Bruders Leopold übernahm er 1326 wieder die Regierung des Herzogthums Oestreich, lebte jedoch, nach einer Befehdung durch seinen ländertheilungssüchtigen Bruder Otto, mit seiner in Thränen erblindeten Gemahlin Isabella von Aragonien, sehr zurückgezogen theils in Mauerbach, theils in Gutenstein bis zu seinem Tode im J. 1330, in welchem Isabella den von der Herzogin Blanca fortgeführten Bau der Minoritenkirche in Wien eben vollendet hatte, als auch sie dem heißgeliebten Gatten im Tode folgte. Beide hatten in ihren Testamenten von 1327 und 1328 das neu errichtete Dominicanerinnenkloster zu St. Laurenz in Wien bedacht. Auch die beiden noch übrigen Söhne Albrechts I., Albrecht II. und Otto der Fröhliche, mußten erfahren, wie schwer der neue Herrscherstamm in Oestreich zur Volksthümlichkeit gelangen sollte. Ottos Gemahlin starb, Albrecht erlahmte an dem Gifte, das ihnen bei einem Mahle gemischt wurde. Die beiden Brüder standen auf der Seite Ludwigs des Bayers, bis zu dessen Tod; aber schon 1348 nahm Albrecht II., nach Ottos Tode im J. 1339 alleiniger Herr in Oestreich, die Belehnung von Kaiser Carl IV. und vermählte seinen Sohn Rudolph mit der Tochter des Kaisers. Herzog Albrecht II., der Erbauer der großen Carthause in Gaming (1330), mit dem Beinamen „der Lahme," verdiente auch den Beinamen „der Weise" durch seine Regelung aller Zweige des Stadtwesens in Wien. Er vergrößerte die St. Stephanskirche, baute die 1319 abgebrannte St. Michaelskirche wieder auf, gründete 1354 ein adeliges Frauenstift bei der 1349 erbauten St. Theobaldscapelle, nun St. Joseph, auf der Laimgrube, welches 1362 in ein St. Clara-Nonnenkloster verwandelt wurde,

stiftete 1357 die Capelle und eine Pfründe zu St. Dorothea in der innern Stadt und hinterließ am 20. Juli 1358 seinem Sohne Rudolph IV., genannt der Stifter, die mittlerweile durch Kärnthen vermehrten Herzogthümer. Leider ward seine Regierungszeit durch die grauenvolle Pest 1348 und durch zwei Erdbeben 1349 und 1356 getrübt. Bevor wir auf Rudolph IV. übergehen, haben wir aus der ersten habsburgischen Regierungsperiode auf dem Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese Wien die nachfolgenden kirchlichen Ereignisse und Stiftungen aufzuzählen. Im J. 1294 wurde unter Bischof Bernhard von Passau (s. d. A.) zu St. Pölten die zweite Diöcesansynode gehalten (Harzheim, Conc. Germ. Tom. IV. pag. 19). Sie war vornämlich gegen die „fahrenden Priester und Scholaren" und gegen den Zinswucher der Geistlichen gerichtet, sowie gegen Jene, welche die Pfarrvicarien vor abgelaufener Zeit aus ihren Aemtern verdrängten („Supplantatores"). Im J. 1301 verordnete Bischof Bernhard die Visitation aller Benedictiner- und Chorherrenklöster in Niederöstreich; unter den Visitatoren war auch ein Pfarrer von Traiskirchen, zugleich Kaplan der Herzogin Elisabeth. Die Katharer hatten, nach ihrer Vertreibung aus Frankreich, wie oben bemerkt wurde, auch in Oestreich festen Fuß zu fassen gewußt und zwischen 1311 und 1315 die strengsten Maßregeln gegen sich hervorgerufen. In Himberg wurde einer ihrer Bischöfe, Neumeister, in Wien wurden über hundert Mitglieder dieser Secte auf der „Gänsweide" verbrannt. Von 1302 bis 1312 ging eine allgemeine Verfolgung der auch von der neuen Dynastie begünstigten Juden durch die östreichischen Lande; sie wurde nur mit Mühe unterdrückt und kehrte um 1338 an einzelnen Orten, z. B. in Pulkau, und 1349, nach der Pest, fast überall wieder; nur Wien blieb ruhig. Zu den bereits bestehenden religiösen Orden waren um diese Zeit noch die Augustiner-Eremiten (s. d. A.) gekommen. In Oestreich einigten sich namentlich die in den Wäldern um Baden zerstreut lebenden Eremiten zu dem Leben nach der neuen Regel; wir finden das erste Augustiner-Eremiten-Kloster daselbst um 1285. In Wien hatten sie vielleicht schon etwas früher ein Klösterlein in dem damaligen Fischerdörfchen vor dem heutigen Fischerthore; sie überließen dieses aber bald zu einem Spitale, als sie in das von Friedrich dem Schönen in der Nähe der Hofburg erbaute Kloster übersiedelten. Die Kirche dieses Klosters wurde erst 1349 zu Ehren des hl. Augustinus eingeweiht; an ihrer rechten Seite war mittlerweile zwischen 1337 und 1341 von dem ephemeren Ritter-Orden des hl. Georg von Templois die St. Georgencapelle erbaut worden. Um 1304 errichteten die Augustiner-Eremiten von Wien eine Residenz in Klosterneuburg, um 1316 entstand in Bruck an der Leitha, um 1338 in Korneuburg ein Kloster dieses Ordens. Um 1340 traten die Dominicaner eine ältere St. Cunigundiscapelle in Klosterneuburg an Beghinen (s. d. A.) ab. Um 1286 finden wir ein Minoritenkloster in Feldsberg, das schon 1455 an Johannes Capistranus übergeben, doch erst um 1485 an die Franciscaner kam; um 1300 ein Dominicanerkloster in Retz; um 1328 ein Minoritenkloster in Hainburg. Von den Kirchen in Wien haben wir noch nachzutragen, daß um 1298 die alte Hofcapelle zu St. Pankraz mit pfarrlichen Rechten in die neue Hofburg neben St. Michael übersetzt wurde; daß um 1299 die Ottenhaimscapelle, nach 1316 St. Salvator genannt, in dem gegenwärtigen städtischen Rathhause bereits vorhanden war, daß um 1305 auf dem Freithofe bei St. Stephan eine St. Virgiliuscapelle erscheint, über welche um 1338 von der Bruderschaft der Notare und Beamten, von der sogenannten Schreiberzeche, die St. Magdalenakirche erbaut wurde; daß um 1320 an der Stelle der heutigen, im J. 1415 erbauten St. Annakirche eine St. Annacapelle mit einem Pilgerhause stand; daß um 1326 die Dreifaltigkeitscapelle in der innern Stadt, die St. Elisabethkirche im teutschen Ordenshause und die hl. Kreuzcapelle bei der St. Stephanskirche erbaut wurde. Um 1340 finden wir vor dem Kärnthnerthore, das seinen Namen von seiner frühern Lage am Carner

(Freithofe) bei St. Stephan haben mag, die St. Colomannscapelle mit einem Gottesacker, welcher zur Zeit der Pest 1348 zu einer traurigen Berühmtheit gelangte; um 1357 gelangte die Kirche Maria am Gestade und der nachmalige große Passauerhof in das Eigenthum des Bischofes von Passau, und verblieb diesem bis zum J. 1805. Die christlich wohlthätigen Anstalten Wiens erfreuten sich in dieser Periode einer besondern Aufnahme. Um 1333 wurden die beiden Siechenhäuser zu St. Johann an der Als und zu St. Lazarus, das heutige Lazareth, errichtet; das Bürgerspital vermochte um 1334 bereits 600 Arme zu verpflegen; um 1340 kam zu diesen milden Stiftungen noch das St. Merten- (St. Martins-) Spital, unfern von St. Theobald, am heutigen Getreidemarkt, welches das Spital des Fischerdörfchens vor dem Fischerthore in sich aufnahm und bis zum J. 1529 bestand (Kirchliche Topographie Oestreichs, 13. Bd. S. 319—329. St. Theobald, S. 330—347. St. Merten). Außer Wien — inner dem gegenwärtigen Diöcesangebiete — fallen mehrere bedeutende Kirchenstiftungen in diesen und den nächsten Zeitraum. So erscheinen z. B. in Hietzing Capelle und Benefizium um 1353; die erst bereits um 1174 erbaute Kirche in St. Veit bei Wien wird überbaut 1365; Penzing ist, nach der Einleitung zu dem 2. Bande der „kirchlichen Topographie Oestreichs" S. 6 und 7, um diese Zeit bereits eine ältere Pfarrei, St. Jacob zu den 7 Eichen, mit 7 Filialen, erscheint aber urkundlich erst 1365; Sivering wird 1330 als Pfarrei urkundlich erwähnt. In Urkunden findet sich ein Pfarrer 1256 zu St. Martin in Nestach, wo die alte Celtenstadt (?) Nezta, das nachmalige Schwarzenburg bei Klein-Mariazell, stand; 1297 zu Baden; 1305 zu Perchtoldsdorf, wo Albrecht II. die Kirche über der bereits vorhandenen Capelle erbaute; 1324 zu Oberlaa; 1325 zu Vöslau; um die Mitte des 14. Jahrhunderts zu Merkenstein; 1326 zu Langenenzersdorf; 1327 zu Pernitz; 1335 zu Niederkreuzstetten (Lücke bis 1623); 1338 zu Himberg; 1342 zu Bisamberg; 1340 zu Wolkersdorf (mit einer ältern Schloßcapelle); 1352 zu Hernals; 1354 zu Purkersdorf; 1359 zu Ottakrün; 1364 zu Hütteldorf; 1365 zu Währing; 1365 zu Sallenau, wo sich bereits um 1220 eine Kirche findet; 1368 zu Tribuswinkel; 1368 zu Lichtenwörth (bei der schon damals recht alten Pfarrkirche); 1372 zu Atzgersdorf; 1377 zu Würnitz (später wieder Vicariat, 1771 neuerdings Pfarrei); 1381 zu Sittendorf; 1385 zu St. Veit an der Triesting (bald wieder aufgelassen, und erst 1783 restituirt). Capellen finden sich urkundlich in dieser und der nächstfolgenden Zeit: um 1273 auf dem Johanniterordensgute zu Unterlaa (um 1529 umgebaut); um 1282 die St. Andreascapelle im obern Schlosse, neben der viel ältern St. Erhardscapelle (heutige Pfarrkirche) zu Mauer; um 1293 die Capelle zu Gerasdorf; um 1295 die Filiale zu Sennig; um 1297 die Frauencapelle zu Baden; um 1300 die Spitalcapelle und 1305 die Gottesleichnamscapelle zu Korneuburg (jene Beneficium 1360, aufgelassen 1786, diese den Augustinern übergeben); um 1305 Capelle zu Oberwaltersdorf; um 1311 Curatcapelle zu Gainfahrn (Pfarrei 1514); um 1319 Capelle zu Vösendorf (Pfarrei 1673); um 1327 die St. Kunegundiscapelle, neben einer andern, schon 1216 vorhandenen und mit mehreren Beneficien bestifteten Capelle, zu Brunn am Gebirge; um 1338 die von Albrecht II. errichtete Schloßcapelle zu Laxenburg; um 1339 die Filialkirche zu Großenzersdorf (Pfarrei 1784); um 1350 die Johannescapelle in der Muckerau bei Korneuburg (aufgelassen 1787); um 1351 die Filiale Maisbierbaum (schon 1373 eigene Pfarrei, und mit ihr die etwas jüngere Pfarrei Merkersdorf zeitweilig vereinigt); um 1353 die Filialkirche zu Würflach (Localkaplanei 1783); noch unter Albrecht II. die Capelle zu Stetten mit einem eigenen Seelsorger (später der 1212 gegründeten Pfarrei Leobendorf incorporirt, seit Aufhebung des oberöstreichischen Stiftes Waldhausen selbstständig); um 1369 die Capelle zu Großau; um 1371 die Capelle zu Lindabrunn (Kaplanei 1440); um 1371 die Capelle zu Sooß (Filiale von Baden bis

1783, nun Localcaplanei); um 1379 die Schloßcapelle zu Starhemberg und ungefähr um dieselbe Zeit die Capelle zu Leopoldau (mit pfarrlichen Rechten seit 1438, Pfarrei um 1489). — Herzog, oder wie er sich zuerst nannte, Erzherzog Rudolph IV. (II.) erwarb sich den Namen des „Stifters" durch die neue Ordnung des Municipalwesens und des Handels in Wien, durch den Fortbau des untern Theils, wie durch die Erweiterung des dreitheiligen Chores und durch die Grundsteinlegung (1359) zu den beiden hohen Thürmen der St. Stephanskirche, durch die Errichtung der gegenwärtigen, von Kaiser Friedrich IV. (III.) 1449 abermals umgebauten Hofburgcapelle (1356), noch mehr aber durch die Stiftung der Universität, der Propstei und des aus 24 Chorherren und 26 Kaplänen bestehenden Collegiatstiftes (1360) bei der Hofcapelle, welches von Innocenz VI. am 30. December 1359 bestätigt und am 16. März 1365, mit Einwilligung Urbans V., an „die Allerheiligen-" (St. Stephans-) Kirche übersetzt wurde. Die Propstei hing unmittelbar von dem päpstlichen Stuhle ab und war dem Bischofe von Passau nur rücksichtlich der Seelsorge unterworfen. Der Propst war gefürstet, hatte den Gebrauch der Pontificalien, stand wie der Bischof, außer und über dem Capitel, führte den Titel: Erzkanzler von Oestreich und die Gerichtsbarkeit über alle seine Unterthanen, und durfte ritterliche Wehr und Harnisch tragen. Er bezog die Wohnung des bisherigen Pfarrers und mußte zur Seelsorge und zum Kirchendienste auch die 12 Chorgeistlichen beibehalten, welche dem Pfarrer bis dahin beigegeben waren. Die Chorherren, deren Dignitäten aus dem Custos, Dechant und Cantor bestanden, führten nur ein kurzes Messer; ihre Kleidung war ein langer rother Talar, worüber sie ein Rochet und einen rothen Mantel „die Chappen" trugen, auf dessen linker Seite ein spannenlanges, zwei Finger breites goldenes Kreuz geheftet war. Zur Wohnung wurde ihnen ein dem Kloster Zwettel abgekaufter Hof zugewiesen. Die Ernennung des Propstes, der Capitularen und Kapläne stand dem Herzoge, die Bestätigung und Einsetzung des Propstes dem Papste, dagegen die Bestätigung und Einsetzung der Chorherren und Kapläne dem Propste zu. Rudolph beschenkte die St. Stephanskirche mit vielen Reliquien, die er auf seinen Reisen gesammelt hatte, führte die Carmeliter (1360) zu Wien in das ehemalige Augustinerkloster und Spital des Fischerdörfels ein, und umgab die seit 1334 in Wien übliche Frohnleichnamsprocession mit erhöhtem Glanze. Nach Rudolphs Tode (27. Juli 1365) führten seine Brüder Albrecht III. und Leopold III. den Chor- und Thurmbau an der St. Stephanskirche fort; jener wurde aber erst unter Matthias Corvinus, dieser auf der Südseite erst 1433 vollendet und auf der Nordseite 1511 ganz aufgegeben. Das großartige Capitel zu St. Stephan erlitt bald manche Schmälerung. Urban V. hatte die Capitularen schon am 30. December 1567 verhalten ihre, der Cardinalskleidung ähnlichen Gewänder mit dem üblichen Chorherrenkleide zu vertauschen, dem Propste wurde der Fürstentitel und die östreichische Erzkanzlerwürde entzogen, und ein Theil seiner Güter zur herzoglichen Kammer genommen, das Capitel aber ward so verkürzt, daß es fast nur von den Pfarreinkünften zu St. Stephan, wo es von 1367—1390 die Seelsorge durch 8 Capitularen ausüben ließ, und seit 1368 von der Nutzung des Zolles in Mauthhausen leben mußte. Der erste Propst von St. Stephan, Johann Mayerhofer, wurde 1376 Bischof von Gurk, der zweite, Berthold von Vehing, 1381 Bischof von Freising (s. d. A.), der dritte, Georg von Liechtenstein, 1390 Bischof von Trient, 1420 Cardinal. Die Universität kam 1384 zu vier Facultäten und betrachtet Herzog Albrecht III. als ihren zweiten Stifter. Dieser milde und fromme Fürst hatte vor und nach den erst 1379 beendigten Ländertheilungsstreitigkeiten, welche sein Bruder Leopold III. angefangen und genährt hatte, in dem Herzogthume Oestreich und insbesondere in seiner Residenz väterlich für Handel und Industrie gesorgt, dem Lande fortan den Frieden erhalten, 1385 das Kloster und die Kirche zu St. Nicolaus in der Singer-

straße zu Wien den Cisterciensern zur Errichtung einer theologischen Schule eingeräumt, 1386 die Carmeliter aus dem Fischerdörfel in die älteste Hofburg und damalige Münzstätte in der innern Stadt versetzt und schon 1384 die Stiftung des Büßerinnenhauses und der Kirche des hl. Hieronymus in der Singerstraße genehmigt. Sein Lieblingssitz war Laxenburg, das er 1390 erbaute. Unter seiner Regierung (1392) kam auch der heutige kleine Passauerhof an den Bischof von Passau, welcher in Wien schon 1329 ein eigenes Consistorium für seinen Diöcesantheil in Oestreich mit einem Official und Generalvicar an der Spitze gebildet hatte. Herzog Albrecht ließ nun die alte Kirche Maria am Gestade größer und schöner bauen; sie wurde aber erst um 1412 vollendet. Leider wurde auch Albrechts III. Regierung 1370 durch eine ansteckende Seuche in Wien und 1381 durch die Pest getrübt, welche besonders in Wien sehr heftig auftrat. Sein jugendlicher Sohn und Nachfolger Albrecht IV. ward genöthigt die Regierung mit seinen Vettern Wilhelm und Leopold, den Söhnen Leopolds III., des Biedern, zu theilen, welcher bei Sempach gefallen war. Unter ihm entstand die St. Ivocapelle in der Juristenschule; 1398 unternahm er eine Pilgerfahrt nach Jerusalem, von welcher er viele Seltenheiten zurückbrachte und so von den Wienern als das „Weltwunder" begrüßt wurde. Als er 1404 auf einem Zuge gegen mährische Räuber (s. d. A. Sigismund) vergiftet worden war, kam sein achtjähriger Sohn, Albrecht V., nacheinander unter die Vormundschaft seiner Vettern: Wilhelm († 1306), Leopold und Ernst, nachdem die letztern Beiden von 1407 bis 1409 in blutigster Weise um die alleinige Vormundschaft gestritten hatten und durch den von Friedrich „mit der leeren Tasche" in Wien gefangen gehaltenen Trienterbischof, Georg, ein Vergleich zu Stande gekommen war, indeß die Stadt selber wegen der Gefangenhaltung dieses Bischofs unter dem Interdicte stand. Schon früher hatte Herzog Leopold seinen Günstling und Kanzler, den Bischof Berthold von Freising (s. d. A.), entlassen müssen, weil er durch seine Gewaltthaten allgemein verhaßt war. Dieser blieb aber dennoch in Wien und starb daselbst 1410, im Banne des Passauerbischofs; er liegt in der sog. Freisinger Capelle zu Klosterneuburg begraben. Eine abermalige Pestseuche in Wien (1410), der Tod Leopolds (1411) und der schiedsrichterliche Ausspruch Kaiser Sigismunds befreite den vierzehnjährigen Albrecht V., zum Jubel des Volkes, von der Vormundschaft. In dem 1379 ausgebrochenen großen päpstlichen Schisma (s. d. Art. Gregor XI., Robert von Genf, Urban VI., Bonifacius IX., Luna, Peter de, Innocenz VII., Gregor XII., Pisa, Synode von, Alexander V., Johann XXIII., Sigismund, Constanzer Concil, Martin V.) hatten die Herzoge von Oestreich mit der Wiener Universität zu Bonifacius IX., Innocenz VII., Gregor XII., später zu der Synode von Pisa und zu Alexander V., endlich zeitweilig zu Johann XXIII. gehalten. Im J. 1416 beschickte Herzog Albrecht V. mit der Universität das Concil von Constanz. Seine Abgeordneten waren: M. Nicolaus von Dinkelsbühl, Professor der hl. Schrift (s. d. A. Melk) und M. Heinrich Fleckel, zugenannt von Kitzbühel (später Domdecan von Passau, s. d. A.), Doctor des canonischen Rechtes; Abgeordnete der Universität waren M. Peter von Pulkau, Doctor der hl. Schrift, und Kaspar Meiselstein, Doctor des canonischen Rechtes. Nicolaus von Dinkelsbühl war Mitwähler der teutschen Nation bei der Wahl Martins V. Vorzügliches Ansehen genoß auf diesem Concile Bischof Georg I. von Passau (s. d. A.). Im Winter von 1409 auf 1410 suchte Hieronymus von Prag (s. d. A.) die hussitischen Irrlehren auch in Wien zu verbreiten, er wurde deßhalb vor den bischöflichen Official gefordert, und als er sich diesem, gegen sein eidliches Versprechen, durch die Flucht entzog, feierlich excommunicirt. Im J. 1412 hatte Johannes Paze, auch zu Wien, im Auftrage des Papstes, einen Kreuzzug gegen König Ladislaus von Neapel gepredigt, und Bischof Georg von Passau hatte die Wiener Universität aufgefordert, die

Kreuz- und Ablaßpredigt des päpstlichen Abgesandten bei den Herzogen zu empfehlen. Da sie aber darauf nicht einging, und das Verfahren des bischöflichen Officials gegen einen hussitischen Bürger Wiens nicht billigte, wurde sie später von Johannes Paze vor dem Concil zu Constanz der Ketzerei beschuldigt und zu einer nachdrücklichen Schutzschrift veranlaßt. Mittlerweile ward um 1414 bei St. Dorothea zu Wien, durch den Kanzler des Herzogs Albrecht V., Andreas Plank, ein regulirtes Chorherrenstift errichtet; die Capelle wurde in eine schöne Kirche verwandelt, aber erst von Kaiser Friedrich IV. vollendet. Es ist seit 1786 aufgelöst. Die „kirchliche Topographie Oestreichs" enthält im 13. Bande S. 1—240 die Geschichte dieses Stiftes. Im J. 1416 wurde der Aufbau der zum dritten Male abgebrannten St. Michaelskirche beendet. Im J. 1418 erwirkte sich Herzog Albrecht V. von Papst Martin V. die Ermächtigung zu einer Reformation der östreichischen Benedictinerklöster, welche vornämlich durch Abt Nicolaus Seyringer von Melk (s. d. A.) durchgeführt werden sollte. Bei diesem Anlasse wurden die Schotten und Irländer aus dem Benedictinerstifte U. L. Fr. in Wien entfernt, weil sie sich gegen die Reformation sträubten, und durch teutsche Mönche ersetzt. Nachdem 7 Klöster in Oestreich reformirt waren, that der bischöfliche Official, Leonhard Laiminger, später selbst Bischof von Passau (s. d. A.), der Reformation, im Namen seines Bischofs, Einhalt. Kein Wunder, daß der eifrige Herzog bei der streitigen Bischofswahl in Passau nicht auf Leonhards Seite stand, und denselben erst nach mehreren vergeblichen Einigungsversuchen anerkannte. Eben so ernstlich trat Albrecht der Verbreitung der hussitischen Irrlehre in Oestreich entgegen; er befahl die Auslieferung aller im Lande herumstreifenden Hussiten an die Obrigkeit, errichtete 1421 eine eigene Landwehr zur Abtreibung der hussitischen Einfälle in Oestreich, welche von 1423 bis 1432 fast jährlich sich wiederholten und das Land nordwärts der Donau, insbesondere die Kirchen und Klöster, in den traurigsten Zustand versetzten. Inzwischen hatte der Herzog im J. 1421 wegen erwiesener Entheiligung der hl. Hostien die Juden aus Oestreich verbannt und am 12. März des nämlichen Jahres zu Wien 100 Juden beiderlei Geschlechtes dem Feuertode, und ihre Synagoge der Zerstörung durch das gegen die Juden von jeher, aber mit Grund erbitterte Volk preisgegeben. Das im J. 1431 eröffnete Baselerconcil (s. d. A.) wurde bald sowohl von dem Bischofe von Passau, als von Herzog Albrecht V. und von der Wiener Universität beschickt. Die Abgeordneten des Herzogs waren Bischof Nicodemus von Freising und der theologische Universitätsprofessor Johann Himmel; die Universität vertrat Thomas Ebendorfer von Haselbach bis zu seiner Abberufung im J. 1434. Der Herzog und die Universität stellten sich bei den gleich im Anfange des Concils ausgebrochenen Irrungen zwischen diesem und Papst Eugen IV. (s. d. A.) mehr auf die Seite des Papstes; die Universität war aber anfangs gegen die Reichung des Kelches und neigte sich später entschiedener dem Concile zu, während der Herzog, schon seit 1422 Schwiegersohn des Kaisers Sigismund (s. d. A.) und dessen präsumtiver Thronfolger in Ungarn und Böhmen, 1436 zu Iglau die durch verschiedene Zusätze von den Ständen genauer erklärten und bestimmten Compactaten (s. d. A. Baseler-Concil und Husiten) beschwor und bei den abermaligen Irrungen zwischen Eugen IV. und dem Concile, als er seinem Schwiegervater († 6. Dec. 1437) auch in dem teutschen Reiche gefolgt war, zu dem Papste oder vielmehr zu der Neutralität zwischen dem Papste und der Synode hielt. Hatte Bischof Leonhard von Passau dießfalls im J. 1439 bei den Reichstagen zu Nürnberg und Mainz, als Principalcommissär des Königs Albrecht (II.) fungirt, so hatte er sich diesem bereits 1429 darin willfährig gezeigt, daß er die Benedictiner- und Chorherren-Reformation in Oestreich wieder aufnahm, und bis 1434 fortführte. Auch das Haus der Büßerinnen zu St. Hieronymus in Wien wurde 1434 reformirt. Im J. 1436 visitirte Bischof Philibert

von Coutances mit Johann Polemar, Domherr von Barcellona und Uditore des päpstliches Palastes, und einigen andern Abgeordneten, darunter Propst Nicolaus von St. Dorothea und das Universitätsmitglied Narcissus Herz, im Auftrage des Concils, das Capitel von St. Stephan und die Universität zu Wien. Zum Unheile für Oestreich starb Kaiser Albrecht am 27. October 1439 auf der Rückkehr von einem unglücklichen Feldzuge gegen die Türken in Ungarn. Sein damals noch ungeborner Sohn Ladislaus (Posthumus) erhielt seinen Vetter, Herzog Friedrich V. von Steiermark, der bereits zum Kaiser von Teutschland (s. d. A. Friedrich III.) erwählt war, zum Vormunde, bei dessen bekannter Thatlosigkeit Oestreich, nordwärts der Donau, 1441 durch einen Einfall der Taboriten, 1443 durch unbesoldet entlassene Soldaten und bald darauf durch Raubritter aus Böhmen, Mähren und Ungarn, Oestreich, südwärts der Donau, aber von der Leitha bis an das Gebirge 1446 durch die Ungarn unter Hunyad (s. d. A.) bis vor die Thore Wiens verwüstet wurde. Als Kaiser hielt Friedrich IV. streng an der Neutralität der Reichsfürsten in Betreff des Concils, dessen Gegenpapst Felix V. (s. d. A. Amadeus VIII.) er jedoch nicht anerkannte, während die Wiener Universität diesem zufiel, und selbst gegen Nicolaus V. sich sträubte. Im J. 1442 hatte Friedrich den Aeneas Sylvius, den nachmaligen Papst Pius II. (s. d. A.) an sich gezogen, durch dessen Betreibung 1446 die Frankfurter Concordate und 1448 das Wiener Concordat (s. d. A. Concordate) zu Stande kamen. Im J. 1450 bestellte der päpstliche Legat, Nicolaus von Cusa (s. d. A.), den Schottenabt Martin zu Wien, den Abt Lorenz zu Klein-Mariazell und den Prior Johann Schiltpacher zu Melk als Visitatoren der Benedictinerklöster in der Salzburger Kirchenprovinz. Im J. 1451 kam es durch den nämlichen Cardinal, behufs der Sittenverbesserung in dem Weltclerus, zu einer Provincialsynode in Salzburg und in demselben Jahre erschien der Franciscanermönch Johannes von Capistran (s. d. A.) in Oestreich; er predigte, nach einem fünftägigen Aufenthalte in Neustadt, vom 6. Juni bis 4. Juli zu Wien und noch erinnert seine, 1738 restaurirte, Kanzel an der nördlichen Chorseite der St. Stephanskirche an seine segenvolle Wirksamkeit. Man drängte sich in Bälde zu dem Orden der mindern Brüder nach der strengern Observanz des hl. Bernhardin von Siena (s. d. A.). Noch vor seiner Abreise von Wien wurde dem hl. Missionär das Clarisserinnenkloster zu St. Theobald eingeräumt, in welchem er bei seiner zweiten Anwesenheit zu Wien 1453 bereits 200 Mitbrüder fand; doch schon nach 80 Jahren erlag das von Ferdinand I. erweiterte Ordenshaus den strategischen Vorbereitungen auf die erste türkische Belagerung (Kirchliche Topographie Oestreichs, 13. Bd. S. 203—329); die Brüder flüchteten nach St. Ruprecht, vier Jahre später nach St. Nicola in der Singerstraße, und erwarben 1581 das aufgelöste Kloster der Büßerinnen zu St. Hieronymus, welches sie jetzt noch inne haben. Zur nämlichen Zeit erhielt Johannes für seinen Orden das verödete Nonnenkloster zu St. Jacob in der untern Stadt Klosterneuburg, das, obwohl 1477 durch die Ungarn unter Matthias Corvinus und 1529 und 1683 durch die Türken hart mitgenommen, sein Dasein bis zum J. 1784 fristete. Im J. 1452 wurde König Friedrich in Rom zum Kaiser gekrönt, aber auch von den aufrührerischen Ständen Oestreichs, unter Ulrichs von Cilly und Ulrichs von Eyzing Führung, genöthigt, den Erbprinzen von Oestreich, Böhmen und Ungarn, Ladislaus, seiner Vormundschaft zu entlassen (s. d. A. Nicolaus V.). Die Vergiftung des jugendlichen Königs durch die Calixtiner im J. 1457 führte die Königskrone von Böhmen dem Georg von Podiebrad, jene von Ungarn dem Matthias Corvinus zu; um Oestreich aber stritten der Kaiser und sein Bruder Erzherzog Albert VI. bis zum Tode des Letztern (am 2. December 1463). Dieser Bruderzwist brachte namenloses Elend über Wien und das Land unter der Enns. Podiebrad, um seinen von Albrecht gefangengehaltenen Freund, Eyzing, zu befreien, fiel in das Land

nordwärts der Donau; Conrad Fronauer brandschatzte an der Spitze wohlorganisirter Räuberbanden in kühnem Uebermuthe das Land von der Enns bis Mödling und trat dann auf Albrechts Seite; der gewissenlose Bürgermeister Holzer zog die Wiener jetzt vom Kaiser ab, dann zettelte er wieder eine Verschwörung gegen Erzherzog Albrecht an; Hungersnoth und alles Ungemach traf die zwischen den beiden Herren hin und wieder schwankenden Bürger; als aber der Zwist beendigt war, verheerten aus unbezahlt gebliebenen Söldnertruppen sich bildende Räuberbanden das Land unter der Enns, vornämlich die Gegend zwischen Wien und Neustadt, plünderten Kirchen und Klöster, z. B. Heiligenkreuz, Klein-Mariazell. Auch wegen Ungarn war es zwischen dem Kaiser und Matthias Corvinus zum Kriege gekommen, da jener in Neustadt zum Gegenkönige gekrönt ward. Wohl machte der Friede von 1463 diesem Kriege ein Ende; aber nachdem der Kaiser nach Podiebrads Tode, dem von diesem bezeichneten Könige Ladislaus von Polen die böhmische Krone 1474 zuerkannt hatte, bemächtigte sich Matthias, als Kronprätendent von Böhmen, des Landes unter der Enns und der Stadt Wien. Zwar kam es durch die Vermittelung Papst Sixtus IV. 1477 zu dem Frieden von Korneuburg; aber schon 1479 sah sich der Kaiser in einen neuen Krieg mit Matthias verwickelt, weil er den flüchtigen Erzbischof Johann von Gran 1477 mit seinen Schätzen bei sich aufgenommen, zum Propste von St. Stephan in Wien gemacht und den wankelmüthigen Erzbischof Bernhard von Salzburg (s. d. A.) beredet hatte, zu Gunsten Johanns von Gran seinem Erzbisthume zu entsagen. Als nun Erzbischof Bernhard, auf Zureden des Bischofs Christoph von Seckau und seiner Domherren, seine Abdankung zurücknahm, griff der Kaiser zu den Waffen, der Erzbischof aber suchte Hilfe bei König Matthias von Ungarn. Der dießfällige, Unteröstreich neuerdings verheerende Krieg, wurde auch durch die zweite Abdankung Bernhards im J. 1482 nicht beendigt. Matthias gewann, von der 1481 zu Wien neuerdings ausgebrochenen Pest unterstützt, trotz der verzweifelten Gegenwehr der Bewohner, im J. 1482 Hainburg, 1484 Bruck an der Leitha, Korneuburg, Klosterneuburg, das Schloß auf dem Kahlenberge, 1485 das von Hungersnoth geplagte Wien, 1486 Neustadt und alle festen Plätze nordwärts der Donau mit Ausnahme von Krems; erst der im April 1490 zu Wien erfolgte Tod des Königs machte der Fehde ein Ende, und die Ungarn zogen von Maximilian, dem Sohne Kaiser Friedrichs gedrängt, allmählig aus Oestreich ab. Kaiser Friedrichs Einmischung in die Besetzung des bischöflichen Stuhles zu Passau unter Ulrich III., Georg II. und Friedrich I. ist bereits in dem Artikel Passau des Nähern angedeutet. Der Kaiser starb im August 1493 (er hat ein herrliches Grabmal in der St. Stephanskirche) und hinterließ seinem Sohne Oestreich in politischer und kirchlicher Beziehung auf einem bedeutsamen Wendepunct. Er hatte, trotz seiner Kämpfe und Geldverlegenheiten, schon im J. 1444 in seinem geliebten Neustadt (s. d. A.) an seiner Burgcapelle ein weltliches Chorherrenstift gegründet, dieses 1459 auf die Liebfrauenpfarrkirche übertragen, die Burgcapelle gleichzeitig mit regulirten Chorherren des hl. Augustin besetzt und diese selbst wieder vor 1478 an die 1529 von den Türken zerstörte Pfarrkirche St. Ulrich vor Neustadt verlegt. Eben daselbst verwandelte er 1444 das Dominicanerkloster in das heute noch bestehende Cistercienserstift Neukloster (Kirchliche Topographie Oestreichs, 13. Bd. S. 1—173), indem er die Dominicaner in das Nonnenkloster zu St. Peter an der Sperre, die wenigen Nonnen des letztern in das Kloster zur Himmelspforte in Wien versetzte. Dem 1471 von ihm ausgestatteten, aber nach 74 Jahren wieder erloschenen St. Georgs-Ritterorden (s. d. A. Neustadt) widmete er 1481 St. Nicola in Wien, als Residenz des Großmeisters, und die Einkünfte des Spitales zu St. Merten. Im J. 1476 stiftete er in Neustadt das Kloster der Pauliner (s. d. A. Einsiedler des hl. Paulus), welche 1773 in das aufgehobene Jesuitencollegium versetzt, und 1783 ebenfalls

säcularisirt wurden. Nach Enzersdorf am Gebirge hatte Graf Ulrich von Cilly schon 1454 Franciscaner berufen, ihr heute noch bestehendes Kloster kam aber erst 1472 zu Stande. Die wichtigste That Kaiser Friedrichs IV. (III.) auf kirchlichem Gebiete bleibt aber die Errichtung der Bisthümer von Wiener Neustadt (s. d. A. Neustadt, Wiener) und von Wien. Er hatte dießfalls bei seinem zweiten Aufenthalte in Rom (vom November 1467 bis Jänner 1468) zwei Bullen Pauls II. dd. 18. Jänner 1468 erwirkt, deren eine die Stadt Wien und ihr Gebiet sammt allen darauf befindlichen Kirchen, Klöstern, Capellen und andern kirchlichen und religiösen Orten von aller Gerichtsbarkeit, Unterwürfigkeit und Macht des Bischofs und Domcapitels von Passau, so wie ihrer Vicare und Officiale gänzlich und für immer befreite und die Collegiatkirche bei St. Stephan zu einer bischöflichen Kirche, das Collegium der Chorherren zu einem Domcapitel erhob, welches jedoch mit dem neuen Dompropst seine ursprüngliche Exemtion von der bischöflichen Gerichtsbarkeit beibehielt und fortan behauptete. Zur Ausstattung des Bisthums wurden sämmtliche Güter und Einkünfte der Propstei, welche damals gerade erledigt war, dergestalt bestimmt, daß aus denselben dem Propste eine zu seinem anständigen Lebensunterhalte erforderliche Portion so lange verabreicht werden sollte, bis für ihn eine neue, vom Kaiser zugesagte Ausstattung ausgemittelt wäre. Der Sprengel des Wiener Bisthums begriff Anfangs außer der Stadt und ihrem Gebiete nur noch diejenigen Orte, welche bisher der Propst von St. Stephan besessen hatte und nun der Bischof besaß, worunter namentlich St. Veit an der Wien gehörte. Im J. 1475 trennte Papst Sixtus IV. auch die Pfarreien Perchtoldsdorf und Mödling vom Passauer Bisthume, verleibte die erste der Propstei, die andere der Dechantei bei St. Stephan ein, und unterwarf beide dem Wiener Bischofe als Ordinarius (Klein, Gesch. d. Christenth. in Oestreich und Steiermark, III. Bd. 198. 199). Das Bisthum Wien war also von Anfang schon exemt. Der erste hiefür 1471 ernannte Bischof, Leo von Spauer, kam aber nicht in Besitz, weil Ulrich III. von Passau (s. d. A.) bis zu seinem Tode sich widersetzte. Erst im J. 1480 veranstaltete der Kaiser die Promulgation der päpstlichen Bullen durch den päpstlichen Gesandten Alexander, Bischof von Forli, worauf sich das Passauer Officialat nach Heiligenstadt zurückzog. — Wir eröffnen den Rückblick in den kirchlichen, religiösen und sittlichen Zustand des nachmaligen Diöcesangebietes von Wien von dem Regierungsantritte Rudolphs IV. bis zum Tode Kaiser Friedrichs IV. mit der Aufzählung der hieher bezüglichen Schriftsteller geistlichen Standes. Diese gehören, außer dem Chronisten Nicolaus Fischel von Heiligenkreuz (um 1310) und dem Theologen Thomas von Straßburg († 1357 im Augustinerkloster zu Wien) am Eingange, und außer den Aebten des Stiftes U. L. Fr. zu den Schotten: Martin (Historiker, † nach 1460), Benedict Chelidonius (Dichter, † 1517), mit dem Verfasser der historischen „Klosterneuburgertafeln," Ladislaus Suntheim, Domherr bei St. Stephan, am Schlusse dieser Periode, fast ausschließlich zu der eben entstandenen Wiener Universität, welche aus den östreichischen Ländern, aus Bayern, Schwaben, Franken und Ungarn zeitweilig 7000 Studirende zählte, und, außer der Domschule von St. Stephan, um 1391 noch eine Schule zu St. Maria am Gestade, eine Klosterschule der Minoriten, ein adeliges Convict und (um 1500) eine Musikschule der Benedictiner zu den Schotten neben sich hatte. Die hier zu nennenden Schriftsteller, Mitglieder der artistischen und theologischen Facultät, über deren literarische Leistungen Trittenheim, Gundeling, Fabricius, Deluca u. a., insbesondere aber die „Scriptores antiquissimae et celeberrimae Universitatis Viennensis" (Wien, 1740 bis 1742, 5 Bdchn. 8.) nähere Auskunft geben, sind: Albrecht von Rickmersdorf, der erste Rector der neuen Universität († 1390 als Bischof von Halberstadt); Heinrich (Langenstein) von Hessen († 1397); Heinrich von Oyta († 1397); Peter von Pillichsdorf († 1415); Michael Suchenschatz (1409—1414); Lambert

von Geldern († 1419, durch 40 Jahre Lehrer an der Universität); Franz von Retz, Dominicaner und Abgeordneter der Universität bei der Synode zu Pisa († nach 1421); Johann von Rußbach, Chorherr von Klosterneuburg († 1424); Nicolaus von Dinkelsbühl († 1433); Peter Tzech von Pulkau, Abgeordneter beim Constanzer Concil; Peter Reicher von Pirchenwart (1422—1432); Urban von Melk (1427. 1435); Berthold Ruchavoser von Regensburg, Augustinereremit, in Oxford graduirt (1404—1419); Johann Nider, Dominicaner (s. d. A. Hussiten), von 1423—1428 und 1434—1440 in Wien; Johann von Gmünd (Mathematiker, † 1442); Christian von Königgrätz († 1444); Thomas Ebendorfer von Haselbach († 1464) und Johann Himmel (1431—1448), beide Abgeordnete beim Concilium zu Basel; Nicolaus von Graz (1437 und 1439); Christoph Kulber († 1529). Für die Aufnahme der christlichen Kunst zu Wien in dieser Zeit zeugen: der St. Stephansdom mit seinen vielen Grab- und Denkmälern, die Ornamentik der Kirche St. Maria am Gestade; für ihren schnellen Verfall der unterbrochene Ausbau des zweiten Thurmes zu St. Stephan; für das Erwachen des neuen antikirchlichen Geistes der von der theologischen Facultät instruirte und bis nach Rom geleitete Inquisitionsproceß gegen die Irrthümer des passauischen Officials, Dr. Johann Kaltenmarkter, die Ablaß und Bilder bestürmenden Predigten des sittenlosen, nach mehreren Rückfällen schon 1518 abgesetzten Meisters und Comthurs der Spitäler und Gotteshäuser zum hl. Geist und zum hl. Antonius in Wien, Dr. Philipp Turrianus, wie der Franciscanerprediger Jacob zu St. Peter und Theobald zu St. Laurenz in Wien und die von Kaiser Maximilian bestiftete „Donaugesellschaft" der ältern Humanisten; für die Rückkehr der alten Geißel Oestreichs die abermalige Vertreibung der Juden aus Wien, Korneuburg und Klosterneuburg durch Matthias Corvinus, und der 1497 mit den Ständen Steiermarks geschlossene Vertrag, vermöge dessen diese dem Kaiser Maximilian für die ewige Vertreibung der Juden aus ihrem Lande, zum Ersatze des von Kaiser Friedrich IV. erhöhten Judenzinses, 38,000 Gulden bezahlten. In kirchlich-administrativer Hinsicht war, nach einer im Archive des Stiftes Schotten befindlichen, im J. 1476 gemachten Abschrift der Kirchen in der Passauer Diöcese, Oestreich unter der Enns in fünf Decanate eingetheilt, welche von Wien, Mautern, Zwettel, Wuldersdorf (Wullersdorf) und Stockerau ihren Namen hatten. Von diesen entfallen gegenwärtig auf die Erzdiöcese Wien: das ganze Decanat von Wien, das ganze Decanat Stockerau und beiläufig 37 Pfarreien des Decanates Wullersdorf. Die einzelnen Pfarreien dieser Decanate, von denen viele in diesem Artikel namentlich aufgeführt wurden, finden sich bei Klein (Gesch. des Christenthums in Oestreich und Steiermark. III. Bd. S. 276—278 und S. 282—287). Wir begnügen uns hier zu erwähnen, daß in dem damaligen Decanate von Wien 1401 eine Capelle zu Altenmarkt, 1407 eine Capelle zu Weidling, 1411 eine Capelle zu Nußdorf, 1412 eine Capelle zu Mäuerling bei Alland und die Filiale Tattendorf bei Traiskirchen, 1421 eine Capelle zu Lainz, und ein Pfarrer zu Laxenburg, 1426 eine Capelle zu Grinzing, 1428 die von Beatrix, der Wittwe Albrechts III. gestiftete Spitalcapelle zu Perchtoldsdorf, 1431 die St. Nicolauscapelle in Korneuburg, 1432 eine Capelle zu Liesing, 1440 die Pfarrei zu Simmering, 1444 eine Wallfahrtscapelle bei dem hl. Brunnen zu St. Corona, 1445 eine Capelle zu Hadmannsdorf, 1450 ein Pfarrer von Gaden, vor 1454 eine Capelle sammt Beneficium zu Enzersdorf am Gebirge, 1462 bereits die zweite Kirche zu Kritzendorf, 1469 die Pfarrei zu Stammersdorf, 1473 das Spital zu Brunn am Gebirge, 1480 Kirche und Pfarrei zu Döbling, 1483 der sogenannte, 1700 zum Theil und 1792 gänzlich abgebrochene „Heilthumsstuhl" bei St. Stephan, und 1490 die erste Wallfahrtscapelle zu Mariabrunn urkundlich vorkommen, daß 1445 aus einem bereits länger vorhandenen Kloster im untern Werd, der heutigen Leopoldstadt, die dortigen Chorfrauen das verödete Dominicaner-

kloster zu St. Laurenz in der Stadt bezogen, auch hätten nach Klein (Gesch. des Christenth. in Oestreich und Steiermark. III. Bd. 358) erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts für unter Leopold dem Glorreichen bestiftete und 1434 vergeblich reformirte Cistercienserinnen zu St. Magdalena vor dem Schottenthore Chorfrauen das Haus besetzt. Den oben bezeichneten Diöcesanschematismus von Passau ergänzt, wie von selber, das „Visitationsprotocoll der mit Untersuchung aller Pfründen in Oestreich beauftragten landesfürstlichen Commission vom J. 1544," von welchem sich in der „kirchlichen Topographie des Erzherzogthums Oestreich" reichliche Auszüge finden, und nimmt man noch die Seelsorgsstationen, welche 1577 bei der Priesterversammlung in Pillichsdorf (kirchliche Topographie des Erzherzogthums Oestreich, 11. Bd. S. 261 und 262) genannt werden, ferner jene, welche bei der Rekatholisirung des Landes im 17. Jahrhundert wiederhergestellt oder neuerrichtet wurden, (Vgl. Klein, IV. Bd. S. 272. 273. 397. — V. Bd. S. 118—128), beachtet man weiters die 1729 erfolgte Erweiterung der Wiener Diöcese aus Anlaß der Errichtung des Erzbisthums (Klein, VI. Bd. S. 121—122), die neue, bei Klein (VI. Bd. S. 176—180) aufgeführte Decanats- und Pfarreintheilung Unteröstreichs, endlich die vielen neuentstandenen Pfarreien und „Localkaplaneien" aus der Josephinischen Periode (Klein, VI. Bd. S. 51—57), so wie die schlüßliche, zwischen 1783—1786 vollzogene Arrondirung der Erzdiöcese Wien aus der Diöcese Neustadt und den Parcellen von Passau, Salzburg und Raab, auf welche wir später noch näher eingehen müssen; so ergibt sich der gegenwärtige Status der Erzdiöcese ziemlich vollständig, und ohne daß wir nöthig haben, die Errichtung der jüngern und jüngsten Seelsorgestationen auch fernerhin bis ins Einzelne weiter zu verfolgen. In religiöser Beziehung fällt in diesen Zeitraum die am 6. Jänner 1485 erfolgte Heiligsprechung des Markgrafen Leopold IV., des Frommen, die seit 1485 in der Kirchweihoctave jährlich wiederkehrende Schaulegung hl. Reliquien auf dem Heilthumsstuhle bei St. Stephan, die Aufnahme der feierlichen Begleitung des Sanctissimums zu den Kranken (1445), die Einführung des Festes der unbefleckten Empfängniß (schon um 1389 eine „Statio" der Universität in der Kirche Maria am Gestade), die Errichtung der Frohnleichnamsbruderschaft in Wien. Ueber den sittlichen Zustand des Säcularclerus Oestreichs im 15. Jahrhundert geben uns die 55 Capitel der Passauer Diöcesansynode von 1470 den besten Aufschluß. Sie finden sich bei Harzheim (Conc. Germ. Tom. V. 476 bis 490) und nach ihren Ueberschriften bei Klein (Gesch. des Christenth. in Oestreich und Steiermark, III. Bd. 202—220) erscheinen Habsucht, Unzucht, Eitelkeit in der Kleidung, Spielsucht, Vernachlässigung der Berufspflichten, unziemliche Beschäftigungen, Völlerei, Ungehorsam gegen die Obern, gerade nicht als etwas Seltenes bei dem Clerus jener Zeit. Rohheit, Gewaltthätigkeit, bewaffnete Selbsthilfe, Raub- und Raufsucht, Gotteslästerung, Völlerei, Luxus, übertriebene Kleiderpracht, Betrug in Handel und Wandel, eine förmliche Sucht nach Spiel und Wette charakterisirten theils den Adel, theils die Bürgerschaft, und um 1495 trifft man die Lustseuche, besonders in Wien. Aeneas Sylvius, der nachmalige Papst Pius II. (s. d. A.), entwirft (Opp. edit. Basil. 1571. fol. p. 718. und Epist. edit. Norimb. 1586. 4.) mit dem Hofgelehrten des Königs Matthias Corvinus, Anton de Bonfinis (Rerum Ungar. Decad. IV. l. 5. 593 seq.) ein Bild der damaligen Wiener Zustände, welches selbst durch etwaige, „italienische Uebertreibungen" den wahren, keineswegs tröstlichen Hintergrund erkennen läßt, und jedenfalls durch seine sprechende Aehnlichkeit mit der Gegenwart eine wehmuthsvolle Ueberraschung bereitet. Die Ursachen des tiefen Verfalles der Sittlichkeit in jener Periode sind leicht erkennbar. Sie lagen zunächst und im Allgemeinen in der Disharmonie zwischen der intellectuellen und der sittlichen Entwickelung des Menschen zu einer Zeit ganz neuer Entdeckungen am gestirnten Himmel

und auf der kleinen, aber im Forschen und Erwerben, wie im Selbsterheben und Genießen gleich rührigen Erde, an deren wechselndem Gesichtskreise die Morgenröthe des neuheidnischen Humanismus heranstieg, während der endlose Ocean unbekannte Welttheile mit neuen Wundern und reichen Schätzen herauszugebären schien, um die gefährliche Pandorabüchse des Dünkels und der Ungebundenheit, des Wohlstandes und des Wohllebens über das geistliche und weltliche Europa auszuschütten. Sie lagen ferner in dem Zwiespalte und in dem bösen Beispiele vor den Altären und auf den Fürstensitzen, da besonders das öffentliche Aergerniß unerbaulichen Wandels den Ruf nach einer sittlichen Erneuerung in Haupt und Gliedern paralysirte und die Reformationsdecrete der letzten Concilien einfach der Registratur zuwies und dem Archive. Ein Blick in das Privatleben und auf das häusliche Weh Kaiser Sigismunds (s. d. A.), oder auf die Lasterhaftigkeit seines Schwagers und seines Neffen, der letzten Sprößlinge aus dem Hause der mächtigen Grafen von Cilly, bietet erschreckende Aufschlüsse, und der ebenso helle, als grelle Ton vieler damals so gewichtiger Terminen im canonischen Rechte, z. B. Commendaturabt (s. d. A. Abt), Cumulation der Beneficien (s. d. A.), Exspectative (s. d. A. Anwartschaften auf Pfründen), Capitulation der Bischöfe (s. d. A.), Appellation (s. d. A. Rechtsmittel), die zahlreichen Species der Abgaben der Geistlichen (s. d. A.) und das Spolienrecht (s. d. A.), im Gegensatze zu den Concordaten (s. d. A.) der teutschen Nation, verkündigt sich lediglich als Wiederhall von kirchengeschichtlichen Thatsachen der traurigsten Art, und gibt den wenig erfreulichen Schlüssel zur Erklärung des Mangels an guter Ordnung in jener Zeit. Und war schon der sächsische Prinz und nachmalige Bischof von Passau, Albrecht II., Pfarrer in Wien ohne die höhern Weihen, so versäumte sein neunter Nachfolger im Bisthume, der als ein Opfer seines Leichtsinnes zu Linz gefallene Friedrich II., den Empfang derselben gänzlich; Bernhard von Pollheim aber, Domherr von Passau, Pfarrer zu Traunkirchen und Propst bei St. Margareth zu Dömös in der Graner Gespannschaft, von 1499—1504 Bisthumsverweser in Wien, starb als einfacher Cleriker im 49. Lebensjahre. In Oestreich aber förderte die Entsittlichung noch insbesondere der verhängnißvolle Zank der herzoglichen Brüder wegen der Vormundschaft über die jungen Beherrscher von Wien und der gänzliche Mangel an Endewilligkeit, gepaart mit allzeit fertiger Einmischungslust, bei Kaiser Friedrich IV., welchen nicht bloß sein prophetisches: A. E. I. O. U. und die „Zähigkeit des Ueberlebenden“ charakterisirt, sondern auch sein Motto am alten Schlosse zu Laxenburg: Rerum irrecuperabilium summa felicitas est oblivio. Das Kirchenvermögen in Oestreich kam trotz einzelner Schenkungen von Fürsten und Privaten, trotz Abgabenbefreiung und Verleihung weltlicher Gerichtsbarkeit, trotz des privilegirten Gerichtsstandes der Geistlichen, schon jetzt in Abnahme durch die vielen Kriegssteuern, welche von den streitenden Parteien und ihren Helfershelfern oft mit Gewalt erhoben wurden, durch die gewaltsamen Beeinträchtigungen, Erpressungen und Beraubungen, welche sich Weltliche vom Adel und aus den Städten, ja selbst Vögte, Schirmherren der Kirchen und Klöster an diesen erlaubten, so daß Lilienfeld auf lange Zeit ganz verarmte, Melk 1435 den Schutz der Synode von Basel anrief, Papst Sixtus IV. 1477, auf Andringen Ulrichs III. von Passau, die Plünderung des Kirchen- und Klostergutes in Oestreich mit dem Banne belegte, und Leo X. die Wiener Bürger durch Androhung des Bannes zwang, den Nonnen zur Himmelspforte ihre Güter zurückzustellen. Aber auch die Klosterzucht wurde, trotz der Reformversuche, zeitweilig vereitelt, besonders durch die Commendataräbte und in den Nonnenklöstern durch die merkbare Abnahme der Neigung des Frauengeschlechtes für den Ordensstand; dagegen machten einzelne Stifte, z. B. Melk, Lilienfeld um diese Zeit eine rühmliche Ausnahme; im Schottenkloster zu Wien wurde um 1470 im Winter nicht einmal die Wohnung des Prälaten geheizt, und

Pius II. rühmt vorzüglich die Disciplin der Dominicaner daselbst. Den Bettelmönchen legte man lediglich ihre wiederholten Eingriffe in die pfarrliche Seelsorge, z. B. auf der Provincialsynode zu Salzburg 1456 und bei der Diöcesansynode zu Passau 1470 zur Last, wogegen sie auf päpstliche Privilegien sich beriefen, und sich selbst von der Universität zu Wien beschützt sahen, als schon im J. 1441 der Chormeister von St. Stephan in einer Predigt feindlich gegen sie auftrat, und im J. 1484 dieser Vorgang, unter besondern Angriffen auf ihre Privilegien in Betreff der Beichte und des Begräbnisses in ihren Kirchen, sich wiederholte. — — B. Reihenfolge der Bischöfe von Wien. — Sahen wir uns bis jetzt genöthigt, die kirchlichen Zustände auf dem Gebiete der jetzigen Erzdiöcese Wien seit der Einführung des Christenthums umfassender darzustellen, weil sowohl die Bedeutung, als die eigenthümlichen kirchlichen Verhältnisse der ersten teutschen und kaiserlichen Stadt dieß zu erfordern schienen, und weil dem Kirchenlexicon eine dießfällige Digression mangelt, so werden wir uns nunmehr um so eher einschränken können, als wenigstens „die Verbreitung der Reformation und die Wiederherstellung des katholischen Glaubens" in Oestreich (s. d. A.), die Kaiser Maximilian I. und II. (s. d. Art.) und die drei Ferdinande (s. d. Art.), dann die Bischöfe von Wien Johann Faber (s. d. A.) und Melchior Klesel (s. d. A.) eine eigene Bearbeitung im Lexicon gefunden haben, und da uns die Artikel Passau, Salzburg und Neustadt von jetzt an noch mehr zur Seite stehen, was aber auch um so dankenswerther erscheint, als selbst nach der Errichtung des Bisthums und Erzbisthums zu Wien bis auf Joseph II. (s. d. A.) der größere Theil der heutigen Erzdiöcese zu jenen Kirchensprengeln gehörte. Ein „chronologisches Verzeichniß der Bischöfe und Erzbischöfe von Wien," von Johann Ludwig Grorte (Augsburg 1794. 8.), welches sich auf ein ähnliches, im J. 1777 erschienenes Verzeichniß von dem Augustiner Xistus Schier stützt, und in der „Austria" von Salomon und Kaltenbäck (Jahrgang 1851) fortgesetzt erscheint, beginnt, nach einer längern Beschreibung der Feierlichkeiten, unter welchen am 17. September 1480 die Promulgation und Affigirung der hieher bezüglichen päpstlichen Bullen in der St. Stephanskirche stattfand, die Reihe der Bischöfe von Wien mit Leo von Spauer, welcher aber weder das Wiener noch das Brixner Bisthum, für das er schon früher bestimmt war, jemals wirklich antrat, da bei der Promulgation jener Bullen Johann von Gran, als Verweser des neuen Bisthums, in der Procession nach erfolgter Promulgation aufgeführt erscheint *). Auch Leo's († 1482 oder 1485) und des Bisthumsverwesers, Johann von Gran, Nachfolger, der ehemalige Erzbischof von Salzburg, Bernhard von Rohr, hielt sich, nach Erlangung des Bisthums Wien, fast ausschließlich in der vom Erzstifte ihm verbliebenen Stadt Tittmonning auf und starb daselbst am 21. März 1487, während König Matthias Corvinus am 1. Juni 1485 in Wien einzog und nach Bernhards Tode, mit Bewilligung des Papstes Innocenz VIII., dem ihm treu ergebenen Urban Doczi, bereits Bischof von Sirmien, Wardein, Raab und Erlau, auch die Verwaltung des Bisthums Wien übertrug. Als aber dieser nach dem Tode des Matthias die Wahl des Königs Ladislaus von Böhmen auch im Königreiche Ungarn durchsetzte, nahm ihm Kaiser Maximilian 1490 die Verwaltung des Wiener Bisthums ab und übertrug sie einstweilen dem Bischofe von

*) Dagegen setzt Kink in seiner „Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien" (Wien 1854) I. Bd. 1. Abth. S. 170 Anmerkung 203, die feierliche Einführung des ersten Bischofs von Wien, Leo von Spauer, gerade auf den 17. September 1480 an, und erweist urkundlich (I. Bd. 2. Abth. S. 303), daß Leo im J. 1482 dem Willen des Papstes und des Kaisers gemäß, in die Belassung des Dompropstes beim Universitätskanzlerrechte sich gefügt habe.

Seckau, Matthias Schmidt, und schon 1492, mit Einwilligung Alexanders VI., für immer dem Bischofe von Veszprim, Johann Vitez, Dr. des canonischen Rechtes und Vorstand der „Donaugesellschaft." Unter diesem kehrte 1497 das Passauer Officialat von Heiligenstadt bleibend und vertragsmäßig nach Wien zurück. Ihm folgte der oben erwähnte Bernhard von Polheim, und von 1504—1509 der Bischof von Raab, Franz Bakats, als Bisthumsverweser. Erst vier Jahre nach dem Tode des Letztern, im Mai 1513, ernannte Kaiser Maximilian den Bischof von Biben in Istrien, Georg Slatkonia, aus Laibach gebürtig, einen vorzüglichen Tonkünstler und Freund der schönen Wissenschaften, mit Zustimmung des Papstes Leo X. zum Bischofe von Wien. Dieser verlegte die bisherige bischöfliche Residenz aus der Vorstadt Landstraße in die Wohnung des Dompropstes bei St. Stephan, welchem hiefür ein Hof in der Singerstraße zugewiesen wurde. Am 20. November 1515 bestätigte er eine schon um 1512 zu Wien entstandene Priesterbruderschaft, die St. Peter- und Paulszeche genannt, und erhob schon früher, im Widerspruche mit dem bestimmtesten Wortlaute einer dießfälligen Bulle Martins V. vom 27. Mai 1420 und Leo's X. vom 12. Juli 1513, einen bis nach Rom gebrachten Jurisdictionsstreit gegen die Wiener Universität bezüglich der Verlassenschaft geistlicher Universitätsglieder, welcher erst lange nach seinem Tode durch eine Schlußentscheidung Ferdinands I. vom J. 1537 ein definitives Ende fand. Bischof Georg gehörte auch in die Zahl der Regenten, welche Maximilian im Erzherzogthume für den Fall seines Ablebens bis zur Ankunft seines Enkels Carl bestellt hatte, und denen schon im Februar 1519 eine ungesetzliche ständische Regentschaft entgegentrat. Am 22. Juni 1520 erhielt er wegen Altersschwäche den Propst von St. Peter in Löwen, Conrad Renner, zum Coadjutor; aber weder er, noch sein Coadjutor und Generalvicar hatten den Eifer und den Muth, die theologische Facultät in ihrem Vorschreiten gegen die lutherische Irrlehre wirksam zu unterstützen. Der Facultätsdecan Dr. Johann Trapp, setzte am 8. December 1520 wohl die öffentliche Verlesung der dießfälligen, von Eck (s. d. A.) der Universität überschickten Bulle im Bischofshofe zu Wien durch; aber die Drucklegung derselben mußte auf Befehl der eingedrungenen Landesregenten bis zum Tode des obersten Statthalters Leonhard von Zeg († 9. Jänner 1521) unterbleiben, und erst ein Schreiben des Kaisers vermochte den Rector und die drei „weltlichen" Facultäten am 22. Februar 1521 zur Promulgation der Bulle an der Universität selber. Das Unkraut des ältern Humanismus hatte in dieser bereits seine Schwindelfrucht getragen. Bald darauf hatte Bischof Georg noch die Schwäche, den wegen seiner lutherischen Gesinnung bereits aus Salzburg gewiesenen, damals schon verehelichten Priester Paul Spretter (Speratus) am ersten Sonntage nach der Erscheinung des Herrn 1522, auf Andringen des Vicedoms und des Stadtrichters von Wien, in der St. Stephanskirche predigen zu lassen. Die Predigt war gegen das ehelose Leben der Geistlichen gerichtet, weßhalb die theologische Facultät, unter Beiziehung des bischöflichen Generalvicars, den Prediger vorforderte, und als er nicht erschien, mit der Excommunication belegte. Speratus floh später nach Wittenberg und schickte von dort erst 1524 eine Beantwortung der Artikel, wegen denen er excommunicirt worden war, an die Facultät; diese erließ durch ihr Mitglied, den humanistisch gebildeten Minoriten Johannes Rikuzzi, aus Camerino, daher schlechtweg Johann Camers genannt, eine fast zu witzelnde Gegenantwort unter dem Titel: Theologicae Facultatis Studii Viennensis Doctorum in Paulum non apostolum, sed suae farinae hominibus Speratum retaliatio (Wien, 1524). Mittlerweile (am 26. April 1522) war Bischof Georg, der übrigens als ein religiöser, sittlicher und redlicher Mann gerühmt wird, und bald nach ihm auch sein Coadjutor Conrad Renner gestorben. Erst am 7. Februar 1523 übertrug Erzherzog Ferdinand, seit März 1522 Herr der teutsch-östreichischen Länder, die Admini-

stration des Bisthums dem Bischofe von Triest, Peter Bonomo, früher Kanzler des Landesfürsten und verheirathet. Diesem wurde der simultane Besitz des Bisthums zu Wien von Papst Hadrian VI. nicht zugestanden, weßhalb er sich schon nach 10 Monaten in sein Bisthum Triest zurückzog. Ihm folgte der Almosenier und Beichtvater des Erzherzogs Ferdinand, Johann von Revelis, aus Burgund, Domdecan zu Wien, ein wahrer Vater der Armen. In seine achtjährige Regierungszeit fällt die erste Belagerung Wiens durch die Türken (1529), zu deren Bekriegung der östreichische Clerus bereits seit 1523 der Türkensteuer unterworfen war. Beim Herannahen der Belagerung wurden fast alle Kirchen, Klöster und Spitäler in den Vorstädten Wiens aus strategischen Rücksichten niedergerissen und größtentheils nicht wieder aufgebaut; selbst die Kirche und das Kloster der Dominicaner waren durch ihre Lage an der Stadtmauer der Zerstörung preisgegeben, wurden aber 1530 wieder hergestellt. Die Mönche, Nonnen und Kranken wurden zeitweilig in der Stadt untergebracht, von St. Theobald waren aber nur 20 Franciscaner in die Stadt gezogen, und von dem Gründer des sogenannten spanischen Spitales am heutigen Ballhausplatze, Don Diego de Sarrava, liebreich verpflegt, während 100 andere Brüder in den Trümmern ihres Klosters verblieben und von den Türken niedergemetzelt wurden. Ein ähnliches Schicksal soll auch die Kranken im St. Mertenspitale und die Siechen des Spitales zu St. Marx (1394 gegründet, die jetzige Kirche erst 1562 erbaut) betroffen haben. Das Vermögen des Heiligengeistspitales, auch zu St. Anton genannt, kam nun an das Wiener Bisthum. St. Merten, das erst nach 1490 entstandene Studentenspital zum hl. Sebastian vor dem Stubenthore und das Siechenhaus zu St. Hiob am Klagbaum blieben in ihrem Schutte; das Heiligengeistspital vor dem Kärnthnerthore wurde in das St. Clarakloster, das heutige Bürgerspitalzinshaus, verlegt, wo schon 1534 die Capelle der fünf Wunden Christi mit einem von St. Johann im Fischerdörfel hieher gezogenen Beneficium vorkommt; das Johannesspital in Siechenals wurde vom Magistrate wieder aufgebaut, und die Stiftung von St. Paul in Erdberg an die erzbischöfliche Churpriesterschaft bei St. Stephan übertragen; die Chorfrauen von St. Magdalena vor dem Schottenthore wurden mit jenen von St. Laurenz vereinigt; die Cistercienserinnen von St. Nicolaus vor dem Stubenthore gingen ganz ein und ihr früheres, zeitweilig in ein theologisches Collegium der Cistercienser verwandeltes Kloster in der Singerstraße wurde von Bischof Faber (s. d. A.) in ein Convict für zwölf arme Knaben umgestaltet, das aber schon 1545 als solches wieder aufgelöst wurde, um zeitweilig den Franciscanern den Platz zu räumen. Auch der schöne Klosterneuburgerhof an der Donau (zu Wien) und das Schloß auf dem Kahlenberge gingen aus Anlaß der ersten türkischen Belagerung zu Grunde, das Schottenkloster aber hatte, nach aufgehobener Belagerung, durch kaiserliche Landsknechte eine Plünderung zu befahren, bei welcher auch die Bibliothek einen großen Schaden erlitt. Die Güter des gleichfalls untergegangenen Chorherrenstiftes zu St. Ulrich in Neustadt kamen von 1535 bis 1551 an die Wiener Universität, und von da gegen eine jährliche Pension an das Neustädter Bisthum. Das bei der Türkenbelagerung von den Dominicanern verlassene Kloster zu St. Peter daselbst wurde zuerst flüchtigen Clarisserinnen aus Ungarn eingeräumt und später gleichfalls der Dotation des Neustädter Bisthums zugewiesen. Aber auch das flache Land wurde bei der ersten Belagerung von Wien auf das Härteste mitgenommen. Abtheilungen der Türken durchstreiften das rechte Donauufer bis über die Enns und in das Gebirge hinein, auf dem linken fand man die traurigen Zeugen ihrer Wuth in dem der Donau näher gelegenen Theile des Viertels unter dem Mannhartsberg. Alles wurde geplündert, die meisten Ortschaften mit ihren Kirchen geriethen in Brand, die Einwohner wurden ermordet oder in Gefangenschaft geschleppt, so daß die Hälfte der Bevölkerung der von ihnen durchzogenen

Gegenden verschwand. Die Klöster Mauerbach, Klein Mariazell und Enzersdorf am Gebirge mit ihren Kirchen, das Stift Heiligenkreuz gingen im Feuer auf; die untere Stadt Klosterneuburg wurde verheert, nur die obere Stadt und das Stift wurden vergeblich bestürmt, wie Wien selber, von dessen Belagerung Soliman II. schon am 14. October abstand. Ein zweiter Einbruch der Türken in Oesterreich um 1532 wurde zwar von Wien selber abgehalten, aber der Pascha Mihal Oglu nahm nichtsdestoweniger das südliche Gebiet der heutigen Erzdiöcese grausam mit. Das Lutherthum und die Türken hatten gewetteifert den Hirten, den Heerden und den Hürden den Untergang zu bereiten. In Verbindung mit Johann Faber, damals Rath des Erzherzogs, und mit der theologischen Facultät suchte der eifrige Bischof Revellis der Verbreitung des Lutherthums in und um Wien, obwohl vergeblich, zu steuern*); der Prädicant des Herrn von Dietrichstein, Eckenperger, predigte sogar in der Burgcapelle und die philosophische wie die medicinische Facultät lehnte mit Ironie die am 4. Juli 1524 der Universität eröffnete Zumuthung ab, ein Gutachten über die streitigen Glaubenssätze abzufassen und dem auf den 11. November nach Speyer berufenen Reichstage vorzulegen. Ueber die hieher gehörige Provincialsynode zu Mühldorf (Salzburg) vom J. 1522, über die von Laurenz Campegius veranstaltete Einigung der katholischen Fürsten zur Ausführung des Wormser Edictes, welchem Erzherzog Ferdinand durch zwei strenge Edicte vom 20. August 1527 und vom 20. Juli 1528, sowie durch eine eigene Landesvisitation und in Folge derselben durch ein neues Edict vom 17. November 1528 nachzukommen suchte, über die Gerichtsprocedur gegen den ketzerischen Wiener Bürger Kaspar Tauber, wie überhaupt über die Ursachen und Mittel zur schnellen Ausbreitung des Lutherthums in Oestreich zu dieser Zeit können wir einfach auf den oben erwähnten Artikel: Oestreich, zusam-

*) Klein nennt (IV. Bd. S. 50) neben Roser und Sporer (s. d. A. Oestreich, VII. 723) auch den Pfarrvicar, Georg Oeder, zu Perchtoldsdorf, gegen welchen 1527 ketzerischer Lehren halber, im Auftrage des Erzherzogs, von Seite der theologischen Facultät eine Untersuchung stattfand; dann erwähnt er S. 51 und schon S. 54, daß um diese Zeit bereits mehrere Mönche die Karthause zu Mauerbach verließen, und daß zu Wien den Klöstern zur Himmelspforte, bei St. Jacob und St. Laurenz einzelne Nonnen entsprangen. Uebrigens sah sich die theologische Facultät schon am 14. Juli 1526 genöthigt, aus Mangel an Geld und Leuten, wie an Localitäten für ihre diesfälligen Amtshandlungen, und Angesichts der Lebensgefahr für ihre Mitglieder, ihr Inquisitionsrecht mehr oder weniger ausschließlich in die Hände des Bischofs zu legen (Kink, 1. Bd. 1. Abth. 247; 2. Abth. 134 sub 30). — In dem k. k. Archive für Cultussachen zu Wien finden sich zwei Berichte des Wiener Bischofs Johann Revellis, dd. 22. und 28. Juni 1528, über die Klostervisitation, welche dieser Bischof, im Auftrage des Königs, von zwei Doctoren der Universität, einem Prediger, seinem Official und einem geschworenen Notar begleitet, unternommen hatte, welche von dem sittlichen Zustande des damaligen Regular- und Säcularclerus in Wien einen höchst traurigen Begriff gibt. So befanden sich zu jener Zeit bei den Schotten in Wien nur mehr sieben Mönche. Der Abt Michael hielt offen eine Mätresse bei sich im Kloster, welcher er wöchentlich zwei Talente gab. Nachdem er dann viele Klosterschätze und Geld bei Seite geschafft, dankte er eigenmächtig ab, und allgemein sagte man sich, er wolle mit dem gestohlenen Gute entfliehen. Trotz aller bischöflichen Abmahnung wählten die Mönche unter Beihilfe des Abtes von Melk einen andern Abt, der in sittlicher Beziehung seinem Vorgänger auf ein Haar glich. Vom St. Ulrichskloster in Neustadt waren der Propst, der Decan und der Kellermeister wegen Ketzerei in dem Thurme des Kärnthnerthores zu Wien eingesperrt, und nur der Letzte zeigte sich reuig. Ebenso war der Prior der Carmeliter wegen Unsittlichkeit verhaftet; gleiches Loos traf das Nonnenkloster der Clarisserinnen. Der Propst zu St. Dorothea hatte aus unzureichenden Gründen freiwillig abgedankt. Einen wiedertaufenden Pfarrer weigerte sich der Bischof in seinen Kerker aufzunehmen, wegen Gefahr der Ansteckung für die Pfarrer, Curaten und Vicarien, welche er häufig (multociens) in seinem Kerker habe. In einer andern Eingabe vom 26. Juli 1528 vergleicht der eifrige Bischof sein Wien mit dem protestantisirten Nürnberg und verlangt die eiligste Verbrennung aller ketzerischen Bücher, sonst werde Alles in Wien zu Grunde gehen (Kink, 1. Bd. 1. Abth. S. 249).

mengehalten mit dem Artikel: Ferdinand I., verweisen; wir müssen aber auch schon hier auf eine Bemerkung Kaltenbäck's (Austria, 1851, S. 26; 1853, S. 1) hinzeigen, nach welcher „die merkwürdiger Weise einzigen Geschichtsschreiber des Protestantismus in Oestreich, Raupach und Waldau, als Protestanten, überall ihre Religionsgenossen sehen, jeden verheiratheten Priester für einen Pastor, und jede Gemeinde, welche das hl. Abendmahl unter beiden Gestalten feierte, für lutherisch halten, obwohl verheirathete Priester damals nicht selten vorkamen und der Laienkelch zeitweilig geduldet war, während diese Herren darüber ganz hinweggehen, daß auf eine einzige Predigt Klesel's, oder des Jesuiten Georg Scherer, Tausende mit Freudenthränen im Auge den alten angestammten Glauben wieder bekennen, von dem sie nur durch ihre Gutsherren gedrängt gelassen hatten." Nach Johann von Revellis († 1530) folgte als Bischof von Wien Dr. Johann Faber (s. d. Art. und Oestreich, VII. 724, wo es statt Johann Nausea, Johann Faber heißen muß, wie denn überhaupt in dem letztgenannten Artikel manche, mitunter beträchtliche Druckfehler zu verbessern wären; so ist z. B. Schloß Tollet keineswegs die nachmalige Tillysburg bei St. Florian, es liegt vielmehr bei Grieskirchen im Hausruckkreise, und statt: Ems muß immer: Enns, statt: Ingersdorf stets Inzersdorf gelesen werden). — Auf Bischof Faber kam im J. 1541, in welchem Wien abermals von der Pest heimgesucht wurde, sein bereits 1529 bestellter Coadjutor Dr. Friedrich Nausea, von Weißenfeld in Würtemberg gebürtig, früher Prediger am Hochstifte zu Mainz, dann Rath und Prediger des 1531 zum römischen König erwählten Erzherzogs Ferdinand, ein Freund des eifrigen Cochläus (s. d. A.). Wir haben dem, was die Artikel: Mosheim, Ruprecht von, und Oestreich (l. c. S. 724, 725, 726) aus der Zeit seiner Amtsführung bringen, nur beizufügen, daß wie S. 724 des letztern Artikels angedeutet wurde, im Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese Wien um 1544 die Augustiner zu Korneuburg, 1546 jene zu Bruck an der Leitha, um 1552 die Minoriten zu Hainburg, aber erst 1568 die Chorfrauen zu St. Magdalena in Klosterneuburg eingingen, während um 1547 im Stifte Klosterneuburg selber einzelne Neuerer sich fanden, und bald hierauf in Atzgersdorf, Herrenals, Breitensee, Penzing, Baumgarten, Bisamberg und Lanzendorf der Protestantismus immer mehr überhand nahm, und in Wien selber die l. c. S. 726 erwähnten Attentate auf die Versehgänge sich ergaben; daß 1549 Bischof Friedrich von König Ferdinand an die l. c. S. 724 erwähnte Provincialsynode in Salzburg gesendet wurde, als dieser Fürst bereits feindselig gegen die Synode gestimmt worden war, daß, schon vor der l. c. S. 726 erzählten Einführung der Jesuiten in Wien, der Jesuit Bobadilla (s. d. Art. Jesuiten, V. Bd. S. 559 und Passau, B. Wolfgang I.) wiederholt nach Wien kam, dort predigte, und 1544 den König vor der einseitigen Klostervisitation eben so eindringlich warnte, als er später gegen das Augsburger Interim (s. d. A.) freimüthig auftrat; endlich daß Bischof Friedrich am 2. Februar 1552 in Trient starb, wo er dem Concilium angewohnt hatte. In der Nähe seines Grabes und des St. Katharinaaltares im Dome zu St. Stephan in Wien ist er als Prediger abgebildet. Ihm folgte Dr. Christoph Wertwein, aus Pforzheim, bereits Bischof und nunmehr Administrator von Neustadt (s. d. A.); er starb aber schon am 20. Mai 1553. Nun wurde von Papst Julius III. am 3. November 1554 die Verwaltung des Wiener Bisthums dem Jesuiten P. Canisius (s. d. A. und Oestreich, Jesuiten) übertragen. Noch vor seinem Amtsantritte wurde der Pfarrer von Aspang, Thomas Gerengel, mit seinen Amtsnachbaren zu Wiesmath, Krumbach und Schönau in dem salzburgischen Antheile der nachmaligen Wiener Erzdiöcese wegen Sectirerei des Landes verwiesen. Noch am 20. Februar 1554 hatte König Ferdinand allen seinen Unterthanen befohlen, katholisch zu bleiben, den Laienkelch ausdrücklich verboten, und am 19. Februar 1555, im Einverständnisse mit dem

Bischofe von Passau, eine abermalige Kirchen- und Klostervisitation angeordnet; aber schon am 31. Jänner 1556, bei dem Landtage für Ober-, Nieder- und Inner-Oestreich zu Wien (s. d. A. Oestreich, VII. 726, und Paul IV.), sah er sich zu Concessionen genöthigt, und wenn, bei einem persönlich guten Willen, schon früher an den meisten Maßregeln des Erzherzogs und Königs nach jeder Richtung das Princip der einseitig bureaucratischen, von geheimen Anhängern des Lutherthums nicht selten mißleiteten Entscheidung bemerkbar war, so heftete sich an die Schritte des nunmehrigen, von Paul IV. nie anerkannten Kaisers (s. d. A. Gropper), bei einer persönlich entschiedenen katholischen Gesinnung, ein ebenso unklarer als unsicherer Systemwechsel, welcher die Zustände unter Maximilian II. gerade so vorbereiten mußte, wie dieß später in den Reformen Josephs II. durch die unter Maria Theresia zur Geltung gekommenen Regierungsmaximen sich wiederholte. Mit Recht hat Kink in seiner „Geschichte der Universität zu Wien" (I. 1. Abthlg. S. 301) die spätern Maßregeln Ferdinands von dem Einflusse der Rathschläge hergeleitet, welche Friedrich Staphylus (s. d. Art.) dem Kaiser namentlich in seiner Schrift: „De instauranda in terris Austriacis religione romano-catholica ad Aug. Imp. Ferdinandum I. consultatio" gegeben hatte, aber auch (l. c. S. 308—314) mit sicherm Blicke das Mißliche solcher Transactionen beurtheilt. — Inzwischen (im J. 1558) übergab Petrus Canisius die Diöcese Wien ihrem neuen Bischofe Anton Brus, geboren zu Müglitz in Mähren, Großmeister des ritterlichen Kreuzherrenordens mit dem rothen Sterne. Während dessen Amtsführung trat der Uebermuth der Lutheraner in Wien bereits stark hervor; es mußten schon am 23. Jänner 1561 Spottlieder und Spottmasken über die katholische Religion ausdrücklich verboten werden, und in Katzelsdorf sahen sich die Franciscaner schon um 1560 durch ihre lutherische Gutsfrau vertrieben. Es zeigte sich aber auch bei der am Ende des J. 1561 vollzogenen neuen Visitation der Kirchen und Klöster in Oestreich, daß der Concubinat selbst in die meisten Ordenshäuser eingedrungen war. Hiedurch veranlaßt, und um die Utraquisten in Böhmen mit den Katholiken zu vereinigen, stellte König Ferdinand 1562 an die von Pius IV. nach zehnjähriger Unterbrechung wieder zusammen berufene allgemeine Kirchenversammlung von Trient, auf welcher der Kaiser überhaupt manigfachen Einfluß zu nehmen suchte (s. d. A. Trient, XI. 204—207, 210, 216—218, 220, 221, 225—227, 233, 234, 236, 238, 240—242), die in dem Art. Oestreich (VII. 728. 729) näher bezeichneten Forderungen mit dem dort angegebenen Erfolge (s. d. A. Pius IV.). Bevor er jedoch von dem Papste die Gestattung der Priesterehe und des Laienkelches verlangte, berief er im Jahre 1563 Abgeordnete der drei geistlichen Churfürsten und des Erzbischofs von Salzburg nach Wien, um mit denselben über diese Puncte zu berathen. Diese zeigten sich jedoch nur in Betreff des Laienkelches willfährig; in Betreff der Priesterehe konnten und wollten sie höchstens die Praxis der alten griechischen Kirche als zulässig erklären. Bischof Urban von Gurk, welchem der 1562 zum Erzbisthume von Prag (s. d. A.) beförderte Bischof Anton Brus im J. 1563 die Verwaltung der Wiener Diöcese abgetreten hatte, verkündete am 18. Juni 1564 nach seiner Predigt im Dome zu St. Stephan die Gestattung des Laienkelches für seine Diöcese. Aehnliches thaten hierauf Bischof Urban von Passau (s. d. A.), Bischof Christian von Neustadt (s. d. A.) und der Erzbischof Johann Jacob von Kuen zu Salzburg (s. d. A.); letzterer jedoch nur für den östreichischen Antheil seiner Erzdiöcese. Die durch die Gestattung des Laienkelches erhoffte und im ersten Momente wirklich beträchtliche Rückkehr östreichischer Lutheraner zur Kirche erwies sich jedoch bald als eine bloß scheinbare. Schon im J. 1562 hatten sich viele Anhänger des lutherisch-orthodoxen Matthias Flacius (s. d. A.) nach Oestreich geflüchtet, und, wie aus dem Glaubensbekenntnisse des lutherischen Predigers Reuter in der Rosenburg am Kamp (Regensburg 1562), noch mehr

aber aus der um 1566 erschienenen „Confessio oder Bekandtnuß des Glaubens etlicher evangelischer Prediger in Oestreich“ hervorleuchtet, zu großen Uneinigkeiten auch unter den lutherischen Predigern dieser Länder Veranlassung gegeben. Von den 19 Flacianischen Predigern, welche die „Confessio“ unterschrieben, entfallen 8 auf die nachmalige Erzdiöcese Wien, nämlich die Prediger zu Groß, Göllersdorf, Hauskirchen, Hollabrunn, Marcheck, Orth, Sierndorf und Sonnberg. Unter Ferdinands 42jähriger Regierung hatten auch die Juden wiederholte und scharfe Maßregeln wider sich hervorgerufen. So mußten sie nach einer Verordnung vom 1. August 1551, als Unterscheidungszeichen, einen gelben Lappen links auf dem Oberkleide tragen, am 2. Jänner 1554 wurden sie wegen Wucher und Espionage für die Türken gänzlich abgeschafft; aber diese Verordnung wurde durch die Macht des Goldes ebenso umgangen, wie die spätern vom 31. October 1567, 1. Februar 1572, 3. October 1614, 7. Jänner 1625. Unter allen Maßregeln, welche Kaiser Ferdinand I. gegen das Ueberhandnehmen des Protestantismus in Oestreich ergriff, wirkte in der That nur die Einführung der **Jesuiten** (s. d. A. und **Oestreich** l. c. 726). Von seiner Reformation der Wiener Universität wird unten die Rede sein. — Ferdinands ältester Sohn und Herr von Oestreich, König **Maximilian** II. (s. d. A.), wies, trotz seiner Hinneigung zum Protestantismus, in den ersten drei Jahren seiner Regierung (1564, 1565, 1566) das Gesuch der lutherischen Ständeglieder Niederöstreichs um freie Religionsübung und um Vertreibung der Jesuiten zurück, und zwar bezüglich der letztern mit der treffenden Bemerkung, „seine Sache sei die Vertreibung der Türken, mit den Jesuiten habe der Papst zu schaffen.“ Auch ordnete er 1566 eine neue Visitation der Kirchen und Klöster an, und noch 1569 ließ er die Pfarrei Rohr im Wienerwalde wieder mit einem katholischen Pfarrer besetzen. Dagegen erfloß schon wenige Wochen nach seinem Regierungsantritte, nämlich am 5. September 1564 die auf einer seltsamen Distinction beruhende Verordnung, daß für die Zulassung zur Promotion an der Wiener Universität nicht mehr die Ablegung eines förmlichen **römisch**-katholischen Glaubensbekenntnisses vorauszugehen habe, sondern daß es genüge, wenn der Candidat erkläre, er sei Katholik und ein Mitglied der katholischen Kirche (**Kink**, I. 1. Abth. S. 308 ff. und II. S. 410 f.), und am 4. Februar 1568 befahl der Kaiser dem Universitätskanzler geradezu, einem Protestanten die Licenz zum juridischen Doctorate zu ertheilen (**Kink**, I. 2. Abth. S. 187). Auch nahm er, auf Andringen der lutherischen Ständeglieder, den Jesuiten schon 1564 das Convict für adelige Jünglinge im alten Landschaftsschulhause (s. d. A. **Oestreich** l. c. 727), in welchem der hl. **Stanislaus Kostka** (s. d. A.) zeitweilig untergebracht war, wieder weg, und wenige Monate später entriß ihnen der Wiener Magistrat mit roher Gewalt auch das Haus, in welches sie um 1563 ihr Seminarium für arme Studenten (s. d. A. **Oestreich** l. c. 727) verlegt hatten. Das eben so kluge, als würdevolle Benehmen bei diesem Anlasse, und die unverkennbaren Verdienste um Jugendbildung und Seelsorge erwarb den Jesuiten allmählig, wenn nicht die Zuneigung, doch die Achtung des Kaisers, so daß er um 1568 ihr Collegium in einer eigenen Urkunde bestätigte. Aber auch ihr Convict für arme Studenten kam bald wieder in Aufnahme, besonders nachdem Papst **Gregor** XIII. (s. d. A.) im J. 1573 die Dotation desselben mit jährlichen 1200 Goldkronen zum Unterhalte für 24 Candidaten des geistlichen Standes gemehrt hatte. Um 1616 zur Capelle des hl. Pankratius am Hofe versetzt, hieß es nunmehr das Seminarium der hl. Ignatius und Pankratius, später in ein neues Haus mit einer neuen dazu gehörigen St. Barbarakirche (die heutige griechisch-katholische Pfarrkirche) übertragen und mit den Stiftungen der aufgelösten academischen Bursen vereinigt, bis zur Aufhebung des Ordens das Seminarium zu St. Barbara. Das Jahr 1568 ist aber noch durch mehrere andere Thatsachen für die Geschichte der nachmaligen Erzdiöcese Wien von Be-

deutung. Dahin gehört die Seitens Papst Pius V. mittelst Schreibens vom 26. Mai an Bischof Urban von Passau (s. d. A.) definitiv erfolgte, wenn auch nur allmählig vollzogene Zurücknahme des Laienkelches, ferner die am 18. August von Maximilian II. allerdings bedingt geleistete Zusage freier Religionsübung für die protestantischen Ständeglieder Niederöstreichs (s. d. A. Oestreich l. c. S. 733 und Chyträus), gegen welche Pius V. durch seinen Abgesandten, den Cardinal Commendone (s. d. A.) im November desselben Jahres strenge, aber vergebliche Einsprache erhob, während der Bischof Urban von Passau (s. d. A.) und der Erzbischof von Salzburg, Johann Jacob von Kuen, wenigstens ein allerdings auch nicht gar wirksames Schreiben des Kaisers gegen die Ueberschreitung der zugestandenen Religionsfreiheit, gegen die Schmälerung der Rechte katholischer Pfarrer und gegen die Verletzung der vom Trienter Concil erlassenen Ehegesetze erwirkten. Endlich zog sich im J. 1568 Bischof Urban von Gurk von der Verwaltung des Wiener Bisthums zurück, ohne daß dieses bis zum Tode Urbans († 13. Sept. 1573) einen andern Verwalter erhielt *). Zeugen die katholischen Bemühungen eines Martin Eisengrein (s. d. A.) in den Jahren 1560 und 1568 zu Wien, die Auflehnung der Einwohner von Heiligenstadt und Grinzing gegen die Protestantisirungsversuche ihres Pfarrers, des Chorherrn Maximilian Hackl aus Klosterneuburg im J. 1563, und die 1564 bei den Jesuiten am Hof zu Wien entstandene Bruderschaft der wälschen Nation noch immerhin für ein theilweise lebendiges katholisches Bewußtsein, so finden wir den schon 1566 zum Lutherthume abgefallenen Pfarrer Vietor (Binder) zu Kagran, gegen alle Verfügungen des Landesfürsten und gegen alle Vorforderungen des Passauischen Officials, Klesel, noch bis 1584 im Besitze seiner Pfarrei, schon

---

*) Ich kann nicht umhin, eine Mittheilung Kink's (I. 1. Abth. S. 313 f.) hier wenigstens im Auszuge und mit Umgehung der Orthographie des Originals aufzunehmen, welche der fleißige Geschichtschreiber der Wiener Universität nach einem Berichte des Bischofs Urban über die kirchlichen Zustände Wiens vom J. 1568 aus dem k. k. Archive in Cultussachen veröffentlicht hat. Es heißt daselbst nach dem Berichte des Bischofs an den Kaiser: Die Wiederbesetzung des Bischofssitzes sei dringend nothwendig; der Domherren mit dem Dechant seien 12, deren aber selten über 8—9 in die Kirche kommen; ferner 6 Octonarien und 4 Leviten, mit denen man gar bescheiden umgehen, und die man gar wohl unterhalten müsse, damit man sie im Amte erhalte, da sie dem Volke verhaßt seien, weil sie die Communion sub utraque nicht reichen wollen, und da sie vor den Thoren der Stadt (in der Passauer Diöcese?) alsbald gute Pfarreien bekämen und Weiber nehmen dürften, die Sacramente unter beiden Gestalten und in teutscher Sprache reichen könnten und wenig Ceremonien in der Kirche und noch weniger Disciplin im Leben halten müßten." Kapläne und Beneficiaten seien nicht über sieben. Der Gottesdienst werde, mit Ausnahme der Predigt, vom Volke nur spärlich besucht. Die Taufe nehme man wohl noch; aber man begehre sie häufig in teutscher Sprache. Die Beicht werde in der Domkirche wenig, und nur vom gemeinen Gesinde besucht. Zu den Kranken werden die Priester von St. Stephan selten berufen; ja es seien unter seiner Administration mehr als 55, großentheils hausgesessene Personen auf dem St. Stephans Freithofe begraben worden, von denen weder er, noch seine Priester wissen, ob sie das hochwürdige Gut in einer oder beiden Gestalten empfangen haben. Auch Prediger seien wenige in der Stadt, außer den Jesuiten. Bei den Schotten sei jetzt ein confirmirter Abt, der sich wohl verhalte; der Convent aber sei noch jung und bestehe aus wenig Personen. Bei St. Dorothea sei ein Propst mit 4 Conventualen. Von den Frauenklöstern haben das (der Clarisserinnen) zu St. Anna 4 Frauen, jedoch ohne Abtissin, das zur Himmelspforte 3 Frauen, das zu St. Hieronymus 4 Frauen, jedoch 3 davon erst einzukleiden, das zu St. Jacob 4 Frauen, die sich gut verhalten, ebenso die zu St. Laurenz. Ueber die Augustiner, Dominicaner, Minoriten und Franciscaner könne er nicht berichten, da sie exemt seien. — In einem andern Schreiben bittet Bischof Urban um Enthebung von der Administration des Wiener Bisthums, weil er „in guter Erfahrung habe, daß er in Wien weder bei Geistlichen, noch Weltlichen, und auch sonst wenig Gnade, Liebe oder Neigung finde und nur Uebleres gewärtigen müsse, da des Schmähens und Lästerns kein Ende sei und ihm eine Schmähschrift über die andere auf die Kanzel gelegt, und in der Stadt von Haus zu Haus getragen werde."

von 1568 an mehrere in Wien und Umgebung sehr beliebte lutherische Prediger zu Herrnals, und in Folge von Ueberschreitung der Concessionen Maximilians II. (s. d. A. Oestreich l. c. S. 733) eben daselbst und zu Wien ungeahndet und trotz des von den lutherischen Ständen der Concessionsurkunde gegenüber ausgestellten Reverses öffentlichen protestantischen Gottesdienst im Landhause (s. d. A. Oestreich l. c. S. 734) und zeitweilig selbst in den Häusern des Grafen von Salm, der Herren von Polheim, Auersberg und Liechtenstein *), ja schon 1569 einen lutherischen Prediger in Weidlingau und in Hütteldorf, und zwar am letztern Orte neben dem katholischen Pfarrer. Nach 1570 waren bereits die meisten Einwohner von Purkersdorf lutherisch; die Einwohner von Perchtoldsdorf liefen häufig zu den protestantischen Predigten in Inzersdorf und Vösendorf; in Gumpoldskirchen lehrte ein lutherischer Schulmeister auch den Katechismus und die dortigen Pfarrverweser, namentlich Stephan Ulrich, schienen dem Evangelium nicht abhold. Für Gaden bestimmte Maximilian II. im J. 1572 vergeblich einen katholischen Pfarrer, und Georg Egger, einst Chorherr zu St. Pölten, und schon als Pfarrverweser zu Bruck an der Leitha verheirathet, erhielt, nachdem er an mehrern Orten als lutherischer Prediger gedient hatte, die Pfarrei Enzersfeld an der Triesting; um 1575 strömten die Bürger von Stockerau zum Pastor in dem benachbarten Hauzenthal; die Bauern zu Teutsch-Wagram und Raggendorf bestellten sich eigenmächtig einen lutherischen Prediger, und die Diener am Worte zu Kronberg, Bockfließ und Schleinbach erfreuten sich eines häufigen Zulaufs der Einwohner von Pillichsdorf (Klein, IV. 212—214). In Neustadt verbreitete das Lutherthum vornämlich der Prediger des daselbst gefangen gehaltenen Herzogs von Sachsen-Gotha, und gar bald gingen auch die benachbarten Orte, z. B. Dreistätten, Fischau, Piesting, Weidmannsfeld zum reinen Evangelium über. Das Cistercienserkloster im Baumgartenberg kam in solche Abnahme, daß es die Pfarrei Gumpendorf zu Wien 1571 dem Schottenstifte daselbst überlassen mußte. Der Universität zu Wien ging am 11. März 1572 ein kaiserliches Decret zu, in welchem befohlen wurde, das Begräbniß der Universitätsmitglieder auf christliche Art zu feiern, da die Angehörigen der weltlichen Facultäten, nach dem Vorbilde des lutherischen Adels, ihre Todten vielfältig ohne Priester, Geläute, Licht und Kreuz begraben ließen, wie denn noch 1585 ein Dr. med. Zingel in seinem eigenen Garten ohne Glockengeläute und Kerzenschein beigesetzt werden wollte, und 1584 drei Aerzte vor ihrem Tode erklärten, sie sterben „ohne bestimmte — Religion", wahrscheinlich auch „aus Religion", wie das Schiller'sche Epigramm will. Nil novi sub sole! Ja selbst dem Landvolke mußte in allem Ernste verboten werden, die Leichen gleich dem umgestandenen Vieh im nächsten Walde zu verscharren, und so groß war die Feindseligkeit gegen das bisher Bestandene, daß viele adelige Geschlechter ihre Familiengrabsteine aus den Freithöfen und Kirchen hinwegnahmen und zum Keller- und Häuserbau verwendeten, weßhalb denn auch vom mächtigen östreichischen Adel bis auf Ferdinand II. kaum ein einziger Denkstein bei St. Stephan zu finden ist (Kink, I. 1. Abth. S. 310—312). Wie aber die Herren und Ritter Niederöstreichs das ihnen zugestandene Lutherthum auch im dritten und vierten Stande beförderten, ist in dem Art. Oestreich (S. 734) kurz angedeutet, und wir dürfen hier bloß noch auf die zehn „Religionsräthe" aus dem Herren- und Ritterstande aufmerksam machen, welche mit den ständischen Verordneten eine Art Consistorium bildeten, im Gegen-

*) Nach Hormayr (Gesch. Wiens IV. 2. S. 25—28) hätten sich die evangelischen Stände auch der Minoritenkirche bemächtigt und ihre Pastoren mit Weib und Kind einen Theil des Klosters bezogen. Dem tritt aber Klein (IV. S. 197), nach Raupach entgegen, indem er jedoch zugibt, daß man zur Verspottung der katholischen Marienverehrung mit Rosenkränzen behangene Schweinsköpfe an die Kirchenwände angemalt habe.

satze zum landesfürstlichen „Klosterrath", und ihre Religionsgenossen in allen Rechtsstreitigkeiten kirchlicher Natur zu vertheidigen hatten. Aber schon nach 1570 erhob sich unter den Protestanten Oestreichs selber ein heftiger Agendenstreit, weil die von Chyträus (s. d. A.) ausgearbeitete Kirchenagende in ihrer ursprünglichen Form den Flacianern, und nach ihrer 1570 zu Stein veranstalteten, im Sinne der Letztern mehrfach veränderten Ausgabe dem ersten Verfasser und seinen Anhängern mißfiel. Um 1573 entbrannte der Streit der Substantiarier und Accidentarier, vornämlich durch den Landhausprediger Josue Opitz und den ehemaligen Professor von Jena Joseph Friedrich Cölestin, auch in Oestreich (s. d. A. Flacius), weßhalb die protestantischen Stände mit ihren Verordneten und Religionsräthen vorerst von Chyträus ein Gutachten verlangten, dann ein Religionsgespräch zwischen den beiden Parteien veranstalteten, und endlich durch den würtembergischen Theologen Jacob Heilbrunner, um 1573 Schloßprediger zu Riegersburg bei Znaim, um 1575 aber in Sinzendorf beim öftreichischen Landmarschalle von Roggendorf, eine letzte Vermittelung versuchten. Aber die Substantiarier behielten die Oberhand, und Opitz konnte seinem fanatischen Hasse gegen die katholische Religion und Kirche um so eher wieder freien Lauf lassen, bis er endlich am 21. Juni 1578 aus Wien verwiesen wurde (Kink, I. 2. Abth. S. 195). Zum Glücke für die Katholiken Niederöstreichs stand damals der Diöcese Passau der in jeder Beziehung tüchtige Bischof Urban vor, dessen kirchliche Thätigkeit in dem Art. Passau (VIII. 182. 183) ausreichend gezeichnet ist, und wozu wir nur noch zu erwähnen haben, daß er im J. 1575 eine abermalige Untersuchung der Klöster anordnete und zu dieser auch einige Doctoren der Wiener Universität beizog. Auch der Umstand, daß Erzherzog Carl von Steiermark zeitweilig die Stelle seines kaiserlichen Bruders in Wien vertrat, nützte der katholischen Sache. So erhielten durch ihn die Jesuiten am 9. Jänner 1570 die Erlaubniß, in ihrem Collegium auch über Philosophie und Theologie zu lesen, und am 15. April 1575 verschärfte er den Befehl des kirchlichen Begräbnisses an die Universität (Kink, I. 1. Abth. S. 316. I. 2. Abth. S. 189). — Die lang verwaiste Wiener Diöcese erhielt endlich am 27. Septemb. 1574 ihren siebenten wirklichen*) Bischof in Caspar Neubeck, aus Freiburg im Breisgau, früher Dr. und Professor der Theologie, auch Universitätsrector daselbst, dann Hofprediger in Wien. Von Papst Gregor XIII. bestätigt, vom Bischofe von Veszprim geweiht, stand er seiner Kirche bis zu seinem Tode am 28. Juli 1594 rühmlich vor. Am 3. März 1580 beantragte er mit dem Bischofe von Neustadt und mit dem damaligen Dompropste Klesel zu Wien die zweckmäßige Erweiterung des Seminariums zu St. Barbara, mittelst Beiträgen der Prälaten, Pfarrer und landesfürstlichen Städte, oder durch eben diese Mittel die Errichtung eines eigenen, jenem ähnlichen Seminariums zur Heranbildung des Säcularclerus. Das dießfällige Gutachten findet sich in der „Austria" von Salomon und Kaltenbäck (Jahrg. 1848, S. 75—81). Unter seiner Regierung erhielt die St. Johanneskirche in der Währingergasse ihre gegenwärtige Gestalt und durch ihn am 22. Juni 1579 die Consecration. Im nämlichen Jahre wurde der unausgebaute St. Stephansthurm mit einem kleinern Aufsatze bedeckt, im J. 1581 die St. Jobskirche am Klagbaum wiederhergestellt, um 1785 neuerdings und für immer einzugehen, und von 1582 bis 1583 errichtete die Wittwe Carls IX. von

*) Die wirklichen Bischöfe von Wien vor Caspar Neubeck sind: Georg Slatkonia, Johann von Revellis, Johann Faber, Friedrich Nausea, Christoph Wertwein, Anton Brus von Müglitz. Die Uebrigen, nämlich Leo von Spauer, Johann von Gran, Bernhard von Rohr, Urban Doczi, Matthias Scheidt, Johann Vitecz, Bernhard von Polheim, Franz Bakats, Peter Bonomo, Petrus Canisius und Urban von Gurk können eigentlich nur als Bisthumsverweser angesehen werden.

Frankreich, Elisabeth, eine Tochter Maximilians II., das sogenannte Königskloster mit der Kirche St. Maria der Engel am heutigen Josephsplatze. Die fromme Fürstin führte in dieses Kloster Clarisserinnen der strengen Regel, sogenannte Damianistinnen ein, und nahm selbst den Schleier, bis zu ihrem Lebensende (am 22. Jänner 1592) ein Muster der Demuth und Selbstverläugnung. Die gegenwärtigen Bethäuser der augsburgischen und helvetischen Confessionsverwandten sind Theile des ehemaligen Königsklosters. Das Haus und die Kirche der ausgestorbenen Clarisserinnen bei St. Anna erhielten die Jesuiten und verlegten im J. 1628 ihr Noviciat dahin. An die Stelle der 1583 durch die Pest hinweggerafften Prämonstratenserinnen zur Himmelspforte kamen 1586 regulirte Chorfrauen von St. Jacob, welche anfangs von der Oberin zu St. Jacob abhängig, von Papst Paul V. die Befugniß erhielten, sich eine eigene Oberin zu erwählen, aber mit St. Jacob und St. Laurenz zugleich am 18. September 1783 für immer aufgelöst wurden. Um dieselbe Zeit entstand auch die schöne Capelle im Schwarzenbergischen Palais. Außer Wien besetzten im J. 1584 die Augustiner neuerdings ihr Kloster zu Baden, und 1593 die Franciscaner ihr Kloster zu Katzelsdorf. Dagegen war die Karthause zu Mauerbach noch über 1590 hinaus ganz verödet, durch ein Erdbeben zertrümmert, von einer Seuche schwer heimgesucht; in Klosterneuburg zeigte sich unter dem schwachen Propst Caspar Christiani (1578—1584) eine merkliche Hinneigung zum Lutherthum, und erst seinem Nachfolger, Balthasar Polzmann, gelang es, die katholische Religion in den benachbarten Stiftspfarreien wieder herzustellen. Auch das Stift Heiligenkreuz hatte um diese Zeit mit Noth und Priestermangel zu kämpfen und erholte sich erst im 17. Jahrhundert wieder. Die Chorfrauen zu Kirchberg am Wechsel, welche der Religionsneuerung gegenüber standhaft zum Glauben und zur Klosterzucht hielten, erfuhren deßhalb mancherlei Bedrückungen, kamen jedoch schon im Anfange des 17. Jahrhunderts wieder in Aufnahme. Im J. 1583 starb in Wien wohl die letzte angebliche Zauberin, von ihrer eigenen Enkelin der Zauberei angeklagt, den Feuertod, und etliche Jahre früher wurde ein Zimmermann, welcher den Tabernakel der Schottenkirche ausgeraubt hatte, enthauptet und verbrannt. Beim Ausbruche des Türkenkrieges um 1590 predigte Bischof Caspar von Wien gegen die Türken, seine Predigten wurden 1594 gedruckt; zum Andenken der Eroberung von Raab (29. März 1589) durch Adolph Schwarzenberg ließ Kaiser Rudolph II. Denksäulen an Kreuzwegen aufstellen mit der Inschrift: „Sag Gott dem Herrn Lob und Dank, Daß Raab ist kommen in der Christen Hand!" — Wir wenden uns nun zu der Gegenreformation, welche Kaiser Rudolph II., der seinem Vater Maximilian II. († 12. October 1576) in der Regierung gefolgt war, von seinem Bruder Ernest, Erzherzog-Statthalter in Oestreich, eifrigst unterstützt, um das J. 1577 begonnen hatte (s. d. A. Oestreich, S. 734. 735). Allerdings trat noch im J. 1579 der Pfarrer zu Pottenstein und 1580 seine Gemeinde öffentlich zum Lutherthume über, ja noch um 1581 bestellten sich die Bauern in Hauzendorf eigenmächtig einen lutherischen Prediger; aber in Wien wurde schon 1577 allen Einwohnern verboten, den nur dem Herren- und Ritterstande bewilligten lutherischen Gottesdienst zu besuchen; am 7. Juni 1577 erhielt die Universität noch die besondere Weisung, daß ihre Mitglieder künftig von den Prädicanten zu Wien und Hernals weder Predigt, noch Taufe, Abendmahl, Trauung, Leichenbegängniß und Leichenpredigt annehmen sollen (Kink, I. 1. Abth. 318; I. 2. Abth. 194), und noch in demselben Jahre wurde die lutherische Kirche zu Hernals geschlossen. Am 12. April 1578 erklärte der Kaiser die Wahl des lutherischen Doctors Schwarzenthaler zum Universitätsrector für ungültig und verschärfte die Verordnung Maximilians II. vom J. 1571, nach welcher Niemand zum Universitätsrector gewählt werden durfte, der an den „öffentlichen Cultacten der Universität," namentlich an der Frohnleichnamsprocession nicht Theil nehmen wollte

(Kink, I. 1. Abth. S. 310). Im Mai 1578 ging allen landesfürstlichen Städten und Märkten in Oestreich ob und unter der Enns bei schwerer Strafe der Befehl zu, den lutherischen Gottesdienst einzustellen, die Prädicanten fortzuschaffen und zur katholischen Religion zurückzukehren, und dieser Befehl wurde im J. 1579, ohne Rücksicht auf die inzwischen von den landesfürstlichen Städten und Märkten, wie von dem äußern Stadtrathe zu Wien eingelaufenen und von dem Herren- und Ritterstande bevorworteten Gesuche, mit dem Beisatze erneuert, daß Jene, welche zur katholischen Kirche nicht zurückkehren wollen, binnen kürzester Zeit die Länder des Kaisers zu verlassen haben; ja ein Volksauflauf zu Wien am 19. Juli 1579, bei welchem 5000 Lutherischgesinnte „um das Evangelium baten," hatte nur die Landesverweisung der Hauptanstifter zur Folge (Kink, I. 2. Abth. S. 195. 196). Am 21. Juni 1578 wurde, wie oben bemerkt, Opitz mit seinen Amtsgenossen aus Wien und binnen 14 Tagen aus Oestreich verbannt, die Landhauscapelle gesperrt und bald darauf auch in Inzersdorf der lutherische Gottesdienst abgeschafft. Am 4. September 1579 wurde Klesel (s. d. A.) zum Dompropst und Universitätskanzler ernannt, und nun ging es mit der Gegenreformation noch entschiedener vorwärts. Vorerst erschien die Schulordnung (s. d. A. Oestreich, S. 735), der Generalvicar des Wiener Bischofs und der Decan der theologischen Facultät wurden zur Prüfung der Lehrer, die Schulrectoren bei St. Stephan und St. Michael zur Inspection der Schulen bestellt, dann aus der theologischen Facultät und dem übrigen Stadtclerus zu Wien, unter bischöflicher Leitung, eine eigene Bücherrevision gebildet, welche die Buchläden und Magazine der Buchhändler wiederholt zu durchsuchen, zur Marktzeit alle einlangenden Bücherballen zu öffnen und die antikatholischen Bücher und Bilder zu confisciren oder über die Gränze zu weisen hatte. Aus den Acten der in dem Artikel Oestreich (l. c. S. 735) erwähnten, 1580 abgehaltenen Versammlung der öſtreichischen Protestanten in Horn, und aus dem Protocolle der von dieser angeordneten Kirchenvisitation, wovon Klein (IV. Bd. S. 261—266) und 271—274), nach Raupach, Auszüge gegeben hat, geht hervor, daß aus dem Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese Wien Friedrich Stock, Pastor zu Katzelsdorf, und Alexander Preßnitzer, Pastor zu Feldsberg, als Visitationsmitglieder bestellt wurden, daß die Visitation des Viertels unter dem Wienerwalde vom 2. bis 6. September in Rodaun, jene des Viertels unter dem Mannhartsberge aber bis zum 23. September theils in Langenzersdorf, theils in Feldsberg stattfand, daß die Flacianer vornämlich im V. u. d. M. B. sich verbreitet hatten, und daß zehn ihrer Prediger die Backmeister'sche Erläuterungsschrift über die Lehre von der Erbsünde zu unterschreiben sich weigerten, daß in diesem Viertel die Schulen nur mittelmäßig bestellt waren, während die Pastoren im V. U. W. W. im Katechesiren sich rührig zeigten, daß das V. u. d. M. B. 92 (?) und das V. u. d. W. W. 48 (?) ganz lutherische Ortschaften zählte, welche bei Klein (IV. Bd. S. 272. 273) namentlich aufgeführt werden. Uebrigens blieb diese lutherische Kirchenvisitation, wie in andern Stücken, so namentlich in Betreff der Einigkeit im Glauben und der Lehre ohne allen Erfolg. Viele Prediger, welche die obgenannte Erläuterungsschrift unterzeichnet hatten, traten nach der Visitation wieder öffentlich auf die Seite der Flacianer. Diese vertheidigten im Juli 1581 in ihrer Schrift: „Repetitio oder Wiederholung der Norma christlicher Lehre" und 1582 in der: „Formula veritatis", welche von 39 Predigern unterzeichnet wurde, die Flacianische Anschauung mit aller Heftigkeit, nahmen den ihnen zugedachten Superintendenten, Dr. Georg Bäcker aus Rostock, welchem Dürenbach im V. u. d. M. B. zum Aufenthalte angewiesen war, nicht an, so daß er schon am 23. Juli 1583 Oestreich wieder verließ, und geriethen endlich unter sich selber durch den 1582 aus Grafenwörth nach Efferding übersiedelten Pastor Johann von Magdeburg in einen so widerlichen Zwiespalt, daß sie, von ihren eifrigsten Gönnern im öſtreichischen

Adel allmählig aufgegeben, um 1590 auch das Land verlassen mußten. Während die Gegenreformation die Protestanten zu der eben geschilderten Thätigkeit aufstachelte, trat ihr hin und wieder auch noch der Abfall ganzer Gemeinden und die Gewaltthat des lutherischen Adels und der Prädicanten entgegen. So verlangte die Gemeinde in Leizersdorf im J. 1582 die Meßfeier in teutscher Sprache, und als der Pfarrer sich dessen weigerte, berief sie den Prediger von Hauzenthal und errichtete eine lutherische Schule. So entriß der lutherische Herrschaftsbesitzer zu Merkenstein dem Abte von Melk das Vogteirecht über die Pfarrei Gainfahrn, schaltete mit dem dortigen Kirchenvermögen nach Willkür und brachte den dortigen Pfarrer in Ketten auf sein Schloß. So hielt der Professor des Kirchenrechtes an der Wiener Universität, Dr. Ambros Brassicanus (Koelburger), in seinem Schlosse zu Ottakring einen Prediger, welcher viele Einwohner zum Abfalle vom Glauben verleitete. So nahm der oben erwähnte Pastor Vietor von Kagran in Heiligenstadt pfarrliche Acte vor; so hielt der Prädicant zu Niederkreuzstetten auf dem heiligen Berge bei Traunfeld in der nach Pillichsdorf gehörigen Kirche lutherischen Gottesdienst, die Pastoren von Inzersdorf und Vösendorf kamen seit der Schließung der Landhauscapelle häufig nach Wien zu Haustaufen und Krankenbesuch, und der Prediger von Katzelsdorf warb die Einwohner von Neustadt förmlich zum Abfalle. Deßhalb erließ der Erzherzog-Statthalter im J. 1581 eine neue und scharfe Verordnung, kraft welcher jeder in Wien betretene Prädicant verhaftet, jeder Fuhrmann der einen Bürger zur lutherischen Predigt vor die Stadt führen würde, bestraft, und alle nicht katholischen Schullehrer, Buchdrucker, Buchhändler, Bilder- und Kartenmaler, Hebammen u. s. w. aus der Stadt geschafft werden sollten. Aber diesem Befehle zum Trotz gingen Bürger, Handwerksgesellen und Dienstboten zum lutherischen Gottesdienste nach Inzersdorf und Vösendorf, und als der Erzherzog den Prediger am letztern Orte abschaffen wollte, legten sich sämmtliche lutherische Ständeglieder ins Mittel. Am 16. März 1585 erneuerte der Erzherzog das Verbot des Auslaufens zu den lutherischen Pastoren und der Vornahme pfarrlicher Handlungen von Seite dieser; aber schon am Ostertage desselben Jahres ergaben sich die in dem Artikel Oestreich (S. 735) angedeuteten Scenen in Hernals und Inzersdorf, und die lutherischen Ständeglieder und Pastoren weigerten sich, nach einem dießfälligen Gutachten brandenburgischer und mecklenburgischer Theologen, beharrlich, Jemand von ihrem Gottesdienste auszuschließen, oder eine landesfürstliche Verordnung in Religionssachen hinzunehmen, welche diese oder jene auswärtige, protestantische Universität mißbilligt hatte. Im J. 1587 wurde den lutherischen Ständen verboten, ohne Vorwissen und Erlaubniß des Landesfürsten in Religionsangelegenheiten sich zu versammeln, und 1588 denselben bei Verlust ihrer Religionsfreiheit befohlen, Sendungen an den Kaiser in Religionspuncten zu unterlassen und ihre Prädicanten zu der gesetzlichen Einschränkung ihrer Amtsführung zu verhalten. Ueber die Vollziehung dieser kaiserlichen Anordnungen hatten der Bischof von Wien, der Dompropst Klesel, seit länger passauischer Official und seit 1588 auch Verweser des Bisthums Neustadt, und der Stadtanwalt Matthias Brauer zu sorgen. Diese forderten nun die Prediger von Katzelsdorf, Inzersdorf und Vösendorf vor; aber die Machinationen ihrer Schloßherren und der übrigen lutherischen Stände machten einen neuen Befehl des Kaisers vom J. 1589 nöthig, auf welchen die Prediger zwar erschienen, aber den Revers auf gesetzliche Einschränkung ihres Amtes verweigerten. Sie mußten daher binnen 6 Wochen und 3 Tagen die Erblande des Kaisers verlassen. Ein gleiches Schicksal traf die sämmtlichen Magistratspersonen von Bruck an der Leitha, als sie in der 1585 rekatholisirten Stadt das Lutherthum neuerdings einzuführen suchten. Nun wendete Klesel der Wiener Universität, als ihr Kanzler, seine ganze Thätigkeit zu. Kink bringt (I. 2. Abth. S. 199—207; vergl. I. 1. Abth. S. 320. 321) einen von Hammer in seinen

urkundenreichen „Khlesl“ nicht aufgenommenen Bericht des Kanzlers über die Ursachen und Gründe, aus welchen die Candidaten der Doctorswürde an der Wiener Universität das von Pius IV. vorgeschriebene, sogenannte tridentinische Glaubensbekenntniß abzulegen schuldig sind. Auf diesen Bericht trug der neue Statthalter, Erzherzog Matthias *), am 21. März 1591, der juridischen, medicinischen und artistischen Facultät die Abforderung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses vor jeder Promotion auf und erneuerte so beziehungsweise eine dießfällige Anordnung seines kaiserlichen Bruders vom 2. Juli 1581 (Kink, I. 2. Abth. 207. 208. II. 414. 415). Leider scheint auch dieser Befehl auf die lutherischen Universitätsglieder nicht den nöthigen Eindruck gemacht zu haben, da noch um 1592 und 1593 zwei Doctoren wegen Begünstigung der Prädicanten um 50 Thaler gestraft wurden und am 3. März 1593, am 29. März 1600 und am 10. December 1601 den Universitätsgliedern und ihren Frauen das Auslaufen zu den um 1592 neuerdings in die Schlösser zu Inzersdorf, Vösendorf und Rodaun aufgenommenen Prädicanten bei schwerer Ahndung verboten werden mußte (Kink, I. 1. Abth. 322; I. 2. Abth. 196). Ueber Klesels Thätigkeit in seinen anderweitigen Berufskreisen, zu welchen, außer dem Amte eines außerordentlichen „Hofpredigers“ (1588), dann (1590) eines „Generalreformators“ an der Spitze der in dem Artikel Klesel erwähnten landesfürstlichen Commission, im J. 1594 die Begleitung des Kaisers zum Reichstage nach Regensburg, um 1598 eine zweimalige Gesandtschaftsreise nach Rom und vier Jahre nach Bischof Neubecks Tode, nämlich im J. 1598, auch noch die Verwaltung des Wiener Bisthums sich gesellte, s. d. A. Klesel (VI. 226.). Das auf seinen Betrieb am 12. August 1596 vom Kaiser selbst erlassene Edict schaffte namentlich auch das protestantische Consistorium in Horn ab und rief eine abermalige Remonstration der lutherischen Stände Niederöstreichs hervor, auf welche der Kaiser im October 1598 mit zwei Decreten antwortete, deren ersteres die Prädicanten, die abtrünnigen Mönche und Priester aus Oestreich auswies, das zweite aber die lutherischen Stände mit der Zurücknahme aller ihnen gemachten Zugeständnisse bedrohte. In Folge des ersten Decretes kamen Weidlingau und Hadersdorf an die katholische Pfarrei in Hütteldorf zurück, in Tribuswinkel wurde die Kirche geschlossen, und die großentheils lutherische Gemeinde in Guntramsdorf kehrte zum katholischen Glauben zurück. Aber auch die lutherischen Stände replicirten, und so erschien die kaiserliche Verordnung vom 15. Juni 1599, völlig gleichen Inhaltes mit dem Edicte von 1596. In Passau war auf Bischof Urban, welcher 1592 in Betreff der Prälatenwahlen und der Visitationen in den Klöstern, dann bezüglich der Einsetzung und Visitation landesfürstlicher Pfarrer und Beneficiaten in Oestreich eine beide Theile befriedigende Uebereinkunft mit dem Landesherrn getroffen hatte, 1598 sein Coadjutor, Erzherzog Leopold von Oestreich-Steiermark gefolgt, unter welchem 1600 eine weitere Uebereinkunft mit Oestreich die Verlassenschaftsabhandlung nach verstorbenen landesfürstlichen Pfarrern und Beneficiaten ordnete (siehe über beide Uebereinkünfte Klein, V. Bd. S. 214. 217. 218.), und in dem nämlichen Jahre, auf Befehl Papst Clemens VIII., aber nicht ohne Widerspruch des Erzherzog-Statthalters von Oestreich, die Communion sub utraque im ganzen Bisthume abgeschafft wurde. Das in dem Artikel Klesel (S. 226) berührte Edict vom J. 1602 hatte die in dem Artikel Oestreich (S. 735) angezeigte katholische Erklärung von 12 (nicht 13) landesfürstlichen

---

*) Erzherzog Ernest wurde nach dem Tode Carls von Steiermark († 10. Juli 1590) während der Minderjährigkeit des Erbprinzen Ferdinand Statthalter von Inneröstreich, kam aber schon 1593 als Statthalter in die Niederlande. Wegen seinem Eifer für die Gegenreformation hatte ihm Papst Sixtus V. am 15. Juli 1587 den geweihten Hut und Degen übersendet.

Städten und Märkten zur Folge, aus denen 7, nämlich Baden, Bruck an der Leitha (nicht Leutha), Gumpoldskirchen, Hainburg (nicht Homburg), Korneuburg, Neustadt und Retz zur nachmaligen Erzdiöcese Wien, die andern 5 aber (lies: Tuln, statt Tula, und: Thaya, statt Thega) zur Diöcese St. Pölten gehören. Auf Grundlage der Edicte von 1596 und 1598 mußten die lutherischen Stände in den J. 1602 und 1603 nicht weniger als 75 Pfarreien und Filialen, die sie widerrechtlich und mit Gewalt an sich gebracht hatten, den Katholiken zurückstellen, weil sie die zum Erweise des rechtlichen Besitzes dienlichen und nöthigen Urkunden nicht beibringen konnten. Dadurch erlitt das Lutherthum in Oestreich den empfindlichsten Verlust; deßhalb sprachen die lutherischen Stände durch ihren Abgeordneten Wolfgang von Hofkirchen die Vermittelung der protestantischen Höfe in Teutschland an. Aber auch dieser Schritt mißglückte, und Hofkirchen wurde, als er von seiner Rundreise zurückkam, von 1604 bis 1609 gefangen gehalten. Durch die beharrlichen gegenreformatorischen Bestrebungen des Kaisers und seiner erzherzoglichen Brüder angeregt, hatten sich im J. 1606 auch die katholischen Stände Oestreichs zur Aufrechthaltung ihres Religions- und Kirchenwesens enger verbunden und eine lange Reihe von Beschwerdepuncten gegen die Protestanten eingereicht, und so schien der endliche Sieg über das Lutherthum in Oestreich nicht mehr so fern zu liegen. Aber die von Stephan Bocskai 1604 in Ungarn angezettelte Rebellion, in Folge welcher die Hayducken schon 1605 das Marchfeld verheerten, Mödling und Perchtoldsdorf plünderten und zum Theil verbrannten, dann die hell auflodernde Zwietracht zwischen Kaiser Rudolph II. und seinem Bruder Matthias, welchen ein Hausvertrag schon am 25. April 1606 zum Familienhaupt erhoben hatte, änderte binnen wenigen Jahren die ganze Sachlage neuerdings. König Matthias zog am 14. Juli 1608 als Herr in Wien ein; aber die lutherischen Stände hatten ihm mit zu dieser Herrschaft verholfen. Deßhalb verlangten sie schon am 19. August 1608 die frühere Religionsfreiheit, die Bestellung eines eigenen Gerichtes für sich und die Besetzung der Staatsämter zur Hälfte mit lutherischen Glaubensverwandten, endlich die Gewährung dieser Forderungen noch vor der Huldigung. Der päpstliche Nuntius — es war ein solcher seit dem Schlusse des Trienter Concils beständig in Wien — der Erzherzog-Bischof von Passau und Klesel, nunmehr Minister des Königs, riethen zum Widerstand. Matthias verbot die Eröffnung der geschlossenen lutherischen Kirchen und den lutherischen Gottesdienst; die Kirche in Inzersdorf wurde sogleich wieder versperrt und der dortige Herrschaftsinhaber, Geier von Osterburg, gefänglich in die Burg nach Wien geführt. Hiedurch erbittert, verweigerten die lutherischen Stände bei der am 16. October vorgenommenen Huldigung zu Wien zu erscheinen, und begannen sich zu rüsten. Sie stellten sich mit den Concessionen Maximilians II. bereits nicht mehr zufrieden. Vergeblich suchten die zur Königskrönung am 19. November in Preßburg versammelten Magnaten Ungarns zwischen dem Könige und den Ständen zu vermitteln; diese wendeten sich nun an den Kaiser in Prag, welcher sich nicht nur willfähriger zeigte, sondern auch die Krone Böhmens nach seinem Tode dem Erzherzog-Bischof von Passau zuwenden zu wollen schien. Durch diese Anzeichen wurde Matthias geneigter, die von den lutherischen Herren und Rittern in Oestreich nachgesuchte Vermittlung der mährischen Stände anzunehmen, und so kam am 19. März 1609 die sogenannte Capitulations-Resolution zu Stande, parallel mit dem Majestätsbriefe Rudolphs II. vom 5. Juli 1608. Ueber diese gänzliche Veränderung der Sachlage in Betreff der Religionsangelegenheiten in Oestreich unter König Matthias nach ihren Ursachen und Folgen gibt der Artikel Oestreich (S. 740—744; S. 741, Z. 12 von unten muß Ungarn statt Böhmen gelesen werden) genügende Auskunft. Klein bringt (V. Bd. S. 13—15) einen klaren Auszug der Capitulations-Resolution. Unter den in Folge dieser Wendung der Dinge erst oder

neuerdings zum Lutherthume abgefallenen Ortschaften machten sich auf dem Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese Wien auch Döbling, Würnitz und Senning bemerkbar; Hernals wurde unter seinem neuen Grundherrn Helmhart (nicht Helechart) Jörger (s. d. A. Oestreich, S. 734) wieder der Hauptsitz des Lutherthums bei Wien; Hoë predigte am Dreifaltigkeitssonntage 1609 aus einem Fenster des Jörger'schen Schlosses, nicht in der Kirche, da das durch die Capitulations-Resolution bestellte Gericht in Patronatsstreitigkeiten über den rechtlichen Besitz derselben noch nicht entschieden hatte. Jener Hoë, am 24. Februar 1580 zu Wien geboren, chursächsischer Oberhofprediger in Dresden, dann Superintendent in Plauen, hatte schon 1603 den lutherischen Herren und Rittern in Oestreich sein „evangelisches Handbüchlein" gewidmet und 1606 seine Landsleute in Oestreich durch sein „christliches und in Gottes Wort gegründetes Bedenken" von der ihnen „zugemutheten" Annahme der „päpstischen Lehre," und Anwohnung „bei den päpstischen Kirchenversammlungen" abgemahnt. Wie aus einer Beschwerdeschrift Klesels vom April 1612 hervorgeht, hielt Jörger drei Prädicanten zu Hernals, welche in Wien selber pfarrliche Handlungen aller Art unternahmen, Aufgebote und Trauungen protestantischer Wiener zu Hernals vollzogen und eben daselbst Depots von lutherischen Büchern errichteten. Der lutherische Ritter Johann von Pacheleb hatte auf seinem Gute in der heutigen St. Ulrichsvorstadt zu Wien einen Prädicanten angestellt und lutherischen Gottesdienst eingeführt. Dagegen schritt der Abt zu den Schotten zur Klage, weil er, wie alle übrigen Prälaten Oestreichs, mit dem Erzherzog-Bischof von Passau an der Spitze, die niemals publicirte Capitulations-Resolution nicht anerkannte, sondern nur durch die Concessionen Maximilians II. sich gebunden erachtete; in Folge dieser wurde der Prädicant abgeschafft und Pacheleb eine Zeit lang ins Gefängniß gesetzt. Im J. 1614 wurden in den Buchläden zu Wien von der hiezu bestellten Commission viele lutherische Bücher weggenommen, und der niederöstreichische Kammerprocurator klagte den Freiherrn von Jörger der Ueberschreitung der ihm nach der Capitulations-Resolution zukommenden Religionsfreiheit, der Widersetzlichkeit gegen landesfürstliche Befehle und deßhalb des Lehenstreubruches an. Auch hatte der Kaiser das beantragte Gericht in Patronatsstreitigkeiten noch immer nicht eingeführt. Das Alles gab den lutherischen Ständen Oestreichs 1614 und 1615 wiederholt Anlaß zu Beschwerden, die aber eben so wenig in ihrem Sinne gehoben wurden, als ihre Hoffnung auf die Alleinherrschaft des Protestantismus in Oestreich (s. d. A. S. 743. 744) sich erfüllte. Die leider oft nur zu langsame, aber stets siegreiche katholische Reaction hatte endlich nach allen Richtungen hin begonnen. Selbst milde Stiftungen und Wallfahrten kommen wieder vor. Schon im J. 1605 hatte Carl von Liechtenstein, welcher nach seiner Rückkehr zur katholischen Kirche von Rudolph II. in den Fürstenstand erhoben ward, das Lazareth zu St. Barbara in Feldsberg den barmherzigen Brüdern übergeben; im J. 1662 wurde es zu einem förmlichen Kloster und Spital erweitert. Im J. 1614 bezogen Glieder desselben Ordens das von Ferdinand II. 1623 noch beträchtlich erweiterte Kloster und Spital in der Leopoldsstadt. Den Capucinern aber, welche mit und nach den Jesuiten die wesentlichsten Verdienste um die Wiederherstellung und Befestigung des Katholicismus in Oestreich, namentlich in den untern Volksclassen sich erwarben, wurde schon 1600 in der Vorstadt St. Ulrich das Kloster und die Kirche erbaut, welche nun die Mechitaristen inne haben, und binnen kurzer Zeit traten selbst Jünglinge aus reichen Bürgershäusern und vornehmen Adelsfamilien in dieses Kloster, darunter schon 1602 der berühmte Missionär und katholische Polemiker Valerian Magnis aus einem mailändischen Grafengeschlechte († 1661 zu Salzburg). Im J. 1618 wurde die Wallfahrtscapelle zur hl. Linde bei Kirchberg am Wechsel erbaut; 1607 kam die Marienstatue bei den Franciscanern zu Wien in besondere Verehrung; 1610 begannen die kirchlichen Processionen von Wien

nach Mariabrunn; 1616 erneuerte König Matthias den Befehl Friedrichs IV. vom J. 1445 in Betreff der Begleitung des zu den Kranken getragenen Hochwürdigsten mit Fahnen, Lichtern und Baldachin. Bischof Neubeck von Wien hatte schon 1593 den St. Leopoldstag in einen öffentlichen Feiertag verwandelt. Klesel, welchen Papst Paul V. im J. 1611 mit dem Titel eines „apostolischen Predigers der heiligen, römischen und allgemeinen Kirche" beehrt und König Matthias mit dem Präsidium seines geheimen Rathes betraut hatte, war noch eben so rührig in seiner Beschwerdeschrift gegen die Protestanten (April 1612), als er (1611) beim Reichstage zu Nürnberg und bei der Kaiserwahl zu Frankfurt (1612) seinem weltlichen Oberherrn sich nützlich machte. Und hatte er bald mit sicherm Blicke die Bedeutung der Jesuiten und Capuciner für die Gegenreformation erkannt, so erwies er sich schon als Dompropst den Erstern als besonderer Wohlthäter und Gönner (Höller-Ritter, specimen historiae Cancellariorum Universitatis Viennensis. Viennae 1729 pag. 105. 112. 115. 121. 123.). Dabei aber hatte er auch das materielle Wohl der Dompropstei zu Wien und des von ihm verwalteten Bisthums zu Neustadt im Auge. Für Jene erwarb er 1609 ein eigenes Haus in der Singerstraße, für dieses baute er den Bischofshof; auch erwirkte er zur Mehrung der sehr herabgekommenen Dotation der Dompropstei bei St. Stephan im J. 1612 die Incorporation des ehemaligen Collegiatstiftes, beziehungsweise der Dechantei von Kirnberg in der heutigen Diöcese St. Pölten. Uebrigens ward er vom J. 1614 an, in welchem er als Bischof von Wien und Neustadt die päpstliche Bestätigung erhielt, noch mehr in die Staatsgeschäfte hineingezogen; 1615 schloß er im Auftrage des Kaisers einen Friedensvertrag mit der Türkei; 1616 war er bei der Krönung der Kaiserin Anna als Königin von Böhmen im Amte. Hatte sich schon vor seiner im April desselben Jahres erfolgten Erhebung zur Cardinalswürde eine Spannung zwischen ihm und dem Bruder des Kaisers, Erzherzog Maximilian, ergeben, sei es, daß er in dem Bruderzwiste zwischen Rudolph II. und Matthias dem Letztern anhing und den Zwist so zu nähren schien, sei es aus den in dem Artikel Klesel angedeuteten Gründen, oder weil er zeitweilig die Nachfolge Ferdinands II. im böhmischen und ungarischen Reiche und die Plane Maximilians bezüglich der Verwandlung des teutschen Kaiserreiches in ein Erbreich hinderte; so mußte diese Spannung, durch den mit dem Cardinalate wie von selbst gegebenen Präcedenzstreit und durch Klesels Nachgiebigkeitspolitik beim Ausbruche des dreißigjährigen Krieges (s. d. A. und Oestreich, S. 744), endlich durch die nie ruhende Thätigkeit heimlicher Neider und Feinde noch bedeutend gemehrt, nach dem gewöhnlichen Laufe der Welt nur mit dem Sturze des einflußreichen Mannes enden. Seine gewaltsame Beseitigung und seine fernern Schicksale sind in dem Artikel Klesel berührt. Mit Vorliebe ist sein Leben und Wirken in der obenerwähnten „historia Cancellariorum Universitatis Viennensis" p. 103—134 dargestellt. Hammers „Khlesl" hat bereits vom katholisch-kirchlichen Standpuncte die verdiente Beurtheilung erfahren, welche ihm, wenn auch erst später, auf andern literarischen Gebieten noch kommen dürfte. Der kranke Kaiser Matthias suchte nach der schmerzhaft empfundenen Entfernung seines Ministers mit den protestantischen Ständen Oestreichs sich abzufinden. Der Proceß wegen Lehenstreubruch wurde zu Gunsten Jörgers entschieden, noch 11 Tage vor seinem Tode versprach der Kaiser die baldige Aufstellung des gemischten Gerichtes und andere den Protestanten günstige Verordnungen. Ebenso befahl er der niederöstreichischen Regierung die Capitulations-Resolution zu erkennen, endlich sollte eine Commission aus katholischen und lutherischen Ständegliedern eine Vereinigung aller niederöstreichischen Landstände bewerkstelligen. Aber die Lutheraner zeigten sich von vornherein so ungenügsam und steigerten ihre Forderungen und Beschwerden gegen die Katholiken in eben dem Maße, als die Rebellion der Böhmen zunahm. Sie suchten vor Allem Zeit zu gewinnen; deßhalb löste auch

der Tod des Kaisers (20. März 1619) die ganze Commission wieder auf. Unter den Beschwerden der Lutheraner gegen die Katholiken, welche Klein (IV. 59. 61. 62) ihrem Hauptinhalte nach angibt, kommen außer den bekannten wegen Nichtbeachtung der Capitulations-Resolution, wegen mangelnder Bestellung des versprochenen gemischten Gerichtes und des paritätischen Hofrathes, noch vor: die Cassirung des lutherischen Gottesdienstes in St. Ulrich zu Wien, die Verfolgung der Lutheraner in Traiskirchen, Schwechat und Bruck an der Leitha, der Fortbestand des Religionseides an der Wiener Universität, die Verweigerung eines lutherischen Gottesackers vor dem Stubenthore zu Wien, die Nichtaufnahme der Lutheraner in die Spitäler, die Versagung des Geläutes bei Begräbnissen, die Nichtzulassung lutherischer Prediger bei sterbenden Glaubensgenossen in den Spitälern und Privathäusern Wiens u. s. w. — Indem wir nun das Bild der kirchlichen Zustände auf dem Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese Wien unter König Ferdinand II. und Ferdinand III. zu entwerfen haben, können wir glücklicher Weise, bezüglich der allgemeinen religiös-politischen Fragen ganz auf die Artikel Ferdinand II., Ferdinand III., Dreißigjähriger Krieg, Westphälischer Friede und Oestreich (l. c. 744—750) verweisen, so daß hier einzig nur die specifisch-katholischen Vorkehrungen in Betracht kommen, welche diese kaiserlichen Zierden der katholischen Kirche entweder selbst trafen, oder durch Wort und Beispiel veranlaßten, um den nachmaligen Wiener Kirchensprengel zum wahren Glauben zurückzuführen und in diesem zu erhalten. In der k. k. Hofburgcapelle wird bis zur Stunde noch das Crucifixbild verehrt, vor welchem Ferdinand II. am 5. Juni 1619 sein bedrängtes Herz ausgoß, ehe er den Rebellen mit neugefaßtem Muthe entgegentrat und dann unmittelbar in der unerwarteten Ankunft der Dampierre'schen Reiter die Wahrheit der in seine Seele gesprochenen göttlichen Worte: Non te deseram, Ferdinande! erfuhr. Schon im J. 1621 kam die Rekatholisirung einzelner Pfarreien durch ihre seeleneifrigen Hirten zu Stande, so z. B. in Hütteldorf und Atzgersdorf mit seinen damaligen Filialen Siebenhirten, Vösendorf und Inzersdorf. Im J. 1623 trennte der Kaiser von den Gütern der 1620 geächteten (s. d. A. Oestreich, S. 744) lutherischen Ständeglieder alles Kirchen- und Pfarrgut, übernahm die dießfälligen Patronate und rekatholisirte die dießfälligen Gemeinden. In dasselbe Jahr fällt die höchst wirksame Vereinigung der Jesuiten mit der Universität, in Folge welcher das Collegium ducale bei dieser in ein Jesuitencollegium und die einfache St. Benedictscapelle in die prächtige Jesuiten-, nunmehrige Universitätskirche umgebaut wurde, so daß die Jesuiten nach 1627 zu Wien drei große Collegien, nämlich das neue an der Universität, das ältere bei St. Anna (Noviciatshaus seit 1628) und das älteste am Hof (seit 1625 das erste Profeßhaus der Jesuiten in Teutschland. Kink, I. 1. Abth. 353—371), dann alle philosophischen Lehrstühle und dreißig Jahre später auch alle theologischen Lehrstühle besaßen. Am 18. Juli 1623 erneuerte Kaiser Ferdinand II. für Wien den Befehl, daß kein Akatholik zu einem Stadtamte befördert oder unter die Bürger aufgenommen werde. Im J. 1624 verbot er den lutherischen Predigern bei schwerer Strafe zu Wien und in den andern landesfürstlichen Städten und Märkten irgend eine seelsorgerliche oder gottesdienstliche Handlung auszuüben; der Magistrat von Wien aber verbot das immer noch zahlreich vorkommende Auslaufen zu den lutherischen Predigten in Hernals. Da die protestantischen Ständeglieder, welche dem Kaiser gehuldigt hatten und mithin im Lande verblieben waren, in dieser Maßregel des Magistrates eine Verletzung der den Protestanten zugestandenen Religionsfreiheit erblicken wollten, so erfolgte am 9. September 1624 ein kaiserliches Edict, worin allen Einwohnern der Stadt und des ganzen Stadtgebietes, ohne Unterschied des Standes und Geschlechtes, bei schwerer Strafe verboten wurde, dem lutherischen Gottesdienste in Hernals oder an andern Orten beizuwohnen. Auch wurde dieses

Verbot noch insbesondere der Universität, ihren Mitgliedern und Verwandten zugestellt, den auch hiegegen remonstrirenden protestantischen Ständegliedern aber bedeutet, daß sie künftig in die Verfügungen des Kaisers, die Religion betreffend, sich nicht zu mischen haben. Am 20. März 1625 wurde allen protestantischen Einwohnern Wiens befohlen, sich in der katholischen Religion unterrichten zu lassen, und binnen vier Monaten zu dieser sich zu bekennen oder auszuwandern; das Gut des rebellischen Helmhart von Jörger zu Hernals wurde dem Domcapitel zu St. Stephan in Wien geschenkt, und am 24. August 1625 in der wiederhergestellten Kirche dieses hartnäckigen Ketzernestes der erste katholische Gottesdienst gehalten. Im J. 1626 mußten alle noch protestantischen Beamten Wiens katholisch werden oder ihren Dienst verlassen; für die 28 akatholischen Mitglieder der juridischen und medicinischen Facultät wurden religiöse Conferenzen mit den Jesuiten anberaumt, in Folge welcher 17 katholisch, die übrigen 11 aber ihrer academischen Privilegien verlustig und zur Auswanderung verhalten wurden (Kink, I. 1. Abth. 374). Dieselben gemessenen Befehle gingen von 1625 an auch allen landesfürstlichen Städten und Märkten zu und am 14. Septemb. 1627 erschien ein Generalmandat (s. d. A. Oestreich, S. 745. 746), vermöge welchem alle lutherischen Prediger und Schullehrer bis zum 6. October das Land zu verlassen, und alle Patrone der protestantischen Kirchen katholische Priester für diese zu präsentiren, oder aber die Präsentation dem Kaiser zu überlassen hatten. So wurde denn auch die Schloßcapelle zu Inzersdorf gesperrt, wohin die lutherischen Wiener noch fortan ausgelaufen waren. Es wanderten nicht wenige vom Adel und der Bürgerschaft des Lutherthums halber aus; den zurückgebliebenen Lutheranern aber mußte 1628 und 1629 wiederholt der Besuch des protestantischen Gottesdienstes in Ungarn und im Allgemeinen das Fleischessen an den kirchlich bestimmten Tagen, wie das Lesen akatholischer Bücher untersagt werden. Auf die siegreichen Fortschritte der Schweden in Teutschland vertrauend, wagten sich die Lutheraner in Niederöstreich bald wieder hervor. Edelleute, Bürger und Bauern hielten häuslichen Gottesdienst nach lutherischer Art, liefen an protestantische Orte aus, hielten verkleidete Prediger, aßen an verbotenen Tagen Fleisch und arbeiteten an den Festen der Heiligen. Wohl erschien gegen alles dieses am 7. April 1632 ein neues Generalmandat, welches auch wie das frühere der Universität besonders intimirt, ja bei dieser am 15. Dec. 1632 und 12. August 1633 noch verschärft wurde (Kink, I. 2. Abth. S. 197. 198). Aber die im zweiten Generalmandate ausgesprochene Strafe der Landesverweisung und des Vermögensverlustes wurde bei den schweren Zeiten von 1636 an nicht mehr vollzogen; Biedermannsdorf zählte in dem eben erwähnten Jahre noch 58 stille Anhänger des Lutherthums. Ferdinand III., welcher seinem Vater († 15. Febr. 1637) auf den Thron folgte, untersagte den Protestanten 1638 jede auch die häusliche Uebung ihres Gottesdienstes, und erneuerte 1640 unter Androhung schwerer Strafen das Verbot der Theilnahme am protestantischen Gottesdienste in benachbarten Ländern, namentlich in Ungarn. Selbst die Gemahlin seines Lieblings, des Fürsten Johann Anton von Eggenberg, durfte ihren von Ansbach mitgebrachten Prediger nicht behalten. Uebrigens gab es noch immer viele Lutheraner in Niederöstreich; so zählte Vösendorf im J. 1644 noch 187 Lutheraner. Die Drangsale des dreißigjährigen Krieges dauerten inzwischen fort und selbst Niederöstreich ward im J. 1645 von Rakoczy und den Schweden überschwemmt; ja die letztern standen fast vor den Thoren Wiens; Kreuzenstein und Korneuburg waren gefallen, Torstensohn campirte in Mistelbach, und nur die Tapferkeit des Bischof-Feldherrn Leopold Wilhelm von Passau (s. d. A.) rettete die Stadt. Hatten die im Lande verbliebenen Lutheraner dem Gottesdienste der schwedischen Feldprediger in den katholischen Kirchen der vom Feinde bis 1646 besetzten Orte eifrig beigewohnt, so ermangelten die ausgewanderten östreichischen Herren und Ritter am 13. No-

vember 1645 nicht, die Verwendung der Deputirten der protestantischen Reichsstände Teutschlands beim Friedenscongresse zu Münster anzusprechen. Diese und die schwedischen Abgeordneten nahmen sich der östreichischen Protestanten wirklich mit Eifer an und steigerten im Februar 1647 ihre Forderungen aufs Höchste. Aber die Festigkeit des kaiserlichen Gesandten, Maximilian Graf von Trautmannsdorf, und der beharrliche Wille des Kaisers gestand den östreichischen Protestanten anfangs nur zu, daß sie bis 1656, jedoch ohne Religionsübung, im Lande verbleiben dürfen. Später wurde in der westphälischen Friedensurkunde einzig den protestantischen Ständegliedern in Niederöstreich, deren Anzahl damals 42 Familien mit 154 Köpfen aus dem Herrenstande und 29 Familien mit 78 Köpfen aus dem Ritterstande betrug, — bloß auf die Fürbitte der Königin von Schweden und den protestantischen Reichsständen zu Liebe — das Verbleiben im Lande und die Ermächtigung zum Besuche des lutherischen Gottesdienstes in außer dem Lande gelegenen Ortschaften z. B. Ungarns zugesagt. Dagegen sollten alle nichtadeligen Protestanten unabänderlich bis 1656 das Land räumen oder katholisch werden, ohne daß ihnen mittlerweile auch nur die häusliche Religionsübung gestattet wäre. Aber zwei 1651 und 1652 erlassene Patente zeigen, daß unkatholische Prediger und Schullehrer fortan heimlich ins Land kamen, daß auch Nichtadelige zum protestantischen Gottesdienst außer Land gingen, daß unkatholischer Privatgottesdienst mit Vorlesen, Singen und Beten gehalten wurde, und daß die Adeligen ein großes Gefolge zum protestantischen Gottesdienst außer Land mitnahmen. Im J. 1652 ordnete der Kaiser eine neue Reformations-Commission zur Bekehrung der heimlichen Protestanten in Oestreich an und stellte den Abt Matthäus Kolweis von Lilienfeld an die Spitze derselben. Dieser fing mit Wien an und setzte die Reformation im Viertel unter dem Mannhartsberge fort; die andern Viertel hatten andere Commissäre. Aber die Commission fand viele Anstände und verfuhr den Bauern zu gelinde, weil diese „mit Gewalt gezwungen werden wollten, katholisch zu werden, um sich so vor ihren lutherischen Grundherren und deren Neckereien sicher stellen zu können.“ Bei Gelegenheit dieser Reformation kehrten auch Einige vom Adel in die katholische Kirche zurück, so z. B. ein Graf von Trautmannsdorf mit allen Unterthanen seiner Herrschaft Bruck an der Leitha. Dagegen beschwerten sich die übrigen lutherisch verbliebenen Ständeglieder auf dem Landtage zu Wien, dann bei der Königin von Schweden und bei dem Corpus evangelicorum auf dem Reichstage zu Regensburg im J. 1653 und 1654 über verschiedene Bedrückungen. Aber der Kaiser beantwortete das Verwendungsschreiben der churfürstlich-sächsischen und der schwedischen Abgeordneten mit einem neuen Patente vom September 1655, in welchem seinen Unterthanen das Lesen unkatholischer Bücher und der Besuch des protestantischen Gottesdienstes außer Landes bei schwerer Strafe verboten, dagegen die Beobachtung der katholischen Kirchengebräuche, die Kniebeugung vor dem öffentlich erscheinenden hochwürdigsten Gute eingeschärft, die Annahme eines Protestanten zur Vormundschaft oder zu einem Amte, wie die Erziehung der Kinder im protestantischen Auslande untersagt war. Endlich im J. 1657 erneuerte der Kaiser († 3. April 1657) alle von ihm und von seinem Vater erlassenen Religionsverordnungen. An diese landesfürstlichen Maßregeln zur Wiederherstellung der katholischen Religion reihte sich insbesondere die parallele Restauration der frühern und die Errichtung neuer Ordenshäuser. Wir finden aus diesem Zeitraume, außer den oben erwähnten drei Jesuitencollegien, in Wien: 1623 unbeschuhte Carmeliter in der Leopoldstadt, unter ihnen den aus der Schlacht am weißen Berge bei Prag so berühmten Ordensgeneral Dominicus à Jesu Maria († 1630); 1623 in dem so wechselvollen Hause zu St. Nicolaus in der Singerstraße, welches seit dem Abzuge der Franciscaner (1589) zur Erziehung armer Waisenmädchen gedient hatte, aus Preßburg hieher geflüchtete Clarisserinnen (Urbanistinnen); 1625 zwei Barnabiten in

dem Besitze der Pfarrei St. Michael, welche bald mehrere Brüder an sich zogen und so ein förmliches Collegium bildeten; 1627 Minimen oder Paulaner bei den hl. Schutzengeln auf der Wieden; 1631 Capuciner in der innern Stadt, als Wächter der neuen kaiserlichen Gruft; 1631 unbeschuhte Augustiner, statt der beschuhten (auch cum larga manica genannt) bei der Augustinerkirche in der innern Stadt, welche schon im J. 1627 eine sogenannte Lorettocapelle erhalten hatte, die zur Aufbewahrung der Herzen verstorbener Glieder des Kaiserhauses dient und 1784 in die St. Georgscapelle übertragen wurde; 1633 Benedictiner von Montserrat („Schwarzspanier") vor dem Schottenthore; 1637 bei dem Hause „zu den sieben Büchern" reformirte Carmelitinnen, unter welchen ihre Stifterin und Mitschwester, die verwittwete Kaiserin Eleonora, 1555 ihr Leben beschloß; 1638 Serviten in der Rossau; 1642 beschuhte Augustiner bei der Pestgelübdekirche zu St. Sebastian und Rochus auf der Landstraße. Ausser Wien, im Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese, wurden Capuciner 1623 in Neustadt, 1625 in Korneuburg, 1629 in Bruck an der Leitha, 1631 in Mödling eingeführt, und 1623 Augustiner ihrem 1544 aufgelassenen Kloster in Korneuburg wieder zurückgegeben. Im J. 1624 kamen Minoriten nach Aspern an der Zaya, 1631 nach Neunkirchen, wo sie bald auch die Pfarrei erhielten. Im J. 1627 kamen Franciscaner nach Zistersdorf, 1643 zur St. Colomannskirche in Stockerau, und schon 1632 besetzten sie ihr altes Kloster in Enzersdorf wieder. Zwischen 1636 und 1639 kam das Augustinerkloster in Mariabrunn zu Stande, zwischen 1629 bis 1639 das Camaldulenserkloster bei St. Joseph auf dem Kalenberge. Barnabiten finden sich bei der Pfarrei in Mistelbach um 1633, und unbeschuhte Carmeliter 1654 in der St. Andreaswüste bei Mannersdorf. Um 1625 kam auf Betrieb der Aebte Caspar und Rainer von Melk (s. d. A.) eine Congregation der östreichischen Benedictiner zu Stande; aber die Abneigung der betreffenden Diöcesanbischöfe und die Unfälle des Schwedenkrieges hinderten ihre wirksame Durchführung, so daß bald wieder ihre gänzliche Auflösung fast stillschweigend stattfand. Wien zählte in Allem unter Ferdinand III. 18 Manns- und 6 Frauenklöster. Auf dem übrigen Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese aber fanden sich 24 Manns- und 1 Frauenkloster. Uebrigens litten Geistliche, Kirchen und Klöster in Niederöstreich unter Ferdinand II. und III. nicht wenig in den Kriegen mit den Türken, mit den siebenbürgischen, ungarischen, östreichischen und böhmischen Rebellen, endlich mit den Schweden, so wie durch die Habsucht der protestantischen Edelleute, und durch die nothgedrungene landesfürstliche Besteurung während des dreißigjährigen Krieges, obwohl es nicht an Beispielen mangelt, daß der fromme Kaiser Ferdinand II. einzelnen Orden, wie den Carmeliten, den barmherzigen Brüdern, Capucinern und Franciscanern verschiedene Realimmunitäten ertheilte. An neuen kirchlichen Gebäuden finden wir in und um Wien aus dieser Zeit, außer der Jesuitenkirche bei der Universität und den übrigen mit den neuen Klöstern entstandenen oder umgebauten Ordenskirchen, die jetzige Dominicanerkirche (1630); die sieben Stationscapellen auf dem Wege zur hl. Grabescapelle in Hernals (1639) und zu dem 70 Jahre später errichteten Calvarienberge daselbst; die St. Brigittencapelle zur Bequemlichkeit der Jäger in der Brigittenau an der damaligen Taborstraße, um 1651 erbaut. Mit der Rekatholisirung des Landes erwachte auch wieder der Sinn für katholische Gebräuche, Uebungen und Sitten. Die Wallfahrtsorte Lanzendorf, Hietzing, Mariabrunn lebten neu auf; im J. 1632 nahm die berühmte alljährliche Wienerprocession nach Mariazell in Steiermark durch Mitglieder der ebenfalls neu auflebenden Frohnleichnamsbruderschaft ihren Anfang; 1639 wurde die feierliche Procession zum hl. Grabe in Hernals von Kaiser Ferdinand III. in Person eröffnet, und von da ab bis 1758 alljährlich von St. Stephan aus wieder unternommen. Dem hochwürdigsten Sacramente mußte auf der Straße durch kaiserlichen Befehl vom J. 1651 von Jedermann die Knie-

beugung geleistet werden, und seit 1622 begleitete der Landesfürst oder sein Stellvertreter mit seinem ganzen Hofstaate die Frohnleichnamsprocession. Schon Ferdinand II. hatte das Fest der unbefleckten Empfängniß in besondern Ehren gehalten; sein Sohn und Nachfolger Ferdinand III. ließ 1647 vor der Kirche am Hofe eine marmorne Bildsäule der unbefleckten Empfängniß errichten, welcher Leopold I. im J. 1667 die noch vorhandene aus Metall substituirte. Ferdinand III. gelobte bei der feierlichen Einweihung der Säule „der besondern Schutzfrau des Erzherzogthums" den Vigilfasttag am 7. December (Jejunium austriacum), und forderte die Wiener Universität am 19. Jänner 1649 zur Einführung des eidlichen Gelöbnisses auf die Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß Mariä auf, welches die Universität sofort annahm und bis zum J. 1782 alljährlich am Festtage selber und vor den Promotionen ablegte und verlangte. Die Jesuiten erhielten 1623 die Landschaftsschule zurück und gründeten, wie bereits früher erwähnt, 1652 das St. Barbaraconvict. Cardinal Pazman (s. d. A. und Oestreich, S. 749, lies: Peter statt Nicolaus) errichtete 1618 das Pazmaneum, und Balthasar Napuli, Dompropst von Agram, das croatische Seminar, als geistliche Bildungsanstalten. Die Juden hatten 1622 die Vergünstigung erhalten, in der innern Stadt eine Synagoge zu bauen; als aber wegen Wucher und Bedrückung ein allgemeiner Unwille gegen sie rege ward, mußten sie 1625 die innere Stadt verlassen und in die Leopoldstadt sich zurückziehen. Schon im J. 1649 zogen sie sich eine neue, dießmals von den Studenten ausgehende Verfolgung zu. — Wir kehren nun wieder zur Reihenfolge der Wiener Bischöfe zurück. Cardinal Klesel kehrte am 25. Jänner 1528 feierlich in seine Cathedrale zu Wien zurück, starb aber schon am 18. September 1630. Ihm folgte Anton Wolfradt, geboren 1582 zu Cöln am Rhein, nach in Rom unter Bellarmin mit hohem Ruhme vollendeten theologischen Studien, Cisterciensernoviz in Heiligenkreuz und Clairvaux, dann Profeß in Rein (Steiermark), Abt von Wilhering, 1613 mit päpstlicher Dispense Benedictiner und Abt von Kremsmünster (s. d. A.), Hofkammerpräsident und geheimer Rath des Kaisers, seit 1631 Fürstbischof von Wien. Er baute die fürstbischöfliche Residenz, erweiterte die dortige Andreascapelle, errichtete die 7 Stationen zum hl. Grabe in Hernals und hinterließ eine kostbare Bibliothek. Als Bischof und Staatsmann eben so tüchtig wie als Abt, starb er am 1. April 1639. Nach ihm nahm Philipp Friedrich, Freiherr von Breuner, am 26. December 1639 feierlichen Besitz von der Cathedrale. Er war bei seiner Ernennung zum Fürstbischofe von Wien bereits Bischof von Joppe, Weihbischof von Olmütz, Propst zu Brünn, Domherr zu Breslau und Regensburg. Er verwendete sehr viel auf die Verherrlichung des Gottesdienstes in der St. Stephanskirche und auf die Ausschmückung der letztern, so wie zur Mehrung seines Bisthums, z. B. durch Erbauung des Schlosses in St. Veit. Im J. 1644 besuchte er die Gräber der Apostelfürsten in Rom, und zeigte sich allenthalben als ein Vorbild der Andacht. Er sorgte im J. 1646 für eine richtigere Eintheilung der Pfarrgränzen in Wien. Vermöge dieser Pfarreintheilung gehörte nach St. Stephan der ganze untere Werd (die nachmaligen nördlichen Vorstädte Leopoldstadt mit der Praterstraße und Jägerzeile), dann die heutigen östlichen und südlichen Vorstädte von Erdberg bis zur linken Seite der Kothgasse in der Vorstadt Laimgrube, mit Ausnahme der Spitalpfarrei zu St. Marcus und der Pfarrei Gumpendorf; nach St. Michael die heutigen südwestlichen Vorstädte von der rechten Seite der Kothgasse bis zur Alsergasse, mit Ausnahme der Vorstädte St. Ulrich und Neustift, welche die alte Pfarrei Zeismannsbrunn constituirten; endlich zur Schottenpfarrei alle westlichen Vorstadttheile bis an den Donaucanal, wieder mit Ausnahmen von Parcellen in der Alservorstadt, die nach Hernals und mit Parcellen am linken Ufer der Als, die nach Währing gehörten. Uebrigens bestanden außer diesen drei großen Pfarreien und den Pfarreien St. Ulrich und Gumpen-

dorf noch die Burgpfarrei, die Pfarrei St. Clara im Bürgerspitale und jene zu St. Elisabeth im teutschen Hause. Zu Maria am Gestade (Maria Stiegen) hatte der passauische Official Carl von Kirchberg um 1530 einen eigenen Caplan bestellt und von nun übten die Bischöfe von Passau die Pfarrechte nicht nur über die Geistlichen dieser Kirche, über die Räthe und Beamten des Passauer Consistoriums und über deren Hausgenossen, sondern auch, und trotz der wiederholten Einsprache der Bischöfe von Wien, über die übrigen Einwohner der Passauer Höfe, bis im J. 1728 durch Convention und 1729 durch päpstliche Bestätigung der Erzbischof von Wien die Jurisdiction über die bloßen Miethparteien in den Passauer Höfen zurück erhielt. Auf Verlangen Kaiser Leopolds I. führte Fürstbischof Philipp in seiner Diöcese das hl. Schutzengelfest ein; auch entstand unter ihm der hochadelige Orden der Sternkreuzordensdamen von der Kaiserin Wittwe Eleonora zur Erinnerung an die unversehrte Erhaltung eines Kreuzpartikels bei einer Feuersbrunst in der k. k. Hofburg am 10. September 1668 gestiftet. Die immer mehr in Aufnahme gekommene Wallfahrtsprocession nach Mariazell bestätigte Fürstbischof Philipp im J. 1664 und brachte sie mit der Frohnleichnamsbruderschaft in organische Verbindung. Er starb am 22. Mai 1669 im 72. Lebensjahre und hatte den Baron Wilderich von Walderdorf zum Nachfolger, auf den wir später zurückkommen. — Leopold I. (s. d. A.) setzte gleich bei seiner Thronbesteigung das katholische Werk seines Vaters, Ferdinand III., und seines Großvaters, Ferdinand II. fort, und hatte bei mancherlei Unfällen in weltlicher Beziehung die Freude, das bereits zu ernten, was seine Vorfahren in Thränen gesäet hatten. Selbst die in Folge des 1664 mit den Türken geschlossenen und wenig vortheilhaften Friedens in den Jahren 1670, 1672, 1677, 1678, 1681 entstandenen, dann in Folge verschiedener gegen die Constitution unternommener Germanisirungsversuche von 1703 bis 1709 wiederholten, namentlich von den Ragoczys genährten Empörungen der Ungarn (s. d. A.), welche erst durch den Frieden von Szathmar am 1. Mai 1711 beendet wurden, und an denen die Protestanten einen eben so wesentlichen Antheil hatten, als Ludwig XIV. vom Anfange bis zum Ende, und seit 1667 die Türken, seit 1703 aber auch die Gegner im spanischen Successionskriege, ferner selbst die mit diesen Empörungen verbundenen verheerenden Einfälle der Kuruzzen in Niederöstreich, welche besonders 1703 und 1706 furchtbar sich wiederholten (Feil in Stubenrauchs und Tomascheks Kalender, 1844. S. 41—51), denen Wien seine Linienwälle entgegenwarf, um sich vor den Gräueln ihrer Ueberfälle zu schützen, und von welchen ein großer Theil der heutigen Erzdiöcese Wien diesseits und jenseits der Donau heimgesucht wurde; dann die vom Frühling bis zum December 1679 in Wien grassirende Pest; endlich die vom 13. Juli bis 12. September 1683 andauernde türkische Belagerung der Residenz und die damit verknüpfte Verheerung des offenen Landes auf dem rechten und linken Donauufer vermochten den katholischen Aufschwung des Landes nur zeitweilig zu hemmen. Fast jedes der 47 Regierungsjahre Leopolds I. ist mit einer katholisch-kirchlichen Verordnung, Stiftung oder Baute auf dem niederöstreichischen Boden bezeichnet, und die chronologische Aufzählung des Geschehenen ergibt sich wie von selber. Schon am 14. August 1657 erneuerte er die Verordnung seines Großvaters, daß kein Protestant Bürger von Wien werden sollte; eine Verordnung, welche mit dem bereits erwachenden Geiste des Industrialismus allerdings bald in Widerspruch gerathen zu wollen schien, da sie am 16. November 1668 abermals eingeprägt werden mußte. Der Eifer des jungen Kaisers zeigte sich besonders in der Mehrung der Ordenshäuser, Kirchen und milden Stiftungen. Unter seiner Regierung entstanden folgende neue Klöster: 1661 das der Barnabiten in Mistelbach mit einem Noviciate für teutsche Mitglieder dieser Congregation; 1662 das der beschuhten Carmeliter bei St. Joseph — unfern von der ehemaligen St. Theobaldskirche —

auf der Laimgrube; von 1665 bis 1667 das Jesuitencollegium in Wiener Neustadt und das Capucinerkloster in Oberhollabrunn; 1675 das Kloster der Ursulinerinnen zu Wien und das der Carmeliterinnen zu Wiener Neustadt; 1681 das Capucinerkloster zu Poisdorf; 1682 das Franciscanerkloster in Hainburg; 1685 das Servitenkloster bei der 1665 entstandenen Mariahilfcapelle in Gutenstein (Kirchliche Topographie von Oestreich, V. Bd. 222—236, und XV. Bd. 267—284); 1690 das Kloster und 1695 die Kirche der Trinitarier („Weißspanier") in der Alservorstadt zu Wien, da der Ordenszweck: Loskauf der Christensclaven den Türken gegenüber für Oestreich practisch wurde; 1692 das seit dem Lutherthum in Abgang gerathene Franciscanerkloster zu Feldsberg; 1697 das Capucinerkloster zu Schwechat, welches aber schon am Charsamstag 1704 von den Kuruzzen geplündert wurde; 1698 das Franciscanerkloster zu Lanzendorf bei der 1703 mit einer Kirche überbauten uralten Wallfahrtscapelle (Kaltenbäck, Austria. 1845. S. 150—152); 1700 das Piaristencollegium mit der 1716 eingeweihten und 1719 zur Pfarrkirche erhobenen Kirche Maria Treu in der nach dem Kronprinzen genannten Josephsvorstadt zu Wien; 1701 das Haus der Oratorianer bei der bereits bestehenden Dreifaltigkeitscapelle im Lazenhof zu Wien; 1703 das Kloster der Theatiner an der hohen Brücke zu Wien. Im J. 1700 wurde die ungarische Abtei Telky mit dem Schottenstifte zu Wien vereinigt. An Kirchen und Capellen entstanden unter Leopold I. in und um Wien: 1660 die Rosaliencapelle im Starhembergischen Freihause und der Fronton an der Jesuitenkirche am Hofe; 1662 die neue St. Bernardscapelle im Heiligenkreuzerhofe; 1670 die aus Anlaß einer abermaligen Judenverfolgung *) an die Stelle einer Synagoge erbaute, und mit Weltpriesterbeneficien bestiftete St. Leopoldspfarrkirche im untern Werd, welches von nun an die Leopoldstadt hieß; 1673 die St. Antonskirche im Leopoldstädter Zuchthause und die Vorstadtscapelle zu St. Margaretha „unter den Weißgerbern;" 1675 die schon 1683 von den Türken wieder zerstörte Pfarrkirche in Bernhardsthal, das später nach einem seiner Besitzer, dem berühmten Nicolaus Olah, Erzbischof von Gran (s. d. A. und Oestreich, S. 732), Nicolsdorf genannt wurde. Hieran reihen sich die aus Anlaß der bevorstehenden türkischen Belagerung entweder vom Stadtcommandanten Rüdiger von Starhemberg, oder von den Türken in Brand gesteckten Kirchen **), nämlich 1684 die

---

*) An dieser Austreibung der Juden aus Wien war wieder ihr Hang zum Wucher und zur Christenbedrückung, wie ihr Einverständniß mit den ungarischen Rebellen Schuld. Ueberdieß lag es in dem natürlichen Interesse der damals nothwendig noch christlichen Bürger Wiens, der Concurrenz der Juden sich zu entledigen; auch beriefen sich die ungarischen Protestanten fortwährend auf die freie Religionsübung „der ärgsten Feinde des Kreuzes Christi" (Rink, Leben Leopolds I., bei Kaltenbäck, Austria. 1843. S. 194—196). Für die Wahrheit der von den Biographen Leopolds I., Wagner und Rink, aufgezählten Beschuldigungen dürfte wohl auch der Umstand bürgen, daß der edle Bischof Leopold Kollonits von Neustadt, der in der türkischen Belagerung Wiens im J. 1683 überall als ein rettender Engel erscheint, auf die Vollführung dieser Maßregel den gewichtigsten Einfluß nehmen zu müssen glaubte (Klein, VI. Bd. S. 38). Die Juden mußten laut kaiserlichen Befehls vom 14. Februar 1670 bis zum nächsten Frohnleichnamsabend bei Leib- und Lebensstrafe Wien räumen.

**) Ein gleiches Schicksal traf alle Kirchen, Klöster und Paläste in den Vorstädten, welche die innere Stadt, gegen Osten, Süden und Westen umgeben, und zwar aus jenen strategischen Rücksichten, welche bereits 1529 obgewaltet hatten; nur das Kloster und die Kirche der Serviten in der Rossau blieb von Freund und Feind verschont. Dagegen hatten streifende Türken das Camaldulenserkloster auf dem Kalenberge schon am 7. Juli 1683 angezündet; am 15. Juli trieb der Wind von der noch brennenden Rossau her einzelne Feuerbrände in die innere Stadt, durch welche das Kloster und die Kirche der Schotten in Flammen gerieth. Auch die Kirchen der Leopoldstadt hatten durch die Türken viel gelitten; Kirche und Kloster der Carmeliter, wie der barmherzigen Brüder, standen nach aufgehobener Belagerung förmlich in Ruinen, und die St. Leopoldskirche ward so hart mitgenommen, daß sie 1723 gründlich restaurirt werden mußte. Noch größer war die Verheerung auf dem

Kirche der Capuciner vor der Stadt und jene am Klagbaum; 1686 die Mariahilf-Wallfahrtskirche in der gleichnamigen Vorstadt, mit einem Collegium der Barnabiten, welche daselbst schon 1660 einen Gottesacker mit einer von den Türken zerstörten Capelle errichtet hatten (Kaltenbäck, Austria. 1846. 101); 1687 die Carmeliterkirche zu St. Joseph auf der Laimgrube; 1688 die Wallfahrtskirche zu Hietzing, zu welcher 1690 noch die St. Leopolds- und 1733 die St. Johannscapelle gebaut wurde; 1690 die Schottenkirche und St. Margaretha unter den Weißgerbern; 1692 die Kirche und das Kloster der barmherzigen Brüder in der Leopoldstadt; 1693 die schon 1730 in eine förmliche Kirche verwandelte St. Leopoldscapelle auf dem Kalenberge mit einem eigenen Kaplan, an der Stelle der uralten ursprünglich von Leopold dem Heiligen erbauten St. Georgscapelle, zu welcher schon Johanna, die Gemahlin Albrechts II., des Weisen, ein Beneficium gestiftet hatte, das aber 1529 in die Burgcapelle zu Wien übertragen wurde. Im J. 1692 wurde der Bau des großen Armenhauses, an der Stelle des heutigen allgemeinen Krankenhauses, in der Alservorstadt begonnen, dabei ein eigenes „Seminarium des hl. Alexius" für arme Gymnasialstudenten errichtet, die freie Wohnung, Kleidung und täglich 6 Kreuzer Zehrung, unter der Aufsicht eines geistlichen Präfecten genossen, und 1693 die Pestgelübdesäule zu Ehren der hl. Dreifaltigkeit auf dem Graben zu Wien vollendet, zu welcher, neben zwei andern, später zu nennenden Processionen, als Erinnerung an die Befreiung Wiens aus der türkischen Belagerung im J. 1683, eine alljährlich am 12. (jetzt 8.) September von der St. Peterskirche aus abzuhaltende feierliche Dankprocession angeordnet wurde, eine schöne Parallele zu dem

---

flachen Lande, sowohl dießseits, als jenseits der Donau. Brand, Plünderung, Mord, Gefangenschaft waren an der Tagesordnung. Die Klöster zu Hainburg, Mariabrunn, Mödling, Baden, Enzersdorf, Klein Mariazell, Heiligenkreuz, die Wallfahrtscapelle zu Hietzing, die Pfarrkirche St. Martin in Klosterneuburg wurden von den Türken angezündet; das Marchfeld ward im August bis an den Bisamberg weit und breit verheert, insbesondere litten Langenzersdorf, Großebersdorf und Großrußbach durch das Feuer. Im Franciscanerkloster zu Hainburg wurden 300 dahin geflüchtete Christen niedergemetzelt, ehe jenes in Brand gesteckt ward. In Perchtoldsdorf vertheidigten sich die Einwohner vom Thurme und Friedhofe an der Kirche, so lange sie Mund- und Kriegsvorrath hatten, dann capitulirten sie. Aber die Türken brachen das Wort und machten Alles ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes nieder. Nur Stift Klosterneuburg hielt sich durch den Heldenmuth seines Laienbruders Marcellin Ortner. Die Anzahl der von den Türken in die Gefangenschaft geschleppten Christen betrug nach gleichzeitigen Angaben 5000 Männer, 7000 Weiber, 23,000 Knaben und 9000 Mädchen, und unter allen diesen waren bei 200 aus angesehenen Adelsgeschlechtern. Während der Belagerung Wiens spendete Bischof Kollonits unermüdlich Almosen unter die dürftigen Einwohner, besuchte die Spitäler, sorgte für die Kranken und Verwundeten und brachte ihnen und den Sterbenden geistlichen Trost. Die Tapfern begeisterte er durch seinen Zuruf, die Verzagten und Saumseligen trieb er auf ihre Plätze. Die kampfesunfähigen Weiber, Kinder und Greise verwendete er zu andern für das Allgemeine nothwendigen oder nützlichen Diensten, namentlich zur Verfertigung von Kleidungsstücken für die Streitenden. Er lenkte die Löschanstalten und wachte gegen Theurung und Mangel. Bei seinem reichlichen Almosen wurde er besonders vom Adel, namentlich von seinem Vorgänger im Erzbisthum Gran (s. d. A.), Georg Szecsenyi, und von dem Fürsten Ferdinand Wilhelm Eusebius von Schwarzenberg unterstützt, welch letzterer schon 1679 während der furchtbaren Pest, der die Hälfte der Einwohner erlag, ebenso für die Linderung des allgemeinen Elendes, wie für die Aufrechthaltung der Ordnung thätig gewesen war. Nach aufgehobener Belagerung sammelte Bischof Kollonits über 500 vor der Stadt herumirrende Christenkinder, deren Eltern der Großvezir Kara Mustapha beim Anrücken des Christenheeres, sammt allen im türkischen Lager gefangenen Christensclaven, bei 30,000 an der Zahl, hatte niedermetzeln lassen. Die armen Waisen wurden sämmtlich von dem Bischofe untergebracht, wie er denn auch den in der Schlacht verwundeten Soldaten die nöthige Pflege verschaffte. Die Bedeutung des glücklichen Ausganges der letzten Belagerung Wiens durch die Türken wurde im christlichen Abendlande stets richtig gewürdigt. Der Sieg Eugens von Savoyen bei Zenta an der Theiß am 11. September 1697 befreite endlich auch ganz Ungarn von dem Joche der Moslims.

aus demselben Anlasse eingeführten Maria-Namensfeste (s. d. A.). Im J. 1696 entstand die Kirche zu den hl. 3 Königen im Zeughause auf der Seilerstätte; der Dom zu St. Stephan aber erhielt schon 1687 statt des Halbmondes auf dem ausgebauten Thurme Kreuz und Adler, 1699 die große Uhr, zu welcher 1711 die große Glocke und 1724 die große Orgel kamen, lauter sogen. Wahrzeichen der Stadt Wien. Endlich wurde noch im J. 1702 der Bau der neuen St. Peterskirche begonnen, in Wiener Neustadt aber 1697 zu der erst 20 Jahre später vollendeten St. Theresia-Kirche der unbeschuhten Carmeliter der Grundstein gelegt, nachdem diese ein vom teutschen Orden erworbenes Haus zum förmlichen Kloster umgestaltet hatten. Ein Zeichen specifisch-katholischen Lebens unter Leopold I. ist ferner die Aufnahme der ältern, und das Entstehen so vieler neuer Wallfahrtsorte inner der Gränzen der nachmaligen Erzdiöcese Wien. Schon am 16. Juli 1684 wurde das vor den Türken geflüchtete Gnadenbild der seligsten Jungfrau in feierlicher Procession aus Wien in die wieder hergestellte Klosterkirche zu Mariabrunn zurückgebracht, und wie Leopold I. an verschiedene östreichische Wallfahrtsorte, und zwischen 1659 und 1693 namentlich zehnmal nach Mariazell gepilgert war, so wurde nun auch Maria zu Hietzing von Gliedern des kaiserlichen Hauses häufig besucht. Die Marienstatue bei den Franciscanern zu Wien wurde seit dem October des Pestjahres 1679 alljährlich processionsweise in den St. Stephansdom getragen, und seit 1655 stand das Bildniß Mariens „mit dem geneigten Haupte" in besonderer Verehrung, welches der früher erwähnte Carmeliterordensgeneral Dominicus à Jesu Maria von Rom nach Wien gebracht, Kaiser Ferdinand II. auf allen Reisen mit sich geführt, und die Kaiserin Wittwe Eleonora der Carmeliterkirche in der Leopoldstadt testamentarisch vermacht hatte. Das „Maria-Hilf"-Bild auf dem Friedhofe der Barnabiten hatte schon um 1660 einen wallfahrtsmäßigen Zulauf, und bei seiner Uebertragung in die neue, nach ihm benannte Kirche am 14. August 1689 nahmen über 30,000 Andächtige an dem Festzuge Theil. Im Kloster zur Himmelspforte zu Wien, das 1586 durch die Pest ausstarb und erst 1603 wieder neue Bewohnerinnen erhielt, wurde in einem alten Kasten eine Marienstatue aufgefunden, welche, von den frommen Nonnen als ihre „Hausmutter" längst im Stillen verehrt, aus Anlaß der Pest seit 1680 jährlich durch acht Tage zur öffentlichen Verehrung ausgestellt, bei der Aufhebung des Klosters aber (1783) in die St. Stephanskirche übersetzt ward. In eben diesem Dome legte Kaiser Leopold I. vor dem seit 1493 daselbst befindlichen „alten Frauenbild" auf dem Speisealtar am 16. August 1693 das Gelübde ab, die durch den Einfall der Türken zerstörten Kirchen und Pfarreien wieder herzustellen; im J. 1697 aber wurde ein thränenvergießendes Marienbild aus der griechisch-unirten Pfarrkirche zu Pötsch in Ungarn in allen Ordenskirchen Wiens zeitweilig zur Verehrung ausgestellt und dann unter Begleitung der kaiserlichen Majestäten und aller Prinzen und Prinzessinnen für immer in die St. Stephanskirche übertragen. Im J. 1692 wurde ein wunderthätiges „Maria-Hilf-Bild" in die arme, von den Türken zerstörte Pfarrkirche zu Schwadorf geschenkt, zu welchem Kaiser Leopold I. eine solche Verehrung trug, daß er es noch kurz vor seinem Ende in sein Sterbezimmer bringen ließ. Eben dieser Kaiser war bereits 1670 mit seiner Gemahlin zu der „Maria-Hilf"-Capelle in Gutenstein gewallfahrtet, um daselbst Gott für die wieder erlangte Gesundheit zu danken. Zu Ehren der „Trösterin der Betrübten" entstand 1694 in der Pfarrkirche zu St. Ulrich eine eigene Bruderschaft und 1699 wurde daselbst ihr Bildniß „Maria Trost mit dem Kinde auf dem linken Arme" aufgestellt. Außerhalb Schottwien, auf einer Anhöhe des Semmering, zog um diese Zeit das Bild „Maria Schutz" so viele Pilger an sich, daß bald eine ansehnliche Kirche erbaut werden mußte, bei welcher zeitweilig 6 Priester angestellt waren. Im J. 1686 endlich entstand die schöne Berg- und Wallfahrtskirche zu Karnabrunn. Siehe über diese Wall-

fahrten: Kaltenbäck, Austria. 1846. S. 100 ff. und dessen „Mariensagen.“ Ein recht anschauliches Bild von dem religiösen Leben zu Wien unter Leopold I. gibt weiters das Programm der „Kirchen- und Ordensfeste,“ insbesondere der „Charwoche“ und der „Frohnleichnamsoctave,“ dann der „Processionen und Wallfahrten für das J. 1702,“ welches ebenfalls Kaltenbäck in der „Austria“ (Jahrg. 1842. S. 160—162; Jahrg. 1843. S. 202—204; Jahrg. 1844. S. 114—118 und Jahrg. 1845. S. 37—44) mitgetheilt hat. Nach diesem Programme erscheint die Hofburg-Capelle vorzugsweise als Capelle des Ordens vom goldenen Vließe, in welcher die statutenmäßigen Ordensfeste mit ihren Vigilien, nämlich das Dreikönigsfest, Maria Lichtmeß, Maria Verkündigung, Maria Heimsuchung, der Christtag, St. Stephans- und St. Johannestag zu Weihnachten, die drei Oster- und die drei Pfingstfeiertage, mehrere Aposteltage und darunter insbesondere St. Matthias- und St. Andreastag, der St. Sylvestertag, endlich der Trauergottesdienst für die letztverstorbene Kaiserin und das Titularfest des Sternkreuzordens abgehalten worden. Die eigentliche Hofkirche aber war die Klosterkirche zu St. Augustin, in welcher der Hof den Ceremonien der Charwoche und der Allerseelenoctave, und überhaupt dem sonntäglichen Gottesdienste, Predigt und Amt, anwohnte. Zu den größeren Kirchenfesten des Hofes gehörten außer den bereits erwähnten Toison- oder goldenen Vließfesten, die Palmsonntagsprocession in der Augustinerkirche; die Gründonnerstagsfeierlichkeiten eben daselbst und in dem Rittersaale der Hofburg; der Besuch der hl. Gräber in der innern Stadt am Charsamstag; das Hochamt und der feierliche Opfergang der goldenen Vließritter am Feste der unbefleckten Empfängniß und am St. Stephanstag, dann das Hochamt am Oster- und Pfingstsonntag sämmtlich bei St. Stephan; das Marialichtmeßfest Vormittags in der Hofkirche bei St. Augustin und Nachmittags vor der Bildsäule der unbefleckten Empfängniß am Hofe, wo auch am Hauptfeste (8. December) selber eine feierliche Abendandacht stattfand; der Festritt des Kaisers und des römischen Königs, Joseph I., zum Kloster der Siebenbücherinnen am St. Josephstage; die Processionen zur Dreifaltigkeitssäule auf dem Graben am Dreifaltigkeitssonntage und im October zur Danksagung wegen dem Aufhören der Pest im J. 1679; die Dankprocession an Maria Namensfest von St. Augustin nach St. Stephan wegen dem glücklichen Entsatze der Stadt Wien im J. 1683; damit insbesondere noch die Frohnleichnamsprocession und die Wallfahrt zum Grabe des hl. Leopold in Klosterneuburg am Feste dieses Heiligen. Bei den meisten dieser Feierlichkeiten waren die Majestäten von ihrem gesammten Hofstaate begleitet. Aber außer diesen gleichsam officiellen Festlichkeiten des Hofes nahmen der Kaiser und die Kaiserin aus Privatandacht das Jahr hindurch noch an mehr als 60 verschiedenen Kirchen-, Ordens- und Bruderschaftsfesten in den betreffenden Gotteshäusern Theil, und speisten bei dieser Gelegenheit 24 Mal in verschiedenen Klöstern. Ferner lernen wir aus dem angeführten Programme folgende geistliche Bruderschaften *) als damals in Wien

---

*) Ich kann nicht umhin ein vortreffliches Wort Kaltenbäcks (Austria. 1843. S. 199. 200) über die Bruderschaften hier anzufügen, da es insbesondere dem alten und neuen Josephinismus in Oestreich vermeint ist, und schon deßhalb hieher gehört. Der biedere und mannigfach verdiente östreichische Geschichtsforscher schreibt an dem angeführten Orte: „Religiöse Vereine von Laien — „„Bruderschaften,““ „„Sodalitäten““ — treten in Oestreich zuerst gegen das Ende des vierzehnten Jahrhunderts auf. Ihre Zahl blieb indessen immer geringe; die Tage der Religionsneuerung haben sie erdrückt; erst unter Leopold I. sehen wir sie in Wien und in größern Orten Oestreichs wieder erstehen, und nun gab es bald keine Kirche mehr, in welcher nicht zwei bis drei, ja oft fünf bis sechs Bruderschaften bestanden. Einzelne aus ihnen bildeten eine Art von Centrum, um das sich viele kleinere Vereine in den entferntesten Märkten und Städten reihten; sie hießen Erzbruderschaften und waren auch von Rom aus mit größern Begünstigungen ausgezeich-

bestehend, kennen: Eine Frohnleichnamsbruderschaft bei St. Michael, und die schon früher erwähnte Frohnleichnamserzbruderschaft mit einer wöchentlichen Donnerstagsprocession in der Kirche bei St. Stephan; die St. Sebastiansbruderschaft bei U. L. Fr. zu den Schotten; die wälsche Bruderschaft bei der Dreifaltigkeitscapelle im Lazenhof; die „Erz- und Hofbruderschaft" vom hl. Kreuze bei den Minoriten, welche jeden Freitag in der Fasten eine besondere Procession zu den Stationen im Kreuzgange abhielt, unter anderm auch schwarze Kutten zur Verhüllung jener Personen beischaffte, die vom schmerzhaften Freitag an bis zum

---

net. Gemeinsame Andachten, die sich gewöhnlich in jeder Woche wiederholten, Verehrung eines besondern Schutzheiligen durch Processionen und große Gedächtnißfeste, wechselseitige Aneiferung u. s. w. waren zunächst ihr Zweck; eine aber ihrer schönsten Folgen war die freudige und nachhaltige Unterstützung der arm gewordenen Mitglieder, und in dieser Beziehung, als lebendige Armeninstitute, sind die Bruderschaften noch nie gewürdigt worden. Man hat zur Zeit ihrer Aufhebung (unter Joseph II.) ihre Capitalien eingezogen und centralisirt; man hat die daraus entstandenen großen Armenhäuser angestaunt und bewundert; allein man hat damals, wie noch immer nicht einsehen wollen, daß die Werke der Barmherzigkeit eben so wenig eine Bevormundung dulden, als sie nie und nirgends durch administrative Maßregeln im echten Geiste geleitet und erhalten werden können. — Einige neuere Geschichtsschreiber haben die Entstehung der Sodalitäten dem Verfalle der Religiosität zugeschrieben, ohne jedoch nachzuweisen, worin denn dieser Verfall eigentlich bestanden habe. Und in der That wäre es ihnen schwer geworden, Belege für ihre Behauptung zu finden! Abgesehen von einzelnen Abirrungen, die zu allen Zeiten da waren, zeigt sich im 14. Jahrhundert bei allen Ständen der bürgerlichen Gesellschaft ein so tiefer lebendiger Glaube, und ein so freudiges Halten an den kirchlichen Gebräuchen, daß es schwer zu begreifen ist, wie man die spätern, oder wohl gar unsere Zustände den damaligen gegenüber bezeichnen soll. Verbrüderungen an und für sich weisen noch keineswegs auf das Bedürfniß eines Stützpunctes; sie können eben so gut, wenigstens in religiösen Dingen, der Ausdruck von innerer Stärke sein, die nach einer größern, äußern Verherrlichung begehrt! — Und letzteres war auch wirklich bei Entstehung der Sodalitäten der Fall, abgesehen davon, daß die Idee der Genossenschaften so recht eigentlich den Mittelpunct des altgermanischen Lebens bildet. Wenn man aber bei allen bürgerlichen Angelegenheiten nach Stand und Beschäftigung sich in engern Verbindungen abschloß, warum sollte man dieses in der ersten, in der heiligsten nicht? Wer diese Frage übersehen kann, beweist nur, daß er mit offenen Augen nicht sieht, oder er gehört zu jenen, welche von vorne herein in jeder Erscheinung des Mittelalters Rohheit, Unverstand, Finsterniß und Demoralisation erblicken. Nun ist aber nichts so leicht, als Thun und Lassen der Vergangenheit herabzuwürdigen. Aus dem Zusammenhange gerissen, der allein oft zum wahren Verständniß führt, unterliegen die schönsten Ergebnisse derselben leidenschaftlicher Parteisucht und willkürlicher Verdrehung. Die Neuerung des sechzehnten und die sog. Aufklärung des vorigen Jahrhunderts haben dieses im hohen Grade verstanden, und der geistige Uebermuth und Despotismus unserer Tage, der Recht und Wahrheit ohne Unterlaß im Munde führt, kümmert sich wenig um beide, wenn seinen Ansichten und Behauptungen die Resultate der Geschichte entgegentreten. Ein Spruch der Vernichtung und die Sache ist abgethan; je kecker die Weise, desto größer der Beifall des Publicums. So erklären sich denn von selbst die Urtheile, welche neuere Geschichtsschreiber über die Sodalitäten ausgesprochen haben. Die erste, die in Oestreich entstand, war die Frohnleichnamsbruderschaft in der Hofkirche zu St. Michael; ihr folgte bald die gleichnamige bei St. Stephan und im J. 1428 nahm die Gottsleichnamsbruderschaft zu Wiener Neustadt ihren Anfang. Im J. 1469 wurde die Bruderschaft des hl. Ritters und Martyrers Sebastian im Schottenkloster zu Wien gegründet „„von dem daselbst zur selben Zeit regierenden Abt Matthias und andern eifrigen katholischen Christen, dazu sich dann nicht allein das gemeine Volk in großer Anzahl, sondern auch Friedrich IV., römischer Kaiser, und Matthias, König in Ungarn &c. sammt andern Grafen und Herrn mit merklicher Andacht bekannt und einschreiben lassen, solche Bruderschaft auch mit mancherlei Donationen, Geschenken und Stiftungen begabt und versehen, wie solches die noch verbliebenen und vorhandenen Schriften erweisen."" Im sechzehnten Jahrhundert gerieth sie in Verfall, daß sie „„allbereits ein Ansehen bekommen, als ob sie gar in Ab- und Untergang gerathen wollte;"" sie wurde daher von Abt Augustin erneuert, und von Cardinal Klesel am 1. December 1616 wieder bestätigt. Papst Urban VIII. erhob sie am 9. August 1627 zur Erzbruderschaft, „„daß sie auch andere Bruderschaften kann incorporiren, einverleiben und verleihen, allermassen dann incorporirt ist die Stadt St. Pölten, der Markt Weier und der kaiserliche Markt Gaunersdorf und selbige Bruderschaften aller Gnaden und Indulgenzen theilhaftig gemacht sind u. s. w.""

Charsamstage aus Bußeisen schwere Kreuze auf den Calvarienberg zu Hernals ziehen, oder mit ausgespannten Armen, oder sich disciplinirend dahin wallfahrten wollten, dann am Freitag nach dem Frohnleichnamsfeste in „rother Vermummung" eine eigene Procession durch die k. k. Burg und einen Theil der Stadt, und im Juni eine volkreiche Procession nach Mariazell führte; die Bruderschaft der 72 Jünger Christi bei St. Magdalena auf dem Friedhofe zu St. Stephan, welche von 1709—1714 zum Baue der Kirche und des Calvarienberges in Hernals wesentlich beitrug, namentlich aber zu diesem, links und rechts, 72 Stufen mit Vorstellungen aus der Leidensgeschichte errichtete, und alljährlich am Pfingstdienstage aus ihrer Bruderschaftskirche eine zahlreiche Procession nach Maria Lanzendorf und am 25. Juli zum Grabe des hl. Leopold in Klosterneuburg führte; die Bürgercongregation im Profeßhause der Jesuiten, mit einer jährlichen Procession nach Mariabrunn im August; die reiche hl. Dreifaltigkeitsbruderschaft, welche zum Neubau der Stifts- und Bruderschaftskirche St. Peter wesentlich beihalf und am 12. Juni eine schöne Jahresprocession nach Lainz und Hietzing, dann die Processionen zur Dreifaltigkeitssäule am Graben abhielt; die Erzbruderschaft der unbefleckten Empfängniß Maria bei den Franciscanern mit einer jährlichen Procession nach Hietzing im Juli um das Fest Maria Heimsuchung, und im September nach Mariazell; die Scapulirbruderschaft bei den Carmelitern in der Leopoldstadt; die Congregation der Junggesellen im Profeßhause der Jesuiten mit einer jährlichen Procession nach Hietzing; die Congregatio major academica sub tit. B. M. V. in coelos assumtae für alle vier Facultäten; die Congregatio media sub tit. immac. Concept. B. V. M. und die Congreg. minor sub tit. B. M. V. Purif. am academischen Gymnasium, alle drei zusammen mit einer jährlichen Procession nach Hietzing (am Gymnasium zu St. Anna bestand eine Congregatio major sub tit. B. M. V. visitantis und eine Congregatio minor sub tit. B. M. V. desponsatae, Kink, I. 1. Abth. S. 504. 505); die Rosenkranzbruderschaft bei den Dominicanern mit einer jährlichen Augustprocession nach Mariazell, und am Hauptfeste nach St. Stephan; die Erzbruderschaft „vom schwarzledernen Gürtel des hl. Vaters Augustinus und der hl. Mutter Monica, Maria vom Trost" bei den Augustinern auf der Landstraße, mit einer jährlichen Procession nach St. Stephan; die Erzbruderschaft der 7 Schmerzen Mariä bei den Serviten, mit einer jährlichen Procession nach Maria Loretto in Ungarn und am Hauptfeste nach St. Stephan; die Bruderschaft der göttlichen Gnade bei St. Michael, welche am Charfreitage eine rührende Procession zu den hl. Gräbern in den verschiedenen Kirchen Wiens veranstaltete; die St. Josephsbruderschaft bei St. Joseph auf der Laimgrube; die Bruderschaft der Todesangst Christi im Profeßhause der Jesuiten; die „Erzbruderschaft Jesus, Maria und Joseph unter dem Titel vom guten Hirten" bei den Franciscanern. Es sind aber mit diesen 22 Bruderschaften noch keineswegs alle jemals in Wien bestandenen Bruderschaften aufgezählt, da sich z. B. die Christenlehrbruderschaft und die ohne stehende Cassa gegründete, darum heute noch bestehende St. Camillusbruderschaft unter ihnen nicht befinden, und mehrere in dem Artikel Bruderschaften aufgeführte Titel hier nicht erscheinen, obwohl sie auch in Wien bestanden. Außer den Grablegungsprocessionen am Charfreitage, den Auferstehungsprocessionen am Charsamstage und außer der feierlichen Frohnleichnamsprocession bei St. Stephan am Festtage selber, fanden in und von Wien aus jährlich 76 öffentliche Processionen statt, von denen 9 nach Hietzing, 4 nach Mariazell, 4 nach Hernals, 4 nach Lainz, 4 nach Penzing, 2 nach Mariabrunn, und je eine nach Baumgarten, Maria Heid in Ungarn, Klosterneuburg, Lanzendorf, Maria Loretto in Ungarn, Maria Taferl und Währing, die übrigen aber auf das Weichbild der Stadt Wien entfallen. In der Frohnleichnamsoctave wurde an jedem Tage in irgend einem Theile der Stadt eine feierliche Procession gehalten. So am Freitag nach dem Frohnleichnamsfeste, wie oben erwähnt, durch

die hl. Kreuzbruderschaft, am Samstag durch „die armen Bettelleute der Stadt Wien" vom Bürgerspital aus, am Sonntage aus dem Profeßhause der Jesuiten und aus dem Dominicanerkloster (in den Vorstädten bei St. Leopold und Nachmittags bei den Trinitariern in der Alservorstadt), am Montag aus der Schotten-, am Dienstag aus der Franciscanerkirche, am Mittwoch der sogenannte „spanische Umgang" aus der St. Michaelskirche in die k. k. Hofburg, am Donnerstag endlich wieder aus St. Stephan. Der Hof betheiligte sich hiebei wieder an der Procession aus dem Profeßhause der Jesuiten, an dem glänzenden „spanischen Umgang" und an der Schlußprocession von St. Stephan. Außerdem aber nahm der Kaiser aus Privatandacht an mehrern Bruderschaftsprocessionen in verschiedenen Kirchen der Stadt Theil, so daß er alljährlich in 12 Processionen mit Cortége und bei 4 andern als einfacher Begleiter gesehen wurde. Außer der Frohnleichnamsprocession, dem spanischen Umgang, den Auferstehungs- und den Mariazellerprocessionen, den Dankprocessionen zur Dreifaltigkeitssäule und nach St. Stephan, dem Festritte des Kaisers und des römischen Königs zum Kloster der Siebenbücherinnen, und den Aufzügen der theologischen und der medicinischen Facultät an ihren Patrocinien bei St. Stephan imponirte noch die „große Kinderlehre" aus dem Profeßhause der Jesuiten auf ihrem Zuge zum Examinatorium bei St. Stephan, und durch ihren Ernst die symbolisirende Leidenschristiprocession am schmerzhaften Freitage zum hl. Grabe in Hernals. Es wurde überhaupt in damaliger Zeit kein Mittel gescheut, die Wahrheiten des Glaubens selbst den Sinnen des Menschen recht nahe zu legen, und, wie uns däucht, ganz mit Recht, wenn auch der Geschmack der damaligen Zeit hin und wieder stark an Breite und Ueberladung kränkeln mochte. Ein unverbildetes, dem Glauben offenes Gemüth konnte durch solche Schaustellungen nur kräftig angeregt und mitten in die Sache hinein gezogen werden. Wer in seiner Kinderzeit das Glück hatte, sein Auge an derlei religiösen Darstellungen zu weiden, und wohl auch das Herz mit frommer Rührung und Glaubensfreudigkeit zu erfüllen, oder wer in einer großen Stadt tagtäglich sehen muß, welchen blendenden und lockenden Sinnenzauber das Theater, die Reiterbude und das Ballet aufbieten, um ihre Cassen zu spicken, und welche Macht das Alles auf alle Classen der Gesellschaft ausübt, der kann den richtigen Tact der Jesuiten jener Zeit nur loben. Am Gründonnerstag wurde nach der Predigt in St. Stephan der Oelberg „präsentirt", am Charfreitage aber daselbst, nach der Passionspredigt, die Abnahme vom Kreuze bildlich und in teutschen Reimen dargestellt. Hierauf folgte die Grablegungsprocession in Begleitung vieler weißangezogener Frauen. Nachmittags erschienen Judas und die drei Marien mit noch andern Personen, und „sagten wieder Unterschiedliches in teutschen Reimen." Bei den Capucinern in der Stadt wurde während der Passionspredigt am Charfreitag von den Hofmusikern „ein sehr anmuthiger Trauergesang von dem Leiden Christi" aufgeführt. Am Samstage vor dem Palmsonntage, Abends, wurden in der Hofkirche zu St. Augustin die fünf Geheimnisse des schmerzenreichen Rosenkranzes „bei einer schönen Illumination und rarer Musik" erklärt, und ebenso am Charsamstage die fünf glorreichen Geheimnisse unmittelbar vor der Auferstehungsprocession. Während des kaiserlichen Besuches am hl. Grabe in der academischen Kirche wurde ein lateinisches Oratorium aufgeführt; in der Minoritenkirche war die Scala santa in den drei letzten Tagen der Charwoche glänzend erleuchtet, und es wechselte von Geistlich und Weltlich ein Passionslied um das andere. Die Gnadegottesbruderschaft zog in ihrem Habit mit Stäben und brennenden Fackeln unter musikalischer Absingung des 50. Psalmes zu den hl. Gräbern. Aus Anlaß des vierzigstündigen Gebetes, bei höhern Kirchen- und Bruderschaftsfesten sah man auf den Hochaltären sogenannte „geistliche Inventionen" oder bildliche Darstellungen mit Illuminationen u. s. w., die nicht selten von zartem, künstlerischem Sinne eingegeben waren. Der bekannte Satz: Regis ad exemplum

totus componitur orbis hatte sich unter Leopold I. in schöner Weise bewährt. Dem Kaiser aber standen zur Seite eifrige Bischöfe, wie Leopold Wilhelm von Passau (s. d. A.) und Leopold Kollonits von Neustadt (s. d. A.); wackere Aebte, wie Sebastian Faber zu den Schotten und Anselm Schiring von Klein-Mariazell, welchen Kaiser Leopold einen „Heiligen" nannte; wahre Ordensmänner, wie der stetige Begleiter des Herzogs Carl von Lothringen auf seinen Feldzügen, Marcus Avianus (✝ 1699), aus dem Capucinerorden, den Kaiser Leopold in der Kaisergruft beisetzen wollte, den das Volk als Wunderthäter verehrte und von dem das Christenheer am 12. September 1683 den Segen empfing, bevor es vom Calenberge aus die Türken angriff; begabte Prediger, wie Emerich Sinelli, nachmals Bischof von Wien und Abraham a St. Clara (s. d. A.); Klöster mit musterhafter Ordenszucht und seeleneifriger Thätigkeit, wie das der Franciscaner in Wien; opfermuthige Helden der christlichen Barmherzigkeit, wie zur Pestzeit 1679 die Augustiner und Capuciner in der innern Stadt, und die barmherzigen Brüder in der Leopoldstadt, von denen alle, welche 1713 den Pestkranken dienten, ein Opfer des Todes wurden; ein theologisch wohlgebildeter Weltclerus, für dessen Sittenreinheit in der Passauerdiöcese seit 1656 die jährliche canonische Visitation sorgte; mit einem Worte ein Clerus, der seine Tüchtigkeit auch dadurch bewies, daß er zur Zeit des Türkenkrieges die starke Besteurung freudig ertrug und bei der Befestigung Wiens theilweise persönlich Hand anlegte, in allem diesem dem Beispiele des Papstes Innocenz XI. (s. d. A.) Folge leistend, welcher zur Erleichterung der Kriegskosten einen Wechsel von 1,200,000 Kronen durch den Cardinal Cibo an den Wiener Hof sendete. Diesen Clerus aber hatten vornämlich die Jesuiten gebildet. Jedoch fehlen auch dieser erfreulichen Zeit nicht ihre Schatten. Die äußere Geltung, welche sich der Formenreichthum eines freudigen katholischen Lebens zu verschaffen wußte, legte den Mißbrauch aus Gewinnsucht nahe, und nicht immer haben sich einzelne Glieder des Säcular- und Regularclerus hievon ganz frei erhalten. Auch kam zu der Breite und Ueberladung, welche den literarischen, wie den Kunststyl dieser Periode charakterisirt, der natürliche Selbsterhaltungstrieb und die sich wechselseitig überbietende Aemulation der verschiedenen religiösen Orden und Bruderschaften. Homines sumus. Und daß bei aller Entwickelung des katholischen Princips der Protestantismus und die unchristliche Sitte dennoch im Stillen fortwucherte, ja bereits eine bald nur zu mächtige Opposition sich zu organisiren begann, davon zeugen die scharfen Decrete vom 26. Jänner 1683 und 24. Juli 1688, durch welche den unkatholischen Ständegliedern und Edelleuten der Besuch des protestantischen Gottesdienstes in den Wohnungen des dänischen, schwedischen und brandenburgischen Gesandten verboten werden mußte, das ebenso scharfe Verbot des Zweikampfes vom J. 1681, der Hang zur Rauferei bei den Studenten und in den untern Volksclassen, die Schlemmerei, die Possenreißerei und das Hazardspiel, ein rohes, weltliches Thun und Treiben, das sich schon in der nächsten Zeit bis zur Gotteslästerung vergaß und selbst zur Entheiligung gottgeweihter Orte. Der Hoffactor Samuel Oppenheimer ward 1700 ein Opfer des schnell wachen Judenhasses und die herrschaftlichen Pagen, Lakaien und Hayduken tyrannisirten die Stadtguardia und Rumorwache häufig so sehr, daß 1703 das Militär mit Gewalt einschreiten mußte. Endlich mußte die Regierung noch im J. 1679 den Gerichten allen Ernstes auftragen, ohne ihre besondere Ermächtigung keinen Hexenproceß vorzunehmen. In dem östreichischen Clerus regte sich um diese Zeit eine namhafte literarische Thätigkeit, besonders auf dem ascetischen Gebiete, wo häufig ohne die Namen der Verfasser im Geschmacke des Zeitalters gar seltsame allegorische oder sinnbildliche Titel auf die Bücher gesetzt wurden. Aber nicht bloß theologische und ascetisch-practische, sondern auch historische, philosophische, juridische, mathematische, physicalische und poetische Schriften kamen damals aus der Feder von Geistlichen,

insbesondere von Jesuiten. Wir wollen aus der nachmaligen Erzdiöcese Wien nur den P. Abraham a St. Clara und den landständischen Geographen Niederöstreichs, Georg Matthias Fischer, nennen. Letzterer gab 1670 eine große Karte von Unteröstreich, 1672 die Stadt Wien in einem Kupferstiche und eine Topographie des Erzherzogthums Unteröstreich, oder „Kontrafer (Abbildungen) und Beschreibung aller Stätt, Klöster, Schlösser u. s. w. dieses Landes" heraus. Auch der Jesuitenlaienbruder Andreas Pozzo, ein ausgezeichneter Perspectivenmaler, welcher von Kaiser Leopold I. nach Wien berufen wurde, und in Rom von 1693—1700 lateinisch und italienisch eine Anleitung zur Perspective für Maler und Architecten herausgab, verdient hier Erwähnung. Im J. 1663 hatte Johann Freiherr von Chaos sein Vermögen zu einem Findel-, Waisen- und Hausarmenkinder-Hause bestimmt, das bald 60 arme Waisenkinder und 10 andere arme Knaben aufnehmen konnte. Im J. 1691 kam das erste Mal ein Trinitarier mit 16 losgekauften Christensclaven aus Africa nach Wien zurück, wo er und seine Ordensbrüder Almosen zu diesem Zwecke zu sammeln angefangen hatten. Die Trinitarier von Wien, welche allmählig auch in Steiermark, Böhmen, Mähren, Ungarn, Siebenbürgen, ja selbst in Serbien und Constantinopel Häuser ihres Ordens errichteten, befreiten bis zum J. 1771, also binnen 80 Jahren, 3434 Christen aus der Sclaverei. — Wir sind nun daran, die Reihenfolge der Fürstbischöfe von Wien wieder fortzusetzen. Der Nachfolger Friedrich Philipps von Breuner, Wilderich Freiherr von Walderdorf, war bei seiner Beförderung zum Bisthume von Wien, bereits Domherr von Mainz und Würzburg, Dompropst von Speyer und wirklicher geheimer Rath des Kaisers, nachdem er die Stelle des Reichsvicekanzlers eilf Jahre lang rühmlich verwaltet hatte. Es werden an ihm gerühmt Sanftmuth, Leutseligkeit, Standhaftigkeit, Geistesgegenwart und Mildthätigkeit gegen die Armen, besonders gegen Neubekehrte. Er erneuerte die Klesel'sche Seminarsstiftung auf 6 Plätze, verwaltete sein bischöfliches Amt in Person, bis ihn eine langwierige Krankheit im J. 1674 zwang, den Schottenabt, Johann Schmiedberger, als Weihbischof und Generalvicar anzunehmen. Er folgte hierin dem Beispiele seiner Vorgänger, Klesel und Wolfradt, von denen jener 1612 den Franciscaner Alphons von Neguesens, 1626 den Schottenabt Augustin Pitterich, dieser aber 1631 den Schottenabt Johann Waldensinger als Weihbischof bestellt hatte. — Auf Fürstbischof Wilderich († 4. September 1680) folgte der Capuciner Emerich Sinelli. Geboren zu Komorn in Ungarn, mit 21 Jahren (1644) Capuciner zu Gmunden, ward er von der Reformationscommission im Viertel unter dem Mannhartsberg als Missionär verwendet; dann trat er als beliebter Prediger durch sieben Jahre in Prag auf. Von Papst Clemens X. zum Vorsteher der katholischen Missionen im ganzen Bezirke der Nuntiatur von Wien ernannt, bekleidete er zugleich das Predigtamt in der Schottenkirche seit 1659 durch 22 Jahre mit Eifer, Beifall und Nutzen. Kaiser Leopold I. erwählte den „beredsamen Emerich" zum Nachfolger Wilderichs, und Papst Innocenz XI. befahl ihm das Bisthum anzunehmen. Mit einer rührenden Ansprache trennte er sich von seinem Ordenskleide, und, obwohl vom Kaiser zum Staats- und Conferenzminister erhoben und für den Cardinalshut vorgeschlagen, wollte er dennoch bei seinem Tode am 23. Hornung 1685, als armer Capuciner, über seinen bischöflichen Nachlaß nicht verfügen. — Emerichs Nachfolger, Ernest, Graf von Trautson, geboren am 26. December 1633, Domherr zu Salzburg und Straßburg, freigebig gegen die Armen, besonders gegen dürftige Klöster, verwendete er auch viel Geld auf die Ausschmückung der St. Stephanskirche, in welcher er die nach ihm benannte Trautson'sche Allerheiligencapelle erbaute. Ferner ließ er ein Verzeichniß und eine Beschreibung der in Wien befindlichen Grabsteine und Denkmäler anfertigen, das so ein wichtiger Beitrag zur öſtreichischen Geschlechts- und Wappenkunde geworden ist. Am 7. Jänner 1702

verstorben, erhielt Fürstbischof Ernest den Generalvicar und Dompropst von Passau, Franz Anton, Grafen von Harrach, zum Nachfolger. Als Domherr von Salzburg wurde er im October 1705 auch Coadjutor des Erzbischofs Johann Ernest II. von Salzburg, und resignirte als solcher auf das Bisthum von Wien. Hier sorgte er vornämlich für die Ehrerbietigkeit im Hause Gottes und für die schöne Ordnung beim Gottesdienste. Auch führte er die vierzigstündige Anbetung des allerheiligsten Sacramentes in verschiedenen Kirchen Wiens ein, und betheiligte sich, wie der Kaiser, an Kirchen- und Ordensfesten. Ueber seine weitere Thätigkeit siehe den Artikel Salzburg. — Mittlerweile war Kaiser Leopold I. am 5. Mai 1605 gestorben und hatte seinem Sohne und Nachfolger, Joseph I., die ungarischen Wirren und den spanischen Successionskrieg hinterlassen, welch letzterer auch Anlaß wurde zu dem Zerwürfnisse zwischen Papst Clemens XI. (s. d. A.) und dem jungen Kaiser. — Hatte der Kaiser den Protestanten Ungarns 1711 schon vor dem Frieden von Szathmar freie Religionsübung zusichern zu müssen geglaubt, so charakterisirte sich der erwachende Geist des 18. Jahrhunderts in der Maßlosigkeit, mit welcher in den kaiserlichen Streitschriften nicht nur Comacchio, Parma und Piacenza als Reichslehen erklärt, sondern sogar das Recht des Papstes auf den Besitz der Stadt Rom in Anspruch genommen wurde. Man würde jedoch Joseph I. († 17. April 1711), noch mehr aber Carl VI. (seit 22. December 1711 bereits römisch-teutscher Kaiser) Unrecht thun, wenn man ihre papstfeindliche Politik als einen Ausfluß persönlicher Gesinnung deuten möchte. Da mit dem Frieden von Utrecht (1713) und jenem von Rastatt (1714) Alles, was zur Vervollständigung des Zeitbildes aus der Profangeschichte hieher gehören möchte, vorläufig sich abschließt, so können wir uns auch da immer wieder auf die chronologische Angabe der kirchlichen Ereignisse und Stiftungen inner dem Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese Wien beschränken, indem wir nachträglich für die Regierungsperiode Leopolds I. und gleichzeitig für jene Josephs I. und Carls VI. auf die Artikel Passau (S. 183—186) und Salzburg (S. 599. 600) verweisen. Noch im Februar 1705 schwebte Wien in der Gefahr eines Kuruzzenüberfalles. Rohrau, Fischament und Schwechat waren bereits in Flammen aufgegangen, und der Mord hauste vor den Linien. Im J. 1706 steckten die Kuruzzen auch das Franciscanerkloster zu Zistersdorf in Brand und verwüsteten die östreichischen Gränzorte an der March und Leitha. An die Stelle des resignirenden Fürstbischofs Franz Anton von Wien ernannte Kaiser Joseph I. seinen ehemaligen Erzieher, Franz Ferdinand Freiherr von Rummel. Dieser war, am 28. October 1642 zu Weiden in der Oberpfalz geboren, und erst im 35. Lebensjahre Priester, dem Kaiser Leopold von dem Pfalzgrafen zu Neuburg zur Erziehung des Kronprinzen empfohlen, und vor seiner Erhebung zum Wiener Bisthum seit 1696 Bischof von Tinninien in Croatien, Propst von Altbunzlau in Böhmen und zum hl. Kreuze in Breslau, etwas später Scholaster zu Großglogau und Propst von Ardagger. Nachdem er am 12. December 1706 von seiner Cathedrale Besitz genommen hatte, legte er alle frühern Pfründen nieder, und war bis zu seiner Erkrankung ganz Bischof, voll des Eifers und der Thätigkeit. Er verordnete, daß das Hochwürdigste mit größerer Feierlichkeit, namentlich mit mehrern Fackeln, deren manchmal bis 100 gezählt wurden, zu den Kranken getragen, daß für die Sterbenden das Zügenglöckchen geläutet, daß in der Stephanskirche jeden Sonntag Nachmittags eine Christenlehre gehalten werden soll. Seinen Clerus hielt er zu einer standesmäßigen Kleidung an; den Elisabethinerinnen, welche von 1709 bis 1715 ein Kloster, mit Spital und Kirche, in der Vorstadt Landstraße erbauten, erwies er sich als einen vorzüglichen Gönner. Unter seiner bischöflichen Regierung kam, außer dem Calvarienberg zu Hernals, 1709 die St. Florianskirche in Matzleinsdorf, 1712 die Kirche zu den 14 Nothhelfern im Liechtenthal (1770 beträchtlich erweitert), in dem

abermaligen Pestjahre 1713 das Johanniskirchlein am Thury, 1714 die Kirche zu den 7 Zufluchten in Altlerchenfeld und die Capelle zum hl. Kreuz an der Donau in der Vorstadt Rossau zu Stande. Am Andreastage 1712 feierte Carl VI. in seiner neuen Residenz das erste Fest des goldenen Vließes, indem er mit allen Rittern zu Pferde in der prächtigen Ordenstracht nach St. Stephan zog. Am 22. October 1713 ging der Kaiser in feierlichem Zuge nach St. Stephan, kniete dort vor dem Hochaltare nieder und that ein feierliches Gelübde, daß er zur Ehre Gottes und zur Abwendung der Pest dem hl. Carl Borromäus eine Kirche bauen wolle. Am 3. Februar 1716 legte er zu dieser in der Vorstadt Wieden den Grundstein; am 28. October 1737 wurde sie eingeweiht und am 24. August 1738 den ritterlichen Kreuzherren mit dem rothen Sterne sammt dem Comthur- und Ordensgebäude übergeben. Die Kreuzherren wurden bei dieser Uebergabe verpflichtet, täglich eine hl. Messe um Abhaltung der Pest von allen östreichischen Ländern zu entrichten, wöchentlich aber jeden Donnerstag ein Hochamt zu halten und Nachmittags dem Volke den englischen Rosenkranz und die lauretanische Litanei vorzubeten, und der Einrichtung ihres Ordens gemäß auch einige Arme zu versorgen. Seit dem J. 1708 ward „das wunderthätige Bildniß des gekreuzigten Jesu" bei den Trinitariern zu Wien besonders verehrt. Drei Tage nach seiner Aufstellung in der betreffenden Kirche zogen „die beiden Majestäten, alle Botschafter und der ganze Adel dahin, und verursachten so eine der größten Feierlichkeiten, so Wien jemals gesehen." Das Pestjahr 1713 brachte die Wallfahrten zur allerheiligsten Dreifaltigkeit in Lainz neuerdings in Aufnahme und die bürgerlichen Fleischhauer und Hutmacher setzen ihre jährliche Dankesprocession dahin noch gegenwärtig fort. In eben demselben Jahre gelobte ein armer Maler für seine Errettung aus der Pestgefahr die hl. Jungfrau zu malen, wie sie in der Kirche der frommen Schulen zu Rom, bei St. Pantaleon, verehrt wurde. Sein Votivbild kam vorerst in die Josephstädtercapelle zu Mariä Vermählung, dann 1719 in die neue Piaristenpfarrkirche, welche nach diesem Bilde „Mariä Treu" genannt, und fortan als eine Wallfahrtskirche betrachtet wurde. Zu den vielen Bruderschaften Wiens kam 1709 bei St. Stephan eine Versammlung von Personen beiderlei Geschlechtes, welche die Absicht hatte, die unbefleckte Empfängniß Mariä zu vertheidigen, die Zunge nach dem Beispiele Johanns von Nepomuk zu bezähmen und Jenen Hilfe und Trost zu verschaffen, welche durch Ehrabschneidung oder Verläumdung gelitten hatten. Papst Benedict XIII. erhob 1729 diese Versammlung zu einer regelmäßigen Bruderschaft. Wie der Prior von Mauerbach schon 1670 den Prälatenrang und die Landstandschaft erhalten hatte, so wurde nun auch 1708 das Montserratenerkloster in Wien zu einer Abtei erhoben. Unter den Tugenden des Fürstbischofs Franz Ferdinand ragten seine Sanftmuth, sein Gleichmuth bei günstigen und ungünstigen Ereignissen, und während einer langwierigen Krankheit seine Gottergebenheit besonders hervor. Er mußte am 20. April 1711 seinen kaiserlichen Zögling zum Grabe geleiten und starb selber am 15. März 1716. Sein Nachfolger, Sigmund, Graf von Kollonits, ein Neffe des gefeierten Bischofs von Neustadt und nachmaligem Primas von Ungarn, Leopold von Kollonits, schließt die Reihe der Fürstbischöfe von Wien ebenso, wie er die Reihe der Fürsterzbischöfe eröffnet. Er war im J. 1676 geboren, hatte die Philosophie und Theologie in Rom studirt und aus letzterer daselbst den Doctorgrad erworben. Nach seiner Heimkehr 1799 in Wien zum Priester geweiht, wurde er Domherr von Gran, Titularbischof von Scutari und 1708 Bischof von Waitzen. Von diesem Bisthume, um das er sich vielfach verdient machte, am 10. August 1716 auf jenes von Wien übersetzt, zählte er vor der Erhebung des letztern zum Erzbisthume folgende Pfarreien zu seinem Sprengel: 1) In Wien: St. Stephan; U. L. Fr. zu den Schotten; St. Michael; St. Ulrich; St. Aegidius in Gumpendorf; St. Marx im

Spitale gleichen Namens; St. Leopold in der Leopoldstadt; Maria Hilf in der gleichnamigen Vorstadt; Maria Treu in der Josephstadt; Liechtenthal (seit 1722); die Burgpfarrei; St. Clara im Bürgerspital; St. Elisabeth im teutschen Hause; die Pfarrei zum hl. Kreuz im großen Armenhaus und jene zu St. Johann im Lazareth, beide in der Alservorstadt. Die fünf zuletzt genannten Pfarreien erscheinen jedoch nur auf den Raum der angeschlossenen Gebäude beschränkt. 2) Außer Wien: Atzgersdorf, Biedermannsdorf, Brunn, Dornbach, Hernals, Laab, Laxenburg, Mödling, Ober-Laa, Ottakrün, Penzing, Perchtoldsdorf, Schwechat, Simmering, St. Veit, Vösendorf, Währing, von denen die meisten bereits um 1544 das sogenannte Laaerdecanat bildeten, das schon damals unter den Bischof von Wien gehörte. Die Passauer Diöcese aber zählte zu jener Zeit auf dem Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese Wien 7 (8) Decanate, nämlich: Ob dem Pisenberg mit 34, an der Hochleuthen mit 18, an der March mit 16, auf dem Marchfelde, das 1676 in die zwei Decanate Pillichsdorf und Stadtl-Enzersdorf untergetheilt wurde, mit 40, an der Leitha mit 29, vor der Neustädter Haide mit 19, und vor dem Wiener Walde mit 8 Pfarreien, welche später sämmtlich zur Wiener Erzdiöcese gehörten, und 2 Decanate, nämlich das am Eggenburgerfeld, von dem später 9, und das am Kamp, von dem später 14 Pfarreien dem Erzbischofe von Wien zufielen (Klein, VI. Bd. S. 177—179. — VII. Bd. S. 89). Der östreichische Antheil der Salzburger Diöcese, welcher später an die Erzdiöcese Wien abgetreten wurde, bildete damals ein eigenes, das Neustädter Archidiaconat, das wieder in 2 Decanate zerfiel, nämlich Kirchschlag und am Steinfelde. Das Erste enthielt 17, das Zweite 23 Pfarreien; das ganze Archidiaconat aber kurz vor seiner Einverleibung in die Erzdiöcese Wien 118 Priester und 50,670 Seelen. Dem Officialate oder Generalvicariate des Bischofs von Passau zu Wien standen von 1646 bis zu dessen Auflösung meistens Domherren von Passau vor, welche zuweilen auch Weihbischöfe von Passau waren; denn ein eigener Weihbischof schien hier Landes fast nöthig zu sein. Die Reihenfolge der Passauer Officiale von 1646 an findet sich bei Klein (VI. Bd. S. 181. 182). Wie Bischof Urban von Passau zufolge der Wahlcapitulation von 1561 sich verpflichtet hatte, in Wien beständig einen Official zu halten, und wie nach der 1581 dem Concil von Trient angepaßten und von Pius V. bestätigten Wahlcapitulation der Bischof von Passau jährlich 3 Monate in Oestreich residiren und 24 arme zum geistlichen Stande bestimmte Studenten erhalten mußte, so kommt in der von Bischof Sebastian 1673 unterschriebenen Wahlcapitulation als hieher gehörig noch weiter vor, daß der Bischof sich unter Beiziehung zweier Domherren alljährlich von seinen Officialen Rechenschaft ablegen lasse über ihre Amtsführung; daß er sich gegen Oestreich und Bayern neutral verhalte, außer das Capitel gäbe seine Einwilligung zur Parteiergreifung; endlich daß er alle Abgaben, namentlich auch von den Kirchen der Ordensgeistlichen in Oestreich unter der Enns fleißig eintreibe. Ebenso war das Verhältniß des Passauer Bischofes zu den Ordens- und Ordenspatronatspfarreien in Oestreich unter der Enns durch eine eigene Convention geordnet, welche nach 1675 zu Stande gekommen war. In Neustadt bestanden nach der Ablösung des Bisthums von dem St. Georgs-Ritterorden nur 7 Beneficien, die jedoch 1692 in förmliche Canonicate mit einer Propstei und Dechantei verwandelt wurden. Das Domcapitel von Wien hatte seine Exemtion vom Bischofe fortan behauptet, obwohl es bei der Bestätigung eines neuen Bischofs vom Papste stets wieder aufgefordert wurde, demselben sich ohne Ausnahme zu unterwerfen. Es war schon von Ferdinand I. im J. 1554 von 24 Domherren auf 16 herabgesetzt und diesen die Präsenz zur Pflicht gemacht worden; im Laufe der Zeit aber gingen noch zwei Präbenden ein, so daß es seit dem 17. Jahrhundert nur mehr 14 Domherren zählte. Der Propst endlich stand noch fortwährend außer dem Capitel. Noch vor der Errichtung des

Erzbisthums, nämlich im J. 1717, ließ die Wittwe Josephs I., die Kaiserin Amalia, eine Anzahl Salesianernonnen aus den Niederlanden nach Wien kommen, um dem weiblichen Adel Oestreichs eine angemessene Erziehung zu bereiten. Am 11. Mai 1717, dem Geburtstage der nachmaligen Kaiserin Maria Theresia, legte Kaiserin Amalia in der Vorstadt „am Rennwege" den Grundstein zu dem Kloster, das 1719, und zu der Kirche, die 1730 vollendet wurde. Im J. 1721 endlich hatten einzelne Fabrikherren und Gesellen aus Wien öftere Wallfahrten zu einem Feldkreuze bei Atzgersdorf unternommen, das 1683 von den Türken zertrümmert, von einem Bauer aber wieder zusammengesetzt worden war, und nun durch das Vertrauen der Fieberkranken so in Aufnahme kam, daß es mit einer Capelle überbaut werden konnte (Kaltenbäck, Austria. 1846. S. 126). — C. Reihenfolge der Erzbischöfe von Wien. Kaiser Carl VI. hatte im J. 1720 bei Papst Clemens XI. die Erhebung des Wiener Bisthums zum Erzbisthume, und die gleichzeitige Unterordnung des Neustädter Bisthums unter den neuen Metropoliten angesucht. Der Papst zeigte sich hiezu willfährig; aber der Erzbischof von Salzburg, Franz Anton Harrach, früher selbst Bischof von Wien, unter dessen Vorgängern seit 1651 auch der alte Exemtionsstreit mit Passau (s. d. A. VIII. 125) wieder aufgelebt hatte, erhob Einsprache dagegen. Mittlerweile starb Clemens XI. und sein Nachfolger, Innocenz XIII., bestätigte auf wiederholtes Ansuchen des Kaisers in einer neuen Bulle vom 10. Oct. 1722 die Bewilligungsbulle seines Vorgängers. Beide Bullen wurden am 25. Februar 1723 in der St. Stephanskirche in Gegenwart des Kaisers öffentlich verkündet und dem nunmehrigen Fürsterzbischofe Sigmund, Graf von Kollonits, von seinem neuen Suffragane, dem Bischofe Moriz Gustav von Neustadt (s. d. A.), das von Rom überschickte Pallium übergeben. Der Kaiser war nun, wie begreiflich, auf die Mehrung seiner neuen Schöpfung bedacht. Passau mußte neuerdings einen Theil seiner Diöcese, nämlich die Decanate Baden (vor der Neustädter Haide), Bruck (an der Leitha) und Klosterneuburg (vor dem Wienerwald) an den neuen Erzbischof abtreten, so daß nunmehr das ganze V. u. d. W. W. in so weit es zur Diöcese Passau gestanden, zur Erzdiöcese Wien gehören sollte. Nur das Patronatsrecht über die Pfarreien Oberwaltersdorf, Baden und Moosbrunn behielt der Bischof von Passau sich vor. Da aber diesem das genannte Patronatsrecht nicht jure laicali zustand, so hob Kaiser Joseph II. selbes, wie überall, so auch hier auf, und 1803 wurde es vollends als ein landesfürstliches Recht betrachtet. Für diesen Verlust an Pfarreien sollte das unterennsische Passauer Consistorium noch ferner, wie bisher in Wien seinen Sitz haben, und unter den früher angegebenen Beschränkungen die Jurisdiction über den Passauerhof daselbst ausüben. Auch sollte das Bisthum Passau die so lange und so oft angesuchte Befreiung von der Salzburger Metropolie sammt dem Pallium erhalten. Die Propstei Ardagger sollte stets einem Passauer Domherrn verliehen werden. Auch zeigte sich der Kaiser bereit, seine näher bei Passau gelegene Herrschaft Neuburg am Inn gegen andere passauische Herrschaften in Oestreich zu vertauschen. Zugleich gab er die Versicherung, daß weder er, noch seine Nachfolger eine weitere Verminderung der Passauer Diöcese in Oestreich verlangen werden. Die Uebereinkunft zwischen dem Kaiser und dem würdigen Bischofe von Passau Joseph I. (s. d. A. Passau) kam 1728 zu Stande und wurde vom Papste, trotz der Einsprache des Domcapitels, im J. 1729 bestätigt. Mittlerweile hatte Papst Benedict XIII. den Erzbischof von Wien am 27. November 1727 bereits zur Cardinalswürde erhoben, in welcher Eigenschaft dieser im J. 1730 und im J. 1740 ins Conclave nach Rom reiste (Klein, VI. Bd. S. 118—124). Da Kaiser Carl VI. die Wissenschaften, die Künste, die Industrie und den Handel thätigst beförderte, so gab er dadurch zugleich Veranlassung, daß viele Protestanten nach Oestreich, besonders nach Wien zogen. Unter anderm gab es schon nach 1730 eine beträcht-

liche Anzahl Fabrikanten in den Vorstädten Wiens und einige auch in Schwechat. Selbst mehrere protestantische Buchhändler hatten ihre Niederlassung in Wien erwirkt, welche nicht wenige protestantische Bücher nach Oestreich einführten. Endlich wurde den Protestanten in Wien vergönnt, dem Gottesdienste in den Hauscapellen der protestantischen Gesandten beizuwohnen. Durch alles dieses kam es in Wien selbst zum Abfalle mehrerer einheimischer Katholiken, und es bildete sich überdieß eine geheime Gesellschaft, welche der katholischen Religion gefährlich schien. Hiedurch veranlaßt, übergab der Cardinal-Erzbischof Sigmund im J. 1736 dem Kaiser eine Beschwerdeschrift „wider die in der Wiener Erzdiöcese überhand nehmenden Ketzer" und bat, unter Hinweisung auf den katholischen Eifer der frühern Landesfürsten, um die Aufstellung „einer nicht aus kaltsinnigen, sondern eifrigen und klugen Personen zusammenzusetzenden Hofcommission, welche die angegebenen Beschwerden zu untersuchen und zur Abwendung fernerer Gefahr und Beeinträchtigung der katholischen Kirche die geeigneten Mittel anzugeben hätte." Gleichzeitig excommunicirte er die Mitglieder der geheimen Gesellschaft. Die Zusammensetzung der angeführten Commission wurde von der Bureaukratie zwar nicht beliebt, dagegen die geheime Gesellschaft aufgehoben, und die reuigen Glieder derselben erhielten die Lossprechung vom Banne. Um die schuldige Ehrfurcht in den Gotteshäusern zu wahren und den Unfug des lauten Gespräches, des Hin- und Wiederlaufens, ja selbst des Kaufens und Verkaufens in denselben hintan zu halten, erwirkte der eifrige Cardinal die Bestellung eigener kaiserlicher Aufseher in den Kirchen. Das vierzigstündige Gebet, oder die tägliche Anbetung des allerheiligsten Sacramentes führte er in einem vollständigen Jahrescyclus durch alle Kirchen Wiens ein, und ebenso das Läuten und Beten am Donnerstage Abends zu Ehren der Todesangst Christi und am Freitag um 10 Uhr Vormittags zu Ehren des Hinscheidens unseres Erlösers, dann das Armenseelenläuten nach dem abendlichen Angelus Domini. Nicht minder lag ihm die Heiligung der Sonn- und Feiertage am Herzen. Wie Kaiser Leopold I. schon 1662 das Fest seines Namenspatrons in ganz Oestreich zu feiern befohlen, und seine Erblande unter den besondern Schutz des hl. Joseph gestellt hatte, so kam nun auch die Verehrung des 1726 heilig gesprochenen Martyrers Johannes von Nepomuk (s. d. A.) in ganz Oestreich, besonders in Wien, sehr in Aufnahme, und der Cardinalerzbischof weihte schon 1727 die Capelle der von ihm 1724 an der Stelle des heutigen Invalidenhauses gegründeten Armenversorgungsanstalt auf den Namen dieses Heiligen ein, so daß die ganze in kurzer Zeit bis auf 60 Stiftplätze für arme Knaben und Mädchen gemehrte Anstalt die Benennung St. Johannesspital erhielt, bis sie mit einer andern, ebenfalls von dem Cardinalerzbischof Sigmund in seinem eigenen Haus und Garten in der Leopoldstadt kurz vor seinem Tode gegründeten Armenversorgung unter Kaiser Joseph II. zum allgemeinen Armeninstitute eingezogen wurde. Aber auch mehrere Wallfahrtsorte in dem Gebiete der gegenwärtigen Erzdiöcese Wien datiren noch aus jener Zeit. So wurde dem 1727 heilig gesprochenen Serviten Peregrinus Latiosus bei der Kirche seiner Ordensbrüder in der Vorstadt Rossau zwischen 1727 und 1729 eine eigene Capelle erbaut, die bald großen Zuspruch erhielt. Die „Consolatrix Afflictorum," welche in Wien bereits eine eigene Kirche hatte..., wurde vom J. 1727 an noch in zwei andern Abbildungen, bei den Capucinern in der innern Stadt und bei St. Leopold in der gleichnamigen Vorstadt, verehrt. In Purkersdorf wurde 1729 ein Marienbild feierlich in die Pfarrkirche übertragen, welches seit der Pest im J. 1713 anfangs an einen Weidenbaum geheftet, dann in eine 1721 erbaute Capelle übersetzt, so viele Wallfahrer an sich gezogen hatte, daß die Capelle zu eng wurde. Einem in der Kirche der Franciscaner zu Enzersdorf am Gebirge seit 1729 zur Verehrung ausgestellten Marienbilde schöpfte der fromme Cardinalerzbischof auf mehrfache Gnadenerweisungen hin die Benennung: „Salus infirmorum." Am 15. September

1729 wurde der Grundstein zu der erst 1745 vollendeten, 1748 und 1755 mit zwei Capellen umgebenen und 1782 zur Localcaplanei erhobenen Wallfahrtskirche in Hafnerberg bei Klein-Mariazell gelegt, welche eine 1653 hier aufgestellte und 1716 mit einer Capelle überbaute Marienstatue aufnehmen sollte, zu der die Pilger auf dem Hin- und Rückwege nach Mariazell in Steiermark eine besondere Verehrung trugen. Im J. 1742 feierte die Wallfahrtscapelle Mariahilf in Potendorf bereits ihr Jubiläum. Im J. 1745 wurde „Maria vom guten Rathe" auf einem Seitenaltare der Augustinerkirche in der Vorstadt Landstraße zur Verehrung ausgestellt und fünf Jahre später auf Befehl der Kaiserin Maria Theresia auf den Hochaltar daselbst übertragen. In eben diesem Jahre warfen mehrere Bauern bei einer großen Feuersbrunst zu Jedlersdorf voll Vertrauen eine auf Papier gezeichnete Abbildung der Schmerzensmutter von Maria Taferl (in der Diöcese St. Pölten) in die Flammen, und als dieselbe nach dem Brande wieder unversehrt aus dem Schutte zum Vorschein kam, so wurde sie in die neu hergestellte Capelle des Ortes übertragen, in welcher sie auch 1809 unverletzt verblieb, während Dorf und Capelle „Klein-Mariataferl" durch die Franzosen in Brand gesteckt wurden. Am 13. November 1746 veranlaßte der Cardinalerzbischof die feierliche Uebersetzung eines Marienbildes in die Pfarrkirche zu Kaisereberdorf, das, an einen Baum auf der Ebersdorfer Wiese geheftet, großen Zulauf erhalten hatte. Es nahmen mehr als 15,000 Menschen an dem Festzuge Theil, in welchem das Bild sammt dem Baume in die Kirche gebracht wurde, und Benedict XIV. ertheilte der neuen Wallfahrtskirche schon 1748 einen täglichen Ablaß. Im J. 1747 wurde ein Marienbild auf einem Seitenaltare der Klosterkirche zu Kirchberg am Wechsel ein Gegenstand frommen Wallfahrerbesuches, und in dem nämlichen Jahre ein anderes Marienbild in die neue Kirche zu Haselbach übertragen, das schon seit 1704 in der Capelle auf dem nahegelegenen St. Michaelsberge viele Verehrer angezogen hatte, obwohl es auf Consistorialbefehl durch mehr als 40 Jahre in einem Kasten der Sacristei verschlossen geblieben war. Ebenso wurde 1750 ein „wohlgekleidetes Marienbild" „in aller Stille" in die Pfarrkirche zu Großrußbach übertragen, das ein angehender Einsiedler ein Jahr zuvor in dem Filialkirchlein zu Ritzendorf auf den Altar gestellt hatte. Dasselbe geschah im J. 1753 mit einem Marienbilde zu Pyhra. Dagegen kam 1755 die seither jährlich wiederholte feierliche Procession der Seidenzeug-, Sammt- und Dünntuchmacher Wiens zum hl. Kreuze in Atzgersdorf zu Stande, das 1761 in die alte Pfarrkirche übertragen, und 1783 in der neuerbauten auf den Hochaltar gestellt wurde. Endlich wurde noch 1766 die 1637 errichtete Statue „des leidenden Heilandes" in Dornau an der Triesting in die für sie erbaute Capelle übersetzt, und diese letztere wegen des großen Zulaufes der Pilger bald darauf noch erweitert (Kaltenbäck, Austria. 1845. S. 207. — 1846. S. 99. 120. 122. 123. 126. — 1847. S. 97. 98. 100. 103. 105). An kirchlichen Gebäuden erhielt Wien um diese Zeit: die Schloßcapelle in dem von Eugen von Savoyen zwischen 1693 und 1724 erbauten Belvedere; 1727 die neue Kirche der Montserratener; 1730 die hl. Kreuzcapelle am Tabor; bei dem 1739 erbauten Chaos'schen Stiftungshause auf der Laimgrube, das 1754 an die daneben errichtete Militäracademie abgetreten wurde, in demselben Jahre die 1749 erneuerte Heiligkreuzkirche. Im J. 1732 wurde die schöne Mariävermählungssäule auf dem hohen Markte vollendet, und der Kirchhof bei St. Stephan aufgelöst, im J. 1737 das erzbischöfliche Churgebäude, welches die Wohnungen der Domgeistlichkeit und das erzbischöfliche Alumnat enthält, umgebaut. Im J. 1747 entstand bei Wiener Neustadt aus dem Vermächtnisse eines zum Christenthume bekehrten Türken eine Residenz der Jesuiten mit der St. Leopoldskirche. Die barmherzigen Brüder in Wien erhöhten nach 1722 ihr Spital von 75 auf 150 Krankenbetten; der Abt zu den Schotten, Sebastian Faber, hatte über dem langen Klosterkeller

in der Vorstadt Neubau schon um 1700 ein Versorgungshaus für alte und arbeitsunfähige Dienstleute seines Stiftes errichtet, das unter Maria Theresia in ein allgemeines Versorgungshaus verwandelt wurde. Bis zum J. 1712 bestanden in Niederöstreich nur 8 Eremitagen ohne alle gegenseitige Berührung und Verbindung. Nun aber vereinigten sich die Einsiedler und gelobten, bei Krankheiten sich wechselseitig beizustehen, im Leben und nach dem Tode für einander zu beten, und, nach dem Beispiele anderer Orden, wie Brüder zu leben. Der Cardinalerzbischof Sigmund übertrug den Franciscanern die Aufsicht über sie, und der Provincial derselben wurde ihr Director. Im J. 1728 hielten sie zu Rauhenwarth im V. u. d. W. W. das erste Capitel, entwarfen darin selbstständige Ordensregeln, und erwählten aus ihrer Mitte ein Oberhaupt, das den Namen Altvater führte. Alle drei Jahre wurde ein Capitel gehalten; in jenem zu Penzing 1740 theilte sich die östreichische Eremitencongregation in drei Diöcesen, nämlich in die von Wien, Raab und Passau. Die Wiener erhielt den Titel „Flucht in Aegypten Jesus, Mariä und Josephs." Im J. 1746 erschien die erste „Eremitische Lebensordnung" und die „Statuta einer unter dem Titul: Die Flucht in Aegypten aufgerichteten Eremitenconföderation in dem Erzbisthum Wien." (Kaltenbäck, Austria. 1842. S. 157. 158. Kirchliche Topographie von Oestreich, V. Bd. S. 144—148.) In Hernals hatte die Bruderschaft der 72 Jünger Christi, welcher die Erhaltung der Calvarienbergkirche oblag, im J. 1720 die geistliche Besorgung dieses Gotteshauses dem Orden der Pauliner übergeben, welche nun über 20 Jahre aus ihrem Hause „am Heidenschuß" zu Wien nach Hernals excurrirten, bis ihnen im September 1743 die schon früher von einem Wiener Schneider, Ferdinand Eisenhut, gestiftete Priesterwohnung in Hernals übergeben wurde, welche sie sofort in eine ansehnliche Klosterresidenz verwandelten. Auch bauten sie die sehr schadhaft gewordene Calvarienbergskirche später (zwischen 1766 und 1769) völlig um, so daß sie 1784 nach Abtragung der alten Pfarrkirche und gleichzeitiger Aufhebung des Klosters, dem dortigen Pfarrer als Pfarrkirche übergeben werden konnte. Den Barnabiten in und um Wien fehlte zur Constituirung einer eigenen Ordensprovinz nur noch Ein Collegium. Dieses legten sie nun im J. 1745 zu Margarethen am Moos an, und erhielten auch die dortige Pfarrei dazu. Dadurch wurde ihr bisheriger Provincialvicar auf dem Generalcapitel zu Rom im J. 1749 der erste Provincial der neuen teutschen Ordensprovinz. Mittlerweile war Carl VI. (am 20. October 1740) gestorben, und seine Tochter und Nachfolgerin Maria Theresia (s. d. A.) sah sich trotz der pragmatischen Sanction von 1724 mit Bayern, Preußen, Sachsen und Frankreich in einen Krieg verwickelt, der erst im October 1748 durch den Frieden von Aachen beendigt wurde und unter dem Namen der östreichische Erbfolgekrieg bekannt ist. Am 12. April 1751 starb nach einer langwierigen Auszehrungskrankheit auch der erste Erzbischof von Wien, Sigmund Cardinal Kollonits, der letzte seines Hauses, dessen Namen er jedoch auf seinen Neffen, einen Grafen Zay, vererbte. (Vgl. Lebensgeschichte aller Cardinäle des 18. Jahrh. 3. Thl. Regensb. 1772. S. 32—39.) Da Benedict XIII. dem Domcapitel zu Wien die bis dahin behauptete Exemtion von der bischöflichen Gerichtsbarkeit im J. 1728 abgesprochen und Carl VI. das Prädicat „Exemtes" Capitel strenge verboten hatte, so hatte der Cardinalerzbischof dasselbe dadurch zufrieden zu stellen gesucht, daß er den drei Dignitären, nämlich dem Dechant, dem Custos und dem Cantor im J. 1733 bei Papst Clemens XII. die Infel erwirkte, und daß er im J. 1743, mit Genehmigung Papst Benedicts XIV. und der Kaiserin Maria Theresia, als vierte Dignität des Capitels eine sogenannte Scholasterie errichtete, mit welcher der Gebrauch der Infel gleichfalls verbunden wurde. Bald nach der 1728 erfolgten Erweiterung der Erzdiöcese theilte er dieselbe in 5 Decanate: Laa, Klosterneuburg, Fischament, Hainburg und Pottenstein. Ferner minderte er die von 12 auf 6

herabgeschmolzenen Stiftplätze für Wiener und Neustädter Alumnen im St. Barbaraconvicte noch um drei, dotirte aber dagegen jeden derselben mit 150 Gulden und verordnete statt der drei übrigen, daß im Churhause bei St. Stephan neben den bisherigen noch zwölf andere neugeweihte Priester zur Unterstützung der Churpriester unterhalten und daß aus diesem so beschaffenen Priesterhause von der Zahl der Neugeweihten der Bedarf der Seelsorger in der Erzdiöcese gedeckt werde. Im J. 1747 wurde dem päpstlichen Nuntius die Klostervisitation in der Erzdiöcese Wien eingestellt, und schon 1749 wurde das landesfürstliche „Exequatur reservatis" oder das Placetum regium für jedes in den östreichischen Ländern zu publicirende päpstliche Schreiben eingeführt. Die „k. k. Verordnungen in publico-ecclesiasticis" hatten bereits ihre ersten Ansätze zur nachmaligen Ausbildung in Folio gebildet. Hatte Kaiser Leopold I. im J. 1704 zur Bestreitung des spanischen Erbfolgekrieges das meiste Silber und Gold der Kirchen ausmünzen lassen, während der Werth desselben später wiederersetzt wurde, so mußten die östreichischen Klöster um 1733 zur Behauptung des sächsischen Churfürsten, Friedrich Augusts III. auf dem polnischen Throne, um 1740 in dem zu Gunsten Rußlands wider die Türken unternommenen Kriege die außerordentliche Kriegssteuer, und um 1744 mit den Klöstern auch die Kirchen die außerordentliche Zehentsteuer mittragen. Aber es wurde hiezu noch die Bewilligung des Papstes nachgesucht und erwirkt. Doch schon im J. 1752 wurde diese Bewilligung zum letzten Male eingeholt. Ebenso wurden die Güter der Propstei Zwettl und der Pfarreien Eggenburg und Großrußbach im J. 1751 für die 1747 errichtete Theresianische Ritteracademie eingezogen; das Institut selber mußte jedoch stiftungsmäßig in den Händen eines religiösen Ordens, ursprünglich der Jesuiten, liegen. Im J. 1739 hatte auch das Stift Klosterneuburg die Verbindung mit den lateranensischen Chorherren zu Rom hergestellt und die hieraus befindlichen Verpflichtungen und Titel, bei der Säcularfeier seiner Gründung aber statt der bisherigen weißen, die schwarze Kleidung angenommen. Noch unter Cardinal Kollonits entstanden, außer dem Theresianum, durch welches die 1680 von den niederöstreichischen Ständen begründete adelige Academie einging, im J. 1748 bei dem Piaristencollegium in der Josephstadt das von einem Grafen von Löwenburg gestiftete Convict für adelige Jünglinge in Oestreich und Ungarn, und die 1778 in das Theresianum übersetzte Savoyen-Liechtensteinische Ritteracademie neben dem Chaos'schen Stiftungshause in der Vorstadt Laimgrube, welche wie die 1752 errichtete Militäracademie zu Neustadt, zum Theil aus bereits erwachtem Mißtrauen gegen die mächtigen Jesuiten, der Leitung der Piaristen übergeben wurde, während für die 1754 errichtete orientalische Academie in der innern Stadt noch ein und der andere gelehrte Jesuit als Director bestimmt wurde. **Klein** macht (VI. Bd. S. 310 und 314 ff.) auch aus der Regierungszeit des Cardinal-Fürsterzbischofs Sigmund wieder von mehrern geistlichen Schriftstellern Niederöstreichs und Wiens Erwähnung, von denen wir zuerst einige Jesuiten nennen wollen, nämlich: den tüchtigen Prediger Franz Peickhardt, den östreichischen Kirchenhistoriker Marcus **Hansiz** (s. d. A.), die Annalisten der Wiener Universität: Friedrich Tilmez und Sebastian Mitterdorfer, den Biographen Albrechts II. Anton Steyerer, den Topographen Oestreichs Sebastian Insprugger, den kaiserlichen Haushistoriographen und Phraseologen Franz Wagner, den wirklichen Biographen der Universitätskanzler Wiens Joseph Ritter (nicht Fr. Höller, s. d. A. **Universitäten**, S. 452), die Bearbeiter der „Scriptores Universitatis Viennensis" Ernst Apfalterer, Kajetan Repach, Carl Dollenz und Joseph Karl, den Annalisten der östreichischen Jesuitenordensprovinz Anton Socher, den ungarischen Synodologen Carl Peterffi, den Author einer römisch-teutschen Kaisergeschichte Joseph Pichler, den tüchtigen östreichischen Landes- und Kirchengeschichtschreiber Sigmund Kalles, den Numismatiker Erasmus Fröhlich. Dann erinnern wir an den Chronisten der

östreichischen Trinitarier Johann vom hl. Felix, an den Haushistoriographen von Klosterneuburg Augustin Ristl, und den um die Topographie Wiens mannigfach verdienten Pauliner Matthias Fuhrmann, während wir bezüglich der nicht unbedingt hieher gehörigen östreichischen Historiker Raimund Duellius, Christoph Müller, Bernhard und Hieronymus Pez, Martin Kropf auf die Artikel St. Pölten und Melk verweisen. — Jedes Zeitalter in der Geschichte hat sein Glaubensbekenntniß; das Glaubensbekenntniß des 18. Jahrhunderts ist kurz und rundweg gesagt die Freimaurerei (s. d. A.). Wer je in seinem Leben mit einem Manne von einiger Bildung und religiöser Gesinnung verkehrt hat, dessen Jugend in die Mitte des vorigen Jahrhunderts fiel, dem wird das Kind stets beim rechten Namen genannt worden sein. Was bei den Franzosen die „Philosophen," das waren bei den Teutschen die „Freimaurer;" traten jene offen gegen Christus und die Kirche auf, so erstickten diese jede kirchliche Lebensregung unter süßen Humanitätsküssen; mordeten jene hohnlachend mit nervigter Faust, so drehten diese unter Krokodilsthränen und in Glacéhandschuhen den Hals ab. Dieß der Schlüssel, der aufschließt; man suche keinen andern! Und wenn man in den verschlossenen Vorhof tritt, so kommen „das Volk" und die „Brüder" von damals einem entgegen. Es sind noch keine zerlumpten „Proletarier" mit schwieligen Händen, struppigen Haaren und wilden Bärten; der Proletarier von damals trug noch den Rosenkranz in der Tasche. Es sind glattrasirte, fein gepuderte Herrchen in kurzen Hosen und seidenen Strümpfen, mit wollusttrunkenen Augen oder hochgerümpften Professorennasen; auch junge Prinzen im goldbetreßten Kleide, ehrgeizige Abbé's, gutmüthige Herren in rothen Strümpfen, mit goldenen Kreuzen, und „getaufte Juden" sind darunter. Nur diese haben es vielleicht in Etwas aufgeschnuppert, was im Heiligthume vorgeht; die Uebrigen wiederholen, mit der Wichtigthuerei und — Gedankenlosigkeit eines Blattschreibers im Vorzimmer des Bureauchefs, schreibend und brummend die Schlagwörter, welche von Zeit zu Zeit aus dem Heiligthume hervortönen, und nach der physicalischen Lehre vom Schalle in immer größern Kreiswellen sich verbreiten. Die Schlagwörter aber triefen bald vom Honig der „reinen Gottes- und Menschenliebe," der „Humanität" und der „Aufklärung," der „Organisation," aber ohne organische Entwicklung, bald von dem Schaumweine der „Staatswohlfahrt," des „einzig-obersten Staatszweckes," der „Staatsallmacht, Weisheit und Güte," bald von der Salzlauge, welche über den „Aberglauben" und das „Mönchswesen" gegossen wird. Vergleiche die Artikel: Aufklärung; Bayle; Condillac; Dalembert; Deismus und Deisten; Diderot; Encyclopädisten, französische; Freimaurerei; Illuminaten; Nicolai und die allgemeine teutsche Bibliothek; Rousseau; Voltaire u. s. w. Das Uebrige ergänzt ein Blick auf die Gewaltthätigkeiten eines Ludwigs XIV. (s. d. A.), auf die fast hundertjährige Maitressenwirthschaft am französischen Hofe und auf die affenartige Abhängigkeit des sogenannten Gebildeten Europas von der Sprache, den Moden und Sitten, wie von der Leichtfertigkeit und Lüderlichkeit der Franzosen. Man mag mit Grund an dem wirklichen Dagewesensein der Rosenkreuzer (s. d. A.) und an der beharrlichen oder hierarchisch geordneten Solidarität aller geheimen Gesellschaften untereinander zweifeln, man wird die persönliche Würde und Frömmigkeit der Kaiserin Maria Theresia, wie den redlichen Willen Josephs II. ebenso unerschrocken, als beharrlich vertheidigen; es kann als eine vollkommen offene Frage gelten, ob Leute, wie Fürst Kaunitz, der ältere und jüngere van Swieten, Sonnenfels, Rautenstrauch (s. d. A.) u. a. m. je auch nur im Vorhofe des Freimaurertempels standen, oder ob sie wirklich das Schurzfell trugen, die Kelle oder gar den Hammer führten; das aber bleibt Thatsache, daß die Principien, nach welchen die letztgenannten Männer in Oestreich vorgingen, längst in der Encyclopädie und in der allgemeinen teutschen Bibliothek registrirt waren, daß der Josephinismus der

ungeberdigste Pathe des Gallicanismus (s. d. A.), des Emser Congreß und Punctation (s. d. A.), eine freie Bearbeitung der Declaratio Cleri Gallicani mit monstrosen Anmerkungen und Zusätzen ist, daß der Ferdinandinischen und Leopoldinischen Tradition schon unter Carl VI. eine andere gegenübertrat, die den Protestantismus eben so grundsätzlich hereinberief oder wenigstens zuließ, wie ihn jene über die Grenze geschafft hatte. Die Strömung nach dem „Lande der Phäaken" wurde seither nie mehr ganz unterbrochen; ja sie schwillt zeitweilig an, wie der Nil, und läßt Schlamm genug da, aber nur höchst selten wirklich befruchtenden. Und nun zu dem Nachfolger Sigmunds von Kollonits! — nicht als ob er in die Reihe der vorerwähnten Männer gehörte, obwohl er der Wiener Universität gegenüber und durch seine vornämlich gegen die „Mißbräuche" bei der Verehrung Gottes und der Heiligen, welche er in seinem Kirchensprengel bemerkt haben wollte, gerichteten Hirtenbriefe fast als ein Werkzeug derselben gelten könnte, weßhalb ihn auch protestantische Zeitgenossen eben so hoch erheben, als sie seinen Vorgänger tadeln, weil dieser das auflösende Element des Protestantismus und des hellen Unglaubens von Oestreich abzuhalten suchte (s. Lebensgeschichte aller Cardinäle. 3. Theil. Wien 1772. S. 260—267.). Johann Joseph Graf von Trautson, geboren am 27. Juli 1704, Doctor der Theologie, nach einander Domherr von Salzburg, Passau und Breslau, Propst von Ardagger, Abt von Sexard, Official oder Präses des Passauer Consistoriums zu Wien, Coadjutor des Cardinalerzbischofs daselbst und Erzbischof von Carthago, ein gelehrter, im Griechischen und Hebräischen bewanderter Herr und ein besonderer Bücherfreund, folgte dem Cardinal Sigmund 1751 im Erzbisthume, wurde 1752 oberster Protector der erneuerten Studien an der Wiener Universität (s. d. A. Universitäten, S. 448), 1754 Curator der theresianischen Ritteracademie, 1756 Cardinal und starb am 10. März 1757. In seine Regierungsperiode fällt die erste Verminderung der Feiertage in Oestreich. Benedict XIV. hatte nämlich 1753, auf das vom Fürsterzbischofe zu Wien betriebene Ansuchen der Kaiserin, eine Anzahl minder hoher Feiertage dergestalt in Werktage verwandelt, daß die Gläubigen nichts desto weniger an ihnen die Messe hören, und an den Vortagen vor einigen derselben das vorgeschriebene Fasten halten sollten. Später (22. Juni 1771) hob Clemens XIV. die herabgewürdigten Feiertage völlig auf; bestimmte aber zum Ersatze, daß am Feste der Apostel Petrus und Paulus die Commemoration der übrigen Apostel und ebenso die Commemoration aller Martyrer am Feste des hl. Stephanus genommen, und die Vigilfasttage der abgebrachten Feiertage auf die Mittwoche und Samstage im Advente verlegt werden. Schon am 25. Juni 1752 war eine neue Einrichtung der philosophischen und theologischen Studien erschienen, und im J. 1754 wurden auf den Vorschlag des Domcantors von Wien, Simon Ambros von Stock, noch einige Verbesserungen im theologischen Studium vorgenommen, den Jesuiten ein und der andere Professor aus andern Orden zur Seite gestellt, und 1756 auch das theologische Doctorat der Jesuiten von der Ablegung der neu vorgeschriebenen strengen Prüfungen abhängig gemacht. Im J. 1754 erbauten die Piaristen bei St. Thekla in Matzleinsdorf ein Collegium, in dem sie ihr Noviciat und eine teutsche Schule eröffneten; 1757 errichteten sie eine neue Residenz mit Capelle und Schule in dem heutigen Priester-, Deficienten- und Krankenhause der Vorstadt Landstraße, welches zwischen 1782 und 1786 gegründet und 1789 aus der schnell wieder aufgelassenen Piaristen-Residenz erbaut wurde. Im J. 1756 wurde bei der St. Peterskirche zu Wien, welche in früherer Zeit von dem Stifte Schotten, seit 1544 aber von St. Stephan aus, unter Leitung des Domcantors, gottesdienstlich versehen wurde, ein Collegium von Weltpriestern gestiftet, das aus einem Dechant und 7 Stiftsherren (Curatbeneficiaten mit einem eigenen Capitelzeichen) besteht; im J. 1757 eröffneten die barmherzigen Brüder ein Reconvalescentenhaus mit einer St. There-

siencapelle in der Vorstadt Landstraße. — Christoph Anton Graf von Migazzi, geboren zu Trient am 20. October 1714, studirte, wie sein Vorgänger, der Cardinal Trautson, im teutschen Collegium zu Rom, wurde nach einander Domherr von Brixen und Trient, Prior bei St. Leonhard in Borghetto und bei St. Aegidius in Valsugana, durch Kaiser Franz I. 1745 Auditor für die teutsche Nation bei der Rota Romana, und während des Successionskrieges Agent der Kaiserin in Italien, 1751 Coadjutor des Erzbischofs von Mecheln und Erzbischof von Carthago, beider Majestäten geheimer Rath und bevollmächtigter Minister in Spanien, 1756 Bischof von Waitzen in Ungarn, 1757 Fürsterzbischof von Wien und am 22. November 1761 auf Benennung der Kaiserin Cardinal. Er hatte bei seiner Beförderung auf den erzbischöflichen Stuhl von Wien das einträglichere Bisthum Waitzen niedergelegt, aber als Cardinal die beständige Administration desselben vom Papste zurückerhalten, bis Kaiser Joseph II. 1785 durch sein Gesetz gegen die Pluralitas beneficiorum ihm die Alternative stellte, Wien oder Waitzen fahren zu lassen. Hatte schon Fürsterzbischof Trautson das Amtsiegel eines Protectors der Studien mit der Bemerkung erhalten, daß dieses Amt nur seiner Person verliehen und keineswegs mit dem erzbischöflichen Stuhle verbunden sei, und mußte er 1756, ohne sein Verschulden, die Rüge erfahren, daß ihm der Titel: „Protector Universitatis“ nicht gebühre; so wurde dieses Protectorat nach seinem Tode nicht mehr besetzt, sondern die Leitung der Studien der Hofkanzlei übertragen, dann neben dieser eine „Hofcommission“ gebildet, zu welcher auch der neue Erzbischof, der vorerwähnte Domcantor von Stock und der Domherr Simen, letztere beide als „Studiendirectoren“ neben Gerhard van Swieten gehörten. Die Erlasse dieser Commission wurden vom „Präses“-Erzbischofe und von van Swieten unterfertigt; Ansichten und Vorschläge, für welche der Erzbischof nicht einstand, kamen bald durch van Swietens alleinige Unterschrift zu Stande, und zuweilen wurde die Abwesenheit des Präses benützt, um eine dem katholischen Charakter der Universität abträgliche Maßregel in Ausführung zu bringen, bis der Erzbischof am 3. April 1773 seine Stelle niederlegte, und den Staatsrath Baron Kresel zum Nachfolger erhielt. Die Kaiserin, welche das Gute redlich wollte, traute den Studienreformplanen van Swietens selbst über die Zeit hinaus noch vollkommen, wo sie in einem eigenen Schreiben an die Bischöfe Oestreichs, dd. 25. April 1767, ihr Erschrecken über das Umsichgreifen der „Freigeisterei und des Unglaubens“ documentirte und gleichzeitig die Regierungen durch die Hofkanzlei aufmahnen ließ, auf die freigeisterischen Bücher zu fahnden, selbe zu verbrennen und die Hofmeister, Inspectoren und Gouvernanten der Jugend wohl zu beaufsichtigen, „damit am wenigsten unter ihnen einige freigeisterische Gott- und Religionsspötter geduldet werden.“ (Kaltenbäck, Austria. 1843. S. 131 bis 134.) Erst im J. 1778, als die Tendenzen der Studienhofcommission immer klarer hervortraten, 6 Jahre nach van Swietens Tode, 5 nach der Aufhebung der Jesuiten, ward diese Behörde der Hofkanzlei untergeordnet, und in dieselbe auch der Abt von St. Dorothea, zugleich Beichtvater der Kaiserin, berufen (Kink I. 1. Abth. 485 ff.). Aber Paul Joseph Riegger (s. d. A.), Joseph von Riegger (s. d. A.), Joseph von Sonnenfels mit seiner „Polizei-, Handlungs- und Finanzwissenschaft“ (von 1769 bis 1848 academisches Lehrbuch in Oestreich!), Rautenstrauch (s. d. A.), Johann Valentin Eybel (s. d. A.) und mehrere Andere hatten schon zu festen Boden gewonnen, und nun ging es unaufhaltsam vorwärts nach dem Plane der dem ältern van Swieten und dem noch immer bedächtigern Naturrechtslehrer Martini „nachstürmenden, jüngern, eine vollendete practische Darstellung ihrer abstracten Theorien ersehnenden Generation.“ (Kink, a. a. O. S. 498 ff.) Dr. Beidtel gibt in seinen „Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserlich östreichischen Staaten“ (Wien 1849), nach einer kurzen

Einleitung über die kirchlichen Zustände Oestreichs unter Carl VI. (S. 1—35) im ersten Buche seiner Schrift (S. 36—59) ein umfassendes Bild der unter der vierzigjährigen Regierung Maria Theresia's stattgefundenen Veränderungen auf dem Gebiete der Kirche und ihres Rechtes in Oestreich und zeigt insbesondere, wie nach beendigtem östreichischem Successionskrieg die durch die Umstände gebotene weit größere Entwicklung der materiellen Staatskräfte allmählig ein Regierungssystem hervorrief, das mit der Geschichte und dem katholischen Charakter der einzelnen Provinzen und Städte brechend, nur um so inniger den protestantisch-territorialen, gallicanischen, jansenistischen, encyclopädistischen, französisch-philosophischen, febronianischen und staatspolizeilichen Ideen des 18. Jahrhunderts sich anschloß. Diesen Ideen standen aber vorzüglich die Jesuiten (s. d. A.) entgegen; deßhalb finden wir namentlich van Swieten und alle Studienreformers in Wien als geschworene Gegner derselben. Nach ihrer Aufhebung (s. d. A. Maria Theresia) war es nunmehr ein Leichtes, dem schon 1764 von Sonnenfels ausgesprochenen, durchweg lügenhaften Lehrsatz: „daß die Leitung des öffentlichen Unterrichtes ausschließlich dem Staate zugehöre," zum völligen Durchbruche zu verhelfen. Doch wir begeben uns der weitern Scizzirung des Beidtel-schen Resumé's, da selbe bereits in dem Artikel Joseph II. (V. Bd. S. 797 bis 799) niedergelegt ist. Dagegen machen wir auf eine verwandte Digression aufmerksam, welche Rudolph Kink zum Theil schon in seinen Beiträgen zur östreichischen Rechtsgeschichte (vgl. d. A. Universitäten, XI. Bd. S. 439 ff.), von denen unter dem Titel: „Die Rechtslehre an der Wiener Universität" (Wien 1853) eine neue Ausgabe erschien, noch mehr aber in seiner „Geschichte der Universität Wien" (1. Bd. 1. Abth. S. 432—590) unternommen hat. Es ist da die ganze Aufklärungsperiode Oestreichs von 1740 bis 1790 an einem ganz speciellen, wenn auch besonders wichtigen Aufklärungsobjecte, dem östreichischen Unterrichtswesen, mit voller Detailkenntniß nachgewiesen und zugleich mit einer Richtigkeit und Offenheit gezeichnet, die dem Verfasser, als Jurist und Historiker, der Mehrzahl seiner beiderseitigen Fachgenossen in Oestreich gegenüber, doppelt Ehre macht. Was die edle Kaiserin aus dem östreichischen Successionskriege bei ihrem Throne erhalten hatte, das mußte von nun an als ein in sich abgeschlossener Körper, als Inland, im Gegensatze zu allem Fremdländischen, oder, wie wir jetzt in Oestreich sagen, als das „Reich" unter der Idee der „Einheit" angesehen werden. Die Einheit und Zusammengehörigkeit, wenn auch zunächst nur in den sogenannten teutschen Erbländern durchführbar, forderte eine neue fast systematische Ordnung der Dinge, welche leicht zwei entgegengesetzte Elemente herauf beschwor, nämlich das, was man heut zu Tage den „Altconservatismus" nennt, und dessen im Geiste der Zeit liegenden, lediglich doctrinär-theoretischen und höchstens mechanisch-practischen Gegensatz, die abstracte Lehre vom Staate und ihre Verknöcherung in der Bureaucratie. Welchem dieser feindlichen Elemente im Jahrhundert des Philosophismus Oestreich zufiel, aber auch, wie die jüngste Gegenwart zeigte, unterlag, ist unschwer zu errathen, um so mehr, als der „Altconservatismus" über der Rettung der Form gewöhnlich zu spät kommt mit der Wiedererweckung des Geistes. Nach diesem Blicke auf den Umschwung der politischen Zustände, den wir mit unsern eigenen, vielleicht zu einschneidenden Worten angedeutet haben, zeigt uns Kink die Verwirklichung der Doctrinen des laufenden Jahrhunderts an den beiden Hauptträgern des östreichischen Studienwesens Gerhard und Gottfried van Swieten, von denen der Vater unter Maria Theresia, der Sohn unter Joseph II. zur Wirksamkeit gelangte. Kann man Jenem als Reformator der mediciniſchen Studien, wie des ganzen Medicinalwesens in Oestreich, und als organisirendem Talente überhaupt die Achtung nicht versagen, so stellte sich in seinen Reformvorschlägen für die gesammte Universität ganz unzweideutig das Bestreben heraus, den kirchlichen und katholischen Charakter, wie

die corporativen Grundlagen der ehrwürdigen Hochschule möglichst zu beseitigen, und diese allseitig in eine Staatsanstalt umzubilden, an welcher die neue Studienhofcommission nun ungescheut ihre reformatorischen Experimente versuchte. Fortgang und Tendenz der Reformen legten sich von Jahr zu Jahr offener dar. Die Studienanstalten sollten ohne Unterschied als rein weltliche Anstalten dastehen, alle Ueberreste kirchlicher Richtung in denselben aufgehoben sein; insofern sie weltliche Anstalten waren, sollten sie in erster Reihe und immer ausschließlicher den Zwecken des Staates und seines Dienstes hörig werden; endlich fand sich gerade in der Schule das Mittel, um die Reformen im eigenen Gebiete des Staates und gegenüber der Kirche einzuführen und zu sichern, welche der Geist der Zeit dictirt hatte. Zuerst (schon 1755) wurden die feierlichen Promotionen in der St. Stephanskirche abgeschafft und dadurch jene selber des kirchlichen Charakters entkleidet, das Recht des Kanzlers aber auf die Licenz-Ertheilung oder Verweigerung aufgehoben und so dessen Amt auf die bloße privatim einzuleitende Abnahme des tridentinischen Glaubensbekenntnisses beschränkt. Nur mit Mühe und Muth hatte der Kanzler, Dompropst und Weihbischof Dr. Marxer, seinen Platz im Universitätsconsistorium behauptet; dem Jesuitenrector wurde er über zwei von Jesuitenhaß erfüllte Vorträge van Swietens am 12. November 1757 durch kaiserliches Decret entzogen, und am 28. Juni 1759 begehrte die Studienhofcommission in corpore die Absetzung der zwei Studiendirectoren, P. Frantz und P. Debiel, aus dem Jesuitenorden, und die Vergebung aller Lehrkanzeln durch Concurs, um so den Jesuiten das Recht zu nehmen, ihre Professoren selber zu bestellen. Die gleichzeitige Ausweisung des Jesuiten, welcher das canonische Recht vortrug, aus dem Universitätsconsistorium in judicialibus, „weil darin nur weltliche Rechtshändel vorkämen," war nur das Vorspiel zu der gänzlichen Laisirung seines Lehrstuhles, welche jedoch erst am 10. Jänner 1767, auf einen, in Abwesenheit des Cardinalerzbischofs gemachten Vorschlag der Studienhofcommission, zu Stande kam. Schon am 14. Februar 1760 wurde die Promotion akatholischer Candidaten „auctoritate caesarea" von der Studienhofcommission bevorwortet und bei der Rückkehr der Majestäten von der Königskrönung zu Frankfurt 1764 die Universität angewiesen, fürder in susceptionibus principum, nicht wie früher an der St. Stephanskirche, sondern in besonderer Audienz zu erscheinen. Die neuernannten Professoren der Universität schlossen sich natürlich mit Hast diesen Tendenzen an, ja sie drängten die Anstalt noch weit über den Standpunct hinaus, auf welchen sie schon durch van Swieten gestellt war. Joseph von Sonnenfels, ein getaufter Jude, war von nun an ihr Führer, und wußte selbst van Swieten und Martini in den Hintergrund zu stellen, obwohl die Kaiserin, durch eine Beschwerdeschrift des Cardinalerzbischofs gegen das im 4. Stück de Jure Asyli handelnde Sonnenfels'sche „Wochenblatt" aufmerksam gemacht, des Mißtrauens gegen diesen Stürmer sich nie ganz entschlagen konnte. Im J. 1769 wurden seine Vorträge auch für die Theologen obligat, welche eine kaiserliche Patronatspfarrei erlangen wollten. Gerhard van Swieten starb am 18. Juni 1772, also noch vor der Aufhebung der Jesuiten, welche eine abermalige Reform des Studienwesens veranlaßte, da ja die Gymnasial-, die philosophischen und theologischen Studien bisher fast ausschließlich in den Händen dieser Ordensmänner gewesen waren. Aber auch die juridische Facultät schien eines neuen Anlaufes zum Fortschritte oder (richtiger) einer besonnenen Rückkehr zur geschichtlichen Basis bedürftig, da sich gerade in ihr zeigte, daß mit dem bloßen Theoretisiren nichts Rechtes zu Stande kam, daß Männer, wie Martini, Sonnenfels und der ältere Riegger, nur blinde Nachtreter und Nachbeter ihrer Vorlesebücher erzogen, und daß die freie Zeichnung des Meisters für die Hand des Schülers zur hochmüthigen Schablone ward. In Folge der neuen Studienreformen vom J. 1774, welche jedoch von Zeit zu Zeit wesentliche Abänderungen

und Ergänzungen erfuhren, wurde „die Beibringung der christlichen Lehre" an den Gymnasien den Bischöfen anheimgestellt, die Theilnahme an den Nations- und Facultätsfesten der Universität neuerdings eingeschärft, die gemeinsame Ostercommunion am Gründonnerstage in der nunmehrigen Universitätskirche angeordnet und die Promotion der Protestanten, unter gewissen, durch das Toleranzedict vom 13. October 1781 überflüssig gewordenen Beschränkungen, in den drei weltlichen Facultäten, trotz der Gegenvorstellung der Universität (Kink, I. 2. Abth. S. 281 ff.) — wohl bis in die neueste Zeit die letzte katholische Regung der Universität als Gesammtkörper — für zulässig erklärt. Die juridische Facultät promovirte wieder separat ex jure canonico und hatte unter Dr. Schrötters kurzem Directorate zum Theile der historischen Richtung sich zugewendet; für die theologische Facultät erschien der theologische Studienplan von Stocks zweitem Nachfolger, Stephan Rautenstrauch (s. d. A.). „Er war mit der Klarheit und Faßlichkeit entworfen, welche die schriftlichen Arbeiten dieses Mannes überhaupt auszeichneten, wenn gleich das eigentlich kirchliche Moment darin gegen das in den Vordergrund gestellte Interesse des Staates (als „Verwaltung der Cultusgeschäfte im Staate" aufgefaßt, und in dieser Hinsicht mit den andern Dienstesbranchen in gleiche Rubrik gesetzt) weit zurückstand, nach der Art der Ausführung wohl auch ganz fehlen konnte" (Kink, I. 1. Abth. S. 523). Dieser theologische Studienplan wurde, trotz der Einwendungen der Studienhofcommission, von der Kaiserin vorerst einigen Bischöfen Oestreichs zur Begutachtung vorgelegt, und dann am 1. August 1774 unter Vorbehalt einer fortgesetzten Oberaufsicht der Ordinarien genehmigt. Von den einvernommenen Bischöfen hatten jener von Leitmeritz, selbst in der neuern Richtung befangen, den Plan unbedingt, die Bischöfe von Seckau und Gurk mit einigen unwesentlichen Abänderungen für annehmbar erklärt; das entschieden mißbilligende Gutachten des Bischofs von Erlau kam zu spät. Der Cardinalerzbischof von Wien verhehlte nicht sein Mißtrauen, welches er in die Ausführungsweise dieses Planes durch die Studienhofcommission, wie überhaupt in die Gesinnungen und Tendenzen dieser Behörde setze; er sprach aber doch noch die Hoffnung aus, daß tüchtige Männer für Kirche und Staat aus der neuen Einrichtung hervorgehen dürften. Aber schon im J. 1777 bemerkte er, daß die Dogmatik nur im geringsten Ausmaße und mit beinahe absichtlicher Vernachlässigung vorgetragen werde, und erklärte dabei, daß aus der neuen Einrichtung „Nichts zu hoffen sei, als für die Religion der Verfall, für die Kirche Verwirrung, für die Diener des Altars Unwissenheit und für das gläubige Volk Irrthum." In Folge dieser Erklärung resolvirte die Kaiserin, daß der — ohnedies in Betreff der Fächereintheilung fortwährend abgeänderte — theologische Lehrplan vorläufig nur fünf Jahre zu gelten habe. An der Stelle des ältern Riegger hatte mittlerweile J. V. Eybel (s. d. A.) das Lehramt des Kirchenrechtes übernommen, und war schon durch die ohne alle kirchliche Gutheißung vollzogene Einführung des Riegger'schen Lehrbuches in den theologischen Lehranstalten, dann durch die „Synopsis" Rautenstrauchs (s. d. A.) mit ihren peremtorischen, gallicanisch-febronianischen Thesen für öffentliche Disputationen der Widerspruch einzelner Bischöfe hervorgerufen, so entwickelte sich durch das maßlose Vorgehen Eybels der Streit über die Gränzen der geistlichen und weltlichen Macht vollends. Seine „Introductio in Jus ecclesiasticum" war so rücksichtslos gehalten, daß sie 1779 von der Regierung selber verboten werden mußte. Eine noch im J. 1776 überreichte Beschwerdeschrift des Cardinalerzbischofs von Wien hatte eine Gegenschrift Rautenstrauchs zur Folge, und der von der Studienhofcommission beantragte Druck beider Acte wurde nur durch den Willen der Kaiserin hintangehalten. Die Verwahrung des Cardinalerzbischofs von Passau, dd. 2. Jänner 1777, fand am 1. Februar 1777 die schnödeste Begutachtung der Hofkanzlei, und die Studienhofcommission erklärte am 31. Juli 1778 nur jene

geistlichen Verordnungen für bindend, welche auf einem Vertrage der Staatsgewalt mit dem römischen Stuhle beruhen; die übrigen seien somit von der Zulassung oder Nichtzulassung des Staates abhängig. Der Kaiserin mochte diese Schwindelfrucht des neuen Studienwesens doch zu betäubend erscheinen; Martini wurde beauftragt, mit dem Cardinalerzbischof von Wien über etwaige Textänderungen des Riegger'schen Lehrbuches sich zu verständigen und unternahm mit zwei theologischen Professoren, dem Dominicaner Gazzaniga und dem Augustiner Bertieri, die vorläufige Milderung einzelner Sätze jenes Werkes. Aber der Tod der Kaiserin († 29. November 1780) sistirte die wenig dankbare Arbeit. Indem wir nun zu der bischöflichen Thätigkeit „des geschworenen Sachwalters des Papstthums und der Möncherei, der in jeder Neuerung Ketzergift und Atheisterei fand" — so kennzeichnet Schlözers „Staatsanzeiger" (III. Nr. 41. S. 330) den Cardinal Migazzi — in der theresianischen Periode uns wenden, verweisen wir den Leser noch insbesondere auf Kinks richtiges Urtheil über die immer mehr sich zeigende Gebahrung in kirchlichen Dingen (I. Bd. 1. Abth. S. 528—538). Klein gibt von der Hirtenthätigkeit Migazzis zwischen 1757 und 1780 (VI. 160. 161.) folgende Schilderung: Er verwendete einen großen Theil der Einkünfte des Waitznerbisthums zur Verbesserung des weltlichen und geistlichen Zustandes desselben und leistete hierin durch Stiftungen, Bauten und andere Anstalten so viel, als ein Anderer, der dieses Bisthum allein besessen hätte, nie hätte leisten können. Als Erzbischof von Wien beförderte er die geistliche Erbauung der Einwohner dieser Hauptstadt dadurch, daß er, wenn er anwesend war, täglich in diejenige Kirche fuhr, in welcher das vierzigstündige Gebet gehalten wurde, und daselbst zwei Stunden in der Anbetung des Altarssacramentes zubrachte. Seine Diöcese visitirte er fleißig. Zum Behufe bessern Unterrichtes in der Religion ließ er den römischen Katechismus ins Teutsche übersetzen und einen Auszug daraus verfertigen. Später führte er den noch jetzt gebräuchlichen Katechismus ein, der von allen inländischen Bischöfen mit Beifall aufgenommen, in ihren Kirchensprengeln eingeführt und von der Landesfürstin vorgeschrieben wurde (s. d. A. Felbiger). Zum Behufe der Seelsorger besorgte Migazzi eine neue lateinische Ausgabe der Ermahnungen und Vorschriften, welche der hl. Carl von Borromeo über den Vortrag des Wortes Gottes und über die Verwaltung des hl. Bußsacramentes verfaßt hat. Er bewirkte, daß die Klesel'sche Alumnenstiftung im J. 1758 aus dem Convicte der Jesuiten zu St. Barbara in das Churhaus bei St. Stephan übertragen wurde, verbesserte dann die Einrichtung dieses nunmehrigen Wieneralumnates, und vermehrte die Plätze in demselben theils durch Beiträge aus Eigenem, theils durch Unterstützung der Kaiserin und der Herzogin von Savoyen, welche laut Stiftbrief vom 24. Juni 1759 Plätze für zwanzig Alumnen stiftete. Zur Beförderung der Seelsorge bewirkte Migazzi, daß in Neulerchenfeld (1761), Mitterndorf und Hollern neue Pfarreien, in Scharndorf ein Pfarrvicariat, in Döbling (1780), Fahrafeld, Kalksburg (1778), Mauer (1775), Neustift (1775), Neudorf (1780), Preßbaum (1772), Rauchenwarth, Regelsbrunn, Rodaun (1771), Schönau (1779), Siebenhirten, Steinabrückel (1779) und Wöllersdorf an der Piesting (1783) Curatbeneficien errichtet wurden. Zur fortwährenden Belebung des Eifers der Seelsorger führte er eine jährliche Versammlung der hierin abwechselnden Hälften derselben in einem von ihm eigens hiezu erbauten Hause zu Mödling ein, bei welcher Versammlung unter seiner persönlichen Leitung drei Tage geistliche Uebungen gehalten und Gewissensfälle vorgetragen wurden. Nebst andern geringern Bauten ließ Migazzi in seinen Patronatspfarreien zwei neue Kirchen zu Neudorf (1778) und Atzgersdorf (1783), zu Perchtholdsdorf aber, Atzgersdorf, Vösendorf und Wienerherberg neue Pfarrhöfe aufführen. Als Cardinal reiste er, nach dem Tode Papst Clemens XIV., im J. 1777 zur Wahl eines neuen Papstes, und trug nach dem allgemeinen Ge-

ständnisse nicht wenig dazu bei, daß der Cardinal Braschi, welcher den Namen Pius VI. annahm, zur Zufriedenheit des Kaiserhauses sowohl, als der bourbonischen Höfe zum Papste erwählt wurde. Diesem Berichte Kleins fügen wir noch bei, daß der Cardinal im J. 1767 die Eremiten Niederöstreichs unter einen Domherrn von St. Stephan stellte, und ihre Satzungen mit Rücksicht auf die Regeln des ersten hl. Einsiedlers, Antonius, bestimmte. Der Candidat mußte, nach diesen Satzungen, wenigstens 20 Jahre alt, ledig, ohne körperliches Gebrechen, im Lesen, Schreiben und in irgend einem Handwerke bewandert sein, zur Deckung der ersten nöthigen Ausgaben 46 Gulden beim Altvater erlegen, wofür er Habit, Gürtel, Regelbuch und Kerze erhielt. Die Aufnahme in das Noviciat und die Ablegung der Profeß geschah vor dem Domherrn-Director. Vor der Profeß mußte das Vermögen des Candidaten zu einem Drittheil für hl. Messen, zu einem Drittheil sammt dem etwaigen Büchernachlasse an die „Conföderation der Eremiten des hl. Vaters Antonius" testirt werden; das letzte Drittheil blieb dem Professen, der nur den Gehorsam gegen seine geistlichen Obern zu geloben hatte, auf freie Verfügung. Der Habit war dunkelbraun, von gemeiner Wolle; ebenso Mantel, Strümpfe, Hut und Käppchen. Die Aermel des Habits mußten bis an die Finger reichen und vorne so weit sein, daß eine Gegenhand hineinschlüpfen konnte; der Kragen hatte sich vorne am Halse zu schließen. Ueber den Habit fiel ein Scapulier von gleichem Stoffe, mit einer Capuze und eine halbe Spanne breit, aber kürzer als jener herunter; in den ledernen Gürtel, dessen Ende mit dem Scapuliere in gleicher Länge herabhing, war ein Rosenkranz verwunden. Kein Bruder durfte sich den Bart abscheren, außer zunächst an den Lippen. Das Bett des Bruders bestand in einem Strohsacke oder einer Matraze mit wollener Decke. Die Clause durfte außer den nothwendigsten Geräthschaften keine andere Bequemlichkeit haben. Eine Uhr, ein Crucifix, das Evangelienbuch, der Katechismus, Thomas von Kempis, das Leben der Altväter, ein Regelbuch, das Officium Marianum, ein Glöckchen auf dem Dache für Nothzeichen waren mit dem Bette die ganze Ausrüstung der Clause. Zur Bestreitung der Ausgaben bei Versammlungen hatte jeder Bruder jährlich 36 Kreuzer an den Altvater zu bezahlen. Er durfte die ihm einmal zugewiesene Clause nicht verlassen, oder ohne Erlaubniß seiner Obern eine neue bauen. Frauenzimmer durften unter keinem Vorwande in die Clause gelassen werden; diese mußte immer geschlossen sein. Das Betteln war dem Bruder untersagt; Handarbeit, ohne Eintrag für irgend einen Laien, vorgeschrieben. War die Clause einem Spitale, einer Capelle oder Kirche sehr nahe, so versah der Bruder gewöhnlich das Amt des Küsters. Freitag, Samstag und auch der Mittwoch waren Fasttage; Dispense ertheilte nur der Director. Am Freitage jeder Woche mußte die Disciplin (Geißelung) vorgenommen und vor derselben der 50. Psalm gebetet werden. Der erkrankte Bruder erhielt über Meldung beim Altvater einen andern Bruder als Krankenwärter. Für einen verstorbenen Bruder mußte jeder Ueberlebende dreimal zum Tische des Herrn gehen und drei Rosenkränze beten. Der auf drei Jahre durch Stimmenmehrheit gewählte und vom Ordinariate bestätigte Altvater hatte jährlich alle Clausen zu untersuchen, den Lebenswandel und die Erfüllung etwaiger Stifungsverbindlichkeiten seiner Brüder zu überwachen. Ihm standen Discreten und Assistenten zur Seite, welche die Clausen ihres Bezirkes jährlich zweimal zu besuchen hatten. (Vergl. Eremitische Richtschnur, d. i. Regul des großen hl. Abten und Einsiedlers Antonii, nebst denen Satzungen u. s. w. Wien 1767. 8.) Bei der im J. 1782 erfolgten Aufhebung fanden sich in Niederöstreich 48 Clausen mit 65 Eremiten, von denen auf die gegenwärtige Erzdiöcese Wien folgende 28 Clausen fallen: im spanischen Hospitale zu Wien, Gutenbrunn, auf dem Calvarienberge zu Baden, auf dem St. Leonhardsberge bei Perchtholdsdorf, Rauchenwarth, Gainfahrn, Heiligenkreuz, Margarethen am

Moos, Mödling, im Bürgerspitale zu Baden, Klein-Mariazell, Pottenstein, Ottakrin, St. Veit bei Wien, Mariahilf im Bernhardsthale, im St. Johannesspitale zu Wien, Laab, Weikersdorf, im k. k. Hofspitale zu Wien, Feldsberg, Pulkau, Schrattenthal, Kleinengersdorf, Ernstbrunn, Karnabrunn, Nadelburg, Mannersdorf und Sommerein. In der Volkssprache hieß ein solcher Eremit „Waldbruder" oder „Einsiedl" (Kaltenbäck, Austria. 1842. S. 157. 158. — Kirchliche Topographie von Oestr. V. 144—148). Im J. 1769 wurde mit der Propstei von St. Stephan, wegen ihres herabgekommenen Erträgnisses, ein Canonicat verbunden, wodurch der Propst Mitglied des Capitels wurde, in diesem aber den Rang vor allen Prälaten erhielt. Auf Anregung des Cardinalerzbischofs und mit Bewilligung der Kaiserin nahmen die Domherren im J. 1770 eine Kette und Kreuz von Gold als Capitelzeichen an; in der Mitte des Kreuzes ist auf weißem Grunde voran das Bild des hl. Stephan, und rückwärts die Namenschiffre der Kaiserin aus Gold angebracht. Im J. 1773 stiftete die Gemahlin Emmanuels von Savoyen, eine geborne Fürstin Liechtenstein, vier Präbenden an der Metropolitankirche für vier stiftsfähige Priester aus dem östreichischen Adel. Das (salzburgische) Archidiaconat von Neustadt, welches, wie oben erwähnt wurde, vom Semmering bis an die Piesting reichte, 1783 bis zur bald darauf erfolgten Auflösung des Neustädter Bisthums zu diesem geschlagen und von dem damaligen Bischofe von Keerens visitirt wurde, erhielt im J. 1758 den Pfarrer und Dechant von Weitz in Steiermark als Vorstand. Die Aufhebung der Jesuiten wurde in Wien am 14. September 1773 in ihren drei Collegien am Hof, bei der Universität und zu St. Anna durch den Cardinalerzbischof persönlich verkündet. Die Kaiserin hatte dem weltlichen Commissär bei der Sperre und Obsignation noch am 10. September 1773 „allen Glimpf, Gelindigkeit und guten Anstand" befohlen und den Exjesuiten zu Wien ihren Schutz und ihre Gnade zugesichert, wenn sie treue Diener der Kirche und des Staates sein würden. Sie durften noch etliche Jahre, jedoch als Weltpriester, in ihren Häusern wohnen. Im J. 1776 kam ihr Profeßhaus an den Hofkriegsrath, das dabei befindliche Gymnasium aber, dann die teutsche „Normal-Hauptschule" von St. Stephan und die Realschule in das ehemalige Noviciathaus bei St. Anna. Das Eigenthumsrecht auf das academische Collegium wurde der Universität zugesprochen, in dasselbe 1775 die hauptsächlich aus der Bibliothek der drei Jesuitencollegien gebildete Universitätsbibliothek verlegt; dann 1780 der Convent der Montserratener in einen Theil desselben übertragen und dem Abte auch die bereits 1777 an die Universität überlassene academische Kirche cum dote, unter Vorbehalt des Patronatsrechtes für die Universität, übergeben. Aber schon 1783 mußten die Montserratener, wie früher einem projectirten Arbeitshause, so jetzt dem Generalseminarium weichen. In das Convict zu St. Barbara wurde zeitweilig die orientalische Academie, und später (1786) die Academie der bildenden Künste übertragen. Die „Congregatio major Academica sub titulo B. V. M. in coelos assumtae" wurde am 20. April 1775 mit einigen Veränderungen wiederhergestellt, am 24. März 1781 durch das Vermögen der übrigen drei marianischen Congregationen in Wien gemehrt, und in Sodales und Tirones geschieden, aber auch schon am 30. Juni 1783 aufgehoben und ihr Gesammtvermögen von 12,532 fl. 39½ kr. eingezogen. Ueberhaupt wurde aus dem Vermögen der Jesuiten der sogenannte Studienfond gebildet. Die „Exjesuiten," wie sie amtlich nun hießen, fanden bei Gymnasien und philosophischen Facultäten, academischen Kirchen und Bibliotheken mannigfache Anstellung und Verwendung; denn die Noth an Männern vom Fache war groß, und der Kleinkrieg der Clique galt, wie die Aufhebung selbst, mehr der Gesellschaft, als den einzelnen Individuen. Hatte ja die lobbedürftige Studienhofcommission schon am 9. December 1775 drei Exjesuiten: Hell, Schärfer und Macko, neben Nagel und Jacquin als ersten Kern einer projectirten „Aca-

demie der Wissenschaften" vorgeschlagen, wogegen die Kaiserin, an deren practischem Sinne das ganze Project überhaupt scheiterte, den Anfang einer Academie mit drei Exjesuiten unter den obwaltenden Ereignissen „lächerlich vor aller Welt" fand. Vergleiche hierüber Kink (I. Bd. 1. Abth. S. 502—511). An die Stelle der aufgehobenen Jesuiten traten, nach erfolgter Vereinigung des Theresianums und der Savoyen-Liechtenstein'schen Ritteracademie zu Wien im J. 1778 Piaristen, in Neustadt die Pauliner, welche schon 1674 von Papst Clemens X. die Erlaubniß erhalten hatten in ihrem Kloster eine öffentliche Schule zu errichten, aber, wie früher bemerkt, 1783 ebenfalls aufgehoben wurden. Die Piaristen hatten schon 1765 die alte Juristenschule bei St. Ivo zu Wien käuflich an sich gebracht, daselbst eine Realschule errichtet und das Kielmannsegg'sche Convict für neun adelige Knaben damit verbunden. Die namhaften Bibliotheken der aufgehobenen Jesuitencollegien kamen größtentheils den Lehranstalten zu Gute, bei welchen die Patres früher gelehrt hatten. Auch die übrigen religiösen Gemeinden besaßen in diesem Zeitraume ansehnliche Bibliotheken, so z. B. in Wien die unbeschuhten Augustiner und die Serviten. Nach 1770 wurden für jede Pfarrei des Wiener Erzbisthums, durch ein Vermächtniß des Pfarrers Christoph Weiß in Penzing, der römische Catechismus, das Concil von Trient, Papst Benedicts XIV. Werk: de Synodo dioecesana, Gavanti mit den Anmerkungen Merati's, Antoine's Moral mit den Noten Philipps von Carboneano, Tirins Commentar der hl. Schrift, Pougets Catechetik und Bevelets Betrachtungen angeschafft. Gewiß eine achtbare Basis für Pfarrhausbibliotheken. Unter den Schriftstellern Wiens haben wir aus dieser Zeit als hieher gehörig zu nennen: Außer Felbiger, Rautenstrauch, Eybel, Riegger (s. d. Art.) und den ebenfalls schon erwähnten Jesuiten, nämlich dem Orientalisten und Astronomen Frantz und dem Herausgeber einer hebräischen Bibel mit interlinearer Uebersetzung Debiel, endlich den Dogmatikern Gazzaniga und Bertieri, — den Moralprofessor Johann Cortivo, gleichfalls Augustiner; den Religionsphilosophen Sigmund von Storchenau S. J.; den Bibliologen Joseph Matthias Engstler S. J.; die geistlichen Redner Ignaz Wurz S. J. und Michael Kramer S. J.; den biblischen Philologen Monsperger (schon 1774 aus der Gesellschaft Jesu getreten und bereits 1773 Universitätsprofessor in Wien (vgl. d. A. Maria Theresia); den Numismatiker Joseph Khell S. J.; den Kirchenhistoriker Joseph Pohl S. J.; den Geschichtschreiber Wiens, Leopold Fischer S. J.; den fleißigen Historiker Xystus Schier, beschuhter Augustiner, mit seinen Schülern und Ordensgenossen Richard Tecker und Martin Roßnack; den Hofbibliothecar und Historiker Heirenbach S. J.; den Piaristen und Geschichtschreiber der Universität zu Prag, Mährens und Böhmens Adauctus Voigt; den Topographen der St. Stephanskirche zu Wien Joseph Ogesser; den berüchtigten Director des Generalseminars zu Löwen (s. d. A. Frankenberg) Ferdinand Stöger, früher Professor der Kirchengeschichte in Wien; den Philosophie-Professor Michael Klaus S. J.; den Piaristen Florian Dalham, Physiker und (salzburgischer) Kirchenhistoriker; den Mathematiker Joseph Liesganig S. J.; den Astronomen Maximilian Hell S. J.; die Physiker und Mathematiker Roger Boscowich, Christian Rieger, Carl Schärfer, Paul Macko, Johann Izzo, Joseph Walcher, Anton Pilgram, Georg Ignaz Freiherr von Metzburg, Adam von Heidfeld, Joseph von Herbert, die Naturhistoriker Mitterbacher von Mitternburg und Ignaz Schiffermüller, sämmtlich S. J.; die Physiker Nicolaus Furthaler und Eduard Job, den Gymnasiallehrer Ludwig Bertrand Neumann, sämmtlich aus dem Piaristenorden; den Pädagogen, Missionär, Gründer so mancher Christenlehrbruderschaft und des Waisenhauses in Wien, Ignaz Parhammer S. J.; die Aesthetiker Carl Mastalier und Joseph Burkhard S. J.; den Weltpriester und Literaten Franz Rosalino, bekannt durch seine teutsche Bibelübersetzung; den Redacteur der Trattner'schen Sammlung von k. k. Verordnungen in publico-ecclesiasticis, Welt-

priester Johann Albert Huber; endlich aus dem Orden der unbeschuhten Augustiner die theologischen Lectoren Ildefons vom hl. Lorenz und Hermann Joseph vom hl. Hilarius und den ausgezeichneten Mechaniker und astronomischen Uhrmacher David vom hl. Cajetan, jenen auch durch seine schmucklose Apologie des Klosterlebens vor Joseph II. bekannten Laienbruder (Kaltenbäck, Austria. 1842. S. 164). Das Nähere über die angeführten Schriftsteller Wiens findet sich bei Klein (VI. Bd. S. 305—365). Im J. 1759 bildete sich in Wien eine religiöse „Congregation der Armencasse" unter dem Titel: des hl. Johannes Eleemosynarius aus geistlichen und weltlichen Personen, welche das Bedürfniß der Hülfesuchenden Armen genau zu prüfen, die Zuflüsse zur Armencasse durch Stadtsammlungen zu besorgen und die Aufsicht über jene Häuser zu führen hatten, „in welchen alte Leute und elternlose Kinder von dem einlaufenden Almosen christlich verpflegt und die verwaiste Jugend zur Ehre Gottes und zum künftigen selbsteigenen Nahrungserwerbe erzogen wird." Diese Congregation stand unter einem geistlichen Präses, hielt monatliche Versammlungen zur Ermittlung der Hilfsbedürftigsten sowohl, als zur Mehrung der Unterstützungen, welche besonders von der Kaiserin reichlich flossen. Am 20. März 1760 und von da ab alle Vierteljahre wurde ein Dankgottesdienst in der St. Stephanskirche abgehalten, zu welchem die Bewohner der unterstützten Armenhäuser processionsweise erschienen. Auch hatten die Pfründner eines jeden einzelnen Armenhauses monatlich einmal an einem bestimmten Tage bei St. Stephan zum Dankgebete sich zu vereinigen. Nach dem in Kaltenbäcks „Austria" (1847 S. 44) enthaltenen Ausweise wurden im J. 1759 auf 4507 Personen 96,489 Gulden verwendet. Die Anzahl der Armen und Preßhaften in Wien hatte um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bereits so zugenommen, daß die Kaiserin sogar ihr Jagdschloß zu Ebersdorf zur Unterbringung derselben abtrat. Es bestanden um 1757 außer dem Bürgerspitale, dem großen Armenhause und mehrern Grund- oder Vorstadtspitälern noch vier Armenversorgungs- und ein Waisenhaus (Kaltenbäck, Austria. 1845. S. 70 ff.). Im J. 1766 wurde die neue Pfarrkirche in Gumpendorf, im J. 1768 die Waisenhauskirche „Maria Geburt" am Rennweg, im J. 1771 die Kirche des Versorgungshauses im Sonnenhofe (Vorstadt Margarethen) erbaut. Als Vorbote der kirchlichen Reformen Josephs II. mögen gelten die 1764 eingeführte Erbsteuer der Beneficiaten, Klöster, Ritterorden und Kirchen von 2% des jährlichen Einkommens, die 1770 zuerst wieder abverlangte Fortifications- (Türken-) Steuer für Beneficiaten 1%, für Klöster 2% des jährlichen Einkommens; die Erneuerung und die 1772 erfolgte Verschärfung der Amortisationsgesetze, vermöge welcher keinem Kloster auch an beweglichem Gute oder Geld über 1500 Gulden geschenkt oder vermacht werden durfte; das 1768 gegebene Verbot der Excommunication, so wie das 1779 verkündete Verbot äußerer Kirchenstrafen, ohne vorgängige Bewilligung der Landesstelle; die 1775 genau definirte Beschränkung des Asylrechtes auf Kirchen, in welchen das Sanctissimum bewahrt oder Sacramente gespendet werden, und auf bestimmte Fälle; die 1775 ergangene Verpflichtung der Chorfrauen bei St. Jacob, St. Laurenz und zur Himmelspforte in Wien auf die Errichtung von Mädchenschulen; die Abhängigkeit der Novicenaufnahme von der Regierungsbewilligung und von einer dem Kloster angemessenen Kopfzahl, die Retardation der Profeß bis nach zurückgelegtem 24. Lebensjahre. — Nun stehen wir bei Joseph II. (s. d. A.). Seine zehnjährige Regierungszeit bildet gleichsam ein Compendium des in Oestreich zum Theile noch (dem Umfange, oder in sensu communi, wie der Zeit und der That nach oder in sensu particulari noch) gültigen Kirchenrechtes. Wir würden mit dem bloßen Nachschlageregister der Josephinischen Gesetze „in publico-ecclesiasticis" mehrere Bogen anzufüllen haben, und der noch so bescheidene Nomenclator eines Kirchen-

rechtslehrbuches oder Lexikons würde von Schlagwörtern strotzen *). Zum Glücke für uns haben die einschlägigen kirchenrechtlichen Artikel unseres Lexikons auf das Particularrecht Oestreichs größtentheils Rücksicht genommen, und es wird daher genügen, überall auf die einschlägigen Artikel zu verweisen und hier bloß dasjenige zu berühren, was die Erzdiöcese Wien zunächst betrifft. Genau besehen gibt die chronologische Reihenfolge der Verordnungen Josephs II. in publico-ecclesiasticis selbst die wissenschaftlich-sachliche Ordnung an, welche wir in allen kirchenrechtlichen Compendien Oestreichs aus jener Periode finden. Mußte man doch zuerst den „äußern und fremden" Einfluß Roms möglichst beseitigen, um dann im eigenen Hause um so ungestörter schalten und walten zu können. Zum Mindesten lassen sich diese Verordnungen sachlich nach den politischen Grundsätzen gruppiren, welche eben zur Geltung kamen und gleichfalls in gewissen Schlagwörtern ausgeprägt sind, z. B. „landesfürstliche Oberhoheit und Machtvollkommenheit," dann wieder „von Gott empfangene Rechte und Pflichten des Staatsoberhauptes," „Inland," in territorialistischer und finanzieller Beziehung, „Staatswohlfahrt" und ihre Factoren: „Population," „Industrie" (jetzt „Arbeit"), „Geldverkehr," „Aufhebung des Monopols," „Abstellung der Mißbräuche und des Gewissenszwanges" u. s. w., oder in den subtilen Distinctionen zwischen „Jus in et circa Sacra," „innerer und äußerer Mensch," „göttliche Einsetzung und menschliche Erfindung," „Glaubenslehre und äußere Kirchenzucht," „in- und ausländische Bischöfe," „Macht des Papstes in eigenen und in fremden Staaten," „wesentliche, zufällige, controverse Rechte des Primates," „beschauliche und werkthätige Orden," „Contract und Sacrament der Ehe" u. s. w. So wurde z. B. schon 1781 die Idee des „Inlandes" geltend gemacht in dem Verbote, Meßstipendien außer Land zu schicken, in der Aufhebung des Ordensverbandes mit ihren Consequenzen, im Placetum regium, in der schon unter Maria Theresia eingeleiteten Verpönung der Bulle: In coena Domini, in den von östreichischen Jansenisten veranlaßten Vorkehrungen bezüglich der Bulle: Unigenitus, in dem Verbote für das hl. Grab in Jerusalem und für die Auslösung der Christensclaven zu sammeln, in dem Befehle an die Bischöfe in allen bloß durch Kirchengesetze aufgestellten Ehehindernissen, ja selbst in jenen ex delicto zu dispensiren, in der Nothwendigkeit landesfürstlicher Genehmigung für vom Papste verliehene kirchliche Ehrenvorzüge; 1782 in der Abschaffung der päpstlichen Notare, in der Beschränkung und relativen Aufhebung des Recurses nach Rom in Ehestreitigkeiten, in der Aufhebung des Ehehindernisses der Sponsalien, in der Vinculirung der Correspondenz mit den Ordensgenerälen zu Rom an den Weg der geheimen Hof- und Staatskanzlei, in der Aufhebung der Exemtionen und der Römermonate; 1783 im Ehepatente und einzelnen nachträglichen Bestimmungen über die Gerichtsbarkeit in Ehesachen, bezüglich welcher am 4. September 1783 die Ansicht des Cardinalerzbischofs von Wien, daß die kirchlichen Ehehindernisse doch noch in Betreff der Ehe, als Sacrament, ihre Gültigkeit hätten, für irrig erklärt wurde, und erst am 8. Februar 1790 einige Anerkennung und Milderung eintrat **), insbesondere aber in der gänzlichen Abtrennung des Erzherzogthums

---

*) Als Beleg diene das „Handbuch der k. k. Verordnungen über geistliche Angelegenheiten, für sämmtliche Provinzen des östreichischen Kaiserstaates, mit Ausnahme von Ungarn und Siebenbürgen, vom J. 1740 bis Ende Mai 1846. Von (dem nunmehrigen Domdecan zu Linz) Dr. Franz Rieder." (Wien. Mayer 1847.) Hier zählt das „chronologische Repertorium" des Datums der einzelnen Verordnungen für den ganzen Zeitraum 28 doppelspaltige, Petit gedruckte Seiten, das „alphabetische" (Schlagwörter-) „Repertorium" 50 ebenfalls Petit gedruckte Seiten. Das sehr brauchbare Werk aber ist selber nur ein höchst gedrängtes Repertorium auf 584 Seiten, Lexikon 8.

**) Durch das Ehepatent vom 16. Jänner 1783 waren einige Ehehindernisse des gemeinen Kirchenrechtes ganz aufgehoben, nämlich: die geistliche Verwandtschaft, die Wahl-

Oestreich von dem Passauer und Salzburger Kirchensprengel; 1787 und 1788 in der Verweisung der Entscheidung über die Gültigkeit der Ordensgelübde, so wie der Gesuche um Auflösung der letztern an die Bischöfe und Metropoliten. Glücklicher Weise nahmen diese doch mehr oder weniger Anstand, die vom Kaiser ihnen zugedachte Macht auszuüben; namentlich hielten sie sich in Betreff der Ehedispensen an die mündlichen Weisungen des Papstes bei seiner Anwesenheit in Wien. In gleicher Weise ließen sich auch die übrigen Verordnungen des Kaisers unter eines oder mehrere der genannten Schlagwörter gruppiren; wir bescheiden uns aber, lediglich auf die in dieser Induction angedeuteten, und namentlich bezüglich des Toleranzedictes, und der damit zusammenhängenden Vorschriften, der Klosteraufhebung, des Notenwechsels zwischen Garampi und Kaunitz, der Geistlichenbildung, der Gottesdienstordnung, der Censurvorschriften u. s. w., auf die Artikel: Joseph II., Pius VI., Generalseminarien, zu verweisen, indem wir zur Ergänzung nur noch bemerken, daß 1781 dem Toleranzedicte am 30. Juni die Aufhebung des Religionspatentes, das nur die katholische Religion in den sogenannten teutschen Erblanden zuließ, den Preß- und Censurvorschriften die Aufhebung der geistlichen Censur, der Gottesdienstordnung die Abschaffung übergroßer Fahnen, der Fahnenträgertoilette und der Musik bei Processionen, der Klosteraufhebung am 30. Mai theilweise das Verbot der Novicenaufnahme vorausgegangen war, daß die Antwort des Staatskanzlers Kaunitz auf die Note des päpstlichen Nuntius am 19. December 1781 auch an die Länderstellen und durch diese an die Landesbischöfe und Consistorien mit der Bemerkung hinausgegeben wurde, daß die darin enthaltenen Grundsätze zur Richtschnur in allen das Kirchenwesen betreffenden Fällen zu dienen haben, daß die Gegenantwort des päpstlichen Nuntius vom 21. December 1781 mehr einem halben Rückzuge zu gleichen schien, und keine Würdigung mehr fand. Wir wenden uns nun ganz der Erzdiöcese Wien zu. Am 25. Jänner 1782 erschien die Stolordnung für Wien, in welcher die Gebühren für Taufen, Trauungen, Leichenbegängnisse und für die Zeugnisse in Betreff dieser Acte festgesetzt waren; die Taufgebühr wurde im October 1783 ganz aufgehoben. Am 20. Februar 1782 wurde auch dem Cardinalerzbischof von Wien der Hirtenbrief des Bischofs von Verona an seine Vicariate Avio und Bretonico in Wälschtirol mitgetheilt, in welchem, über Aufforderung des Kaisers, die Bruderschaften vom Herzen Jesu und vom Gürtel des hl. Franciscus, wie überhaupt alle vom Landesfürsten nicht genehmigten Confraternitäten aufgehoben, die „Toties-Quoties"-Tafeln für den Portiuncula-Ablaß abgeschafft und der Gebrauch der sogenannten päpstlichen Ablässe und Generalabsolutionen untersagt war. Allfällige Nachahmungen dieses seltsamen bischöflichen Vorgehens sollten in ihrem schriftlichen Entwurfe den Länderstellen zur Voreinsicht vorgelegt werden. Dem Berichte über den Aufenthalt des Papstes Pius VI. in Wien (s. d. A. Joseph II.) haben wir beizufügen: Der Kaiser und sein Bruder, der Hoch- und Teutschmeister, Coadjutor von Cöln, Erzherzog Maximilian, kamen dem Papste bis Neunkirchen entgegen; dieser wohnte nach dem Wunsche des Kaisers in der

---

verwandtschaft und die öffentliche Ehrbarkeit. Das Ehehinderniß der leiblichen Verwandtschaft und das der Schwägerschaft wurde bis auf den zweiten Grad der Seitenlinien beschränkt. Auch die Schließung der Ehe unter einer gewissen Bedingung, von deren Vorhandensein oder Erfüllung ihre Gültigkeit abhängen sollte, wurde aufgehoben. Dagegen wurden einige neue Ehehindernisse eingeführt, nämlich: der Militärstand, die Minderjährigkeit und der Mangel der dreimaligen Proclamation — im canonischen Rechte letztere beide nur Eheverbote. Bei einigen Ehehindernissen des gemeinen Kirchenrechtes traten neue Bestimmungen hinzu; so zum Hindernisse des Irrthums die Schwangerschaft der Braut durch einen Dritten als ein privater Nullitätsgrund; so der erwiesene Ehebruch ohne vorhergegangenes Versprechen oder ohne Gattenmord und umgekehrt, der Gattenmord ohne Ehebruch.

Hofburg selber. Am 25. März celebrirte er in der Capucinerkirche und betete dann am Sarge der Kaiserin Maria Theresia in der kaiserlichen Gruft. Am Gründonnerstage reichte er dem Kaiser und dessen Bruder Maximilian bei der hl. Messe in der Kammer- oder St. Josephscapelle die hl. Communion und übertrug, nach dem Gottesdienste, in der Hofkirche der Augustiner, unter Begleitung der Cardinäle Migazzi, Bathiany und Hrzan, das Sanctissimum; dann wusch er in der Burg, statt des Kaisers, 12 armen Greisen die Füße. Am Charfreitage wohnte er dem, wie am Tage vorher, von seinem Nuntius abgehaltenen Gottesdienste bei; Nachmittags besuchte er zu Fuße und in Begleitung des Erzherzogs Maximilian, der Cardinäle Migazzi und Bathiany, so wie seiner eigenen bischöflichen Umgebung die hl. Gräber bei den Minoriten, Schotten, am Hof, in St. Peter und St. Michael. Am Ostersonntage hielt er in St. Stephan unter der Assistenz der anwesenden Cardinäle und Bischöfe das Hochamt ganz auf die Art, wie in Rom das päpstliche Hochamt gefeiert wird, an einem einfachen Altare, das Gesicht gegen das Volk gewendet. Dann fuhr er zur Kirche am Hofe, und ertheilte dem Volke vom rothspalirten Balkone daselbst, im weißen Pluviale und die Tiara auf dem Haupte, den Segen, unter den Feierlichkeiten, welche in Rom üblich sind. Am 19. April setzte er dem Bischofe von Passau, Leopold Ernst von Firmian, in der Burg den Cardinalshut auf. Das Volk segnete er häufig aus seinen Fenstern in der Burg; fast kein Kloster und keine Kirche Wiens blieb von ihm unbesucht. Wenige Tage nach der Ankunft des Papstes in Wien, am 26. März 1782, erschien das Decret in Betreff des Recurses in Ehestreitigkeiten; am 3. April 1782 verbot die Regierung das Begraben der Leichen in den Kirchen und deren Grüften, und befahl das Bestreuen derselben mit Kalk. Dann folgte um die Mitte des J. 1782 die bereits am 12. Jänner d. J. angekündigte Aufhebung der Klöster. Drei Frauenklöster in Wien, darunter zwei von Josephs Vorfahren besonders in Ehren gehaltene, eröffneten die Reihe, nämlich das der Carmelitinnen (Siebenbücherinnen) mit 21, das königliche Kloster der Clarissen mit 38, das der Clarissen zu St. Nicolaus mit 33 Nonnen. Bald darauf wichen 20 Camaldulenser auf dem Kalenberge, 28 Karthäuser in Mauerbach, 18 Carmelitinnen zu Neustadt. Aber auch die Distinction zwischen den bloß beschaulichen und den christlich-werkthätigen Orden blieb nicht länger maßgebend. Schon am 30. October 1782 wurde die Vereinigung der 19 Chorherren bei St. Dorothea in Wien mit den Chorherren in Klosterneuburg ausgesprochen; sie durften aber vorläufig noch in ihrem Stifte bleiben, bis es 1786 in eine Spinnanstalt für Müssiggänger und Bettler, 1787 aber in ein Leihhaus verwandelt wurde. In die Mitte vor das noch wohl kennbare Portal der entweihten und geschlossenen Kirche ist seit etlichen Jahren ein öffentlicher Abort postirt. Im November 1782 wurden die 20 Benedictiner von Klein-Mariazell sammt ihrem Abte dem Stifte Melk zugewiesen, die Administration des gesammten Stiftsvermögens nach einander den Aebten von Melk, Kremsmünster und Lilienfeld übertragen, 1798 aber vom Staate selber übernommen und sofort die ganze „Religionsfonds-Herrschaft" an Private verkauft. Noch in demselben Jahre (1782) traf die Aufhebung alle Tertiarier und Eremiten. Die Nichtprofessen der aufgehobenen Klöster erhielten eine Abfertigung von 150 Gulden; die Professen durften in ein noch bestehendes inländisches Haus ihres Ordens treten, oder in Ermangelung eines solchen mit einem angemessenen Reisegelde ein ausländisches aufsuchen. Den im Lande bleibenden wurde eine Jahrespension von 200 bis 300 Gulden, entweder bis zur Erlangung einer Pfründe auf die Hand, oder an das von ihnen gewählte Ordenshaus verabfolgt. Schon am 15. Juni 1782 ward eine „geistliche Hofcommission unter dem Vorsitze des Staatsrathes Baron von Kresel errichtet, bei welcher nur Ein geistliches Mitglied, nämlich Rautenstrauch, fungirte. Diese hatte vor Allem die schon 1759 beabsichtigte Vermehrung der Pfarreien, durch Zerstückelung der .....

alten, durchzuführen, weil gerade hiedurch die Klöster, namentlich die zur Unterdrückung des Lutherthums errichteten, entbehrlich zu werden schienen. Daß dieses Princip der Pfarreienvermehrung auf den Bestand und die Frequenz der östreichischen Klöster vom größten Einflusse war, fällt von selbst in die Augen. Darum trug auch die genannte Hofcommission darauf an, daß nicht aufgehobene Mannsklöster mit mehr als 30 Gliedern, künftig nur aus der Hälfte, jene aber, die weniger als 30 Glieder zählten nur aus zwei Drittel der bisherigen Anzahl bestehen sollten; dieß Alles aber ohne Miteinrechnung der ständig in der Seelsorge exponirten Ordenspriester. Dagegen sollten Häuser mit weniger als 20 Geistlichen ganz aufgehoben oder mit andern Klöstern desselben Ordens vereinigt werden. Erst wenn der Personalstand eines Klosters unter den vorher angegebenen Normalstand herabgesunken wäre, durfte die erforderliche Zahl durch Aufnahme von Novizen wieder hergestellt werden. Die Aushilfe in der Seelsorge, auf eigene Kosten des Klosters, galt seit 3. November 1787 als Verbindlichkeit. Exemtionsurkunden, welche geistliche Gemeinden und Personen betrafen, waren bei schwerer Strafe bis 1. November 1782 in Originali und in einer authentischen Abschrift der Landesstelle auszuliefern. So kamen nun auch die Cistercienser, Dominicaner und Franciscaner unter das Regiment der Bischöfe; ein Umstand, welcher in der Gegenwart, die nicht mit Unrecht an den noch bestehenden Klöstern Oestreichs so Manches auszustellen findet, weder berücksichtigt noch betont zu werden scheint. Was immer nach seiner Lebensaufgabe und Richtung über die Landes- und Diöcesangränzen hinausreicht und in so fern in ecclesia universali steht, kann nur gedeihen, wenn es in seiner ursprünglichen Aufgabe, Richtung und Stellung erhalten oder dahin zurückgegeben wird, abgesehen davon, daß der Ordensmann nur von einem Manne seines Ordens geleitet werden kann. Im März 1783 gab das Capucinerkloster zu Wien, welchem damals noch der Apostat und Herrnhuterbischof Ignaz (P. Innocenz) Feßler angehörte, Veranlassung zur Erneuerung und Verschärfung des theresianischen Verbotes der Klosterkerker. Die neuen Toleranzvorschriften fanden insbesondere in Wien, so wie mannigfache Anwendung, so auch theilweise die Veranlassung ihres successiven Erscheinens. Die größtentheils durch Ausländer und ihre Abkömmlinge im J. 1783 gebildeten, zusammen beiläufig 4000 Seelen umfassenden Gemeinden „der augsburgischen und der helvetischen Confession" erstanden mit dem reformirten Grafen von Fries das eben aufgehobene Königskloster, und richteten nun daselbst ihre Bethäuser, Schulen und Predigerwohnungen ein. Das Bethaus der Lutheraner ward schon im November 1783 aus der ehemaligen Klosterkirche, das der Calviner im December 1784 vollendet und eingeweiht. Es fehlen bei beiden, nach der Vorschrift, der Thurm, die Glocken und der unmittelbare Eingang von der Gasse. Auch die nicht unirten Griechen, damals ungefähr 400 Seelen, bauten im J. 1783 ein eigenes Bethaus am alten Fleischmarkte, noch dazu mit einem Thurme. Den Lutheranern wurde schon 1782 die sächsische Kirchenagende vorgeschrieben, dagegen 1783 die Einführung der sächsischen, Sorauer-, Regensburger- und Ortenburger-Gesangbücher verboten. Männer aus Sachsen und Preußisch-Schlesien durften nicht als Pastoren gewählt, Trauungen, Taufen und Begräbnisse von fremden akatholischen Geistlichen nicht vollzogen werden. Das Proselytenwerben unter den Katholiken wurde schon am 30. Juni und 28. August 1781, also noch vor der Erlassung des Toleranzpatentes, als „nach den allgemeinen politischen Gesetzen strafbar" erklärt, und da sich nach dem Erscheinen des Patentes dennoch Seitens einzelner Protestanten übermüthige Versuche des Proselytenwerbens, Seitens einzelner Katholiken hingegen eine leicht erklärbare Gereiztheit über diese Neuerungen zeigte, so wurde im Juni 1782 das Verbot des Proselytenwerbens wiederholt, aber auch den Obrigkeiten ein unparteiisches Benehmen gegen die Akatholiken eingeschärft und den katholischen Geistlichen die Controverspredigt und

die Privatpolemik untersagt. Zur Hintanhaltung der Unordnungen, welche sich bei den in Folge des Toleranzpatentes geschehenen Erklärungen für den Protestantismus kund gaben, weil selbst laue Katholiken aus Neigung zur Ungebundenheit oder in der Hoffnung auf zeitliche Vortheile, durch die Macht des Beispieles oder der Verführung zum Protestantismus sich bekennen, oder selbst ohne Annahme einer protestantischen Confession lediglich aus dem Schooße der Kirche treten wollten, wurde schon 1782 die einfache Meldung für den Protestantismus nicht mehr angenommen, sondern damit ein vorläufiges, durch einen katholischen Geistlichen eingeleitetes Religionsgespräch verbunden, und nur der für einen Protestanten gehalten, welcher seinen Abfall von der katholischen Kirche durch seine Namensfertigung erklärt hatte. Indifferentisten, folglich auch Deisten, Abrahamiten und „Lampelbrüder" (nicht: Campelbrüder, wie es Bd. V. S. 802 heißt), zählten in den Augen des Kaisers nach, wie vor, zur katholischen Kirche; nur wurde ihnen die Beicht und Communion nicht zugemuthet. Umgekehrt genügte es aber auch, wenn Jemand, nach vollzogenem Religionsgespräche, bei seiner Erklärung für den Protestantismus beharrte, obwohl er die Lehren der affectionirten Confession wenig oder gar nicht kennen mochte. Kinder wurden, beim Abfalle ihrer Eltern vom katholischen Glauben, und dann nach einem halben Jahre neuerdings, bezüglich ihrer vollkommenen Freiheit und Wahlfähigkeit geprüft, über ihre auf voller Einsicht und Freiheit begründete Religionswahl vernommen und sofort nach dieser als Katholiken oder Protestanten betrachtet. Nicht wahlfähige Kinder blieben der Verfügung ihrer Eltern oder Verwandten überlassen. Aber trotz dieser Vorkehrungen und obwohl es aus allen Puncten des Toleranzpatentes hervorging, daß der Kaiser den Protestanten nur die private Religionsübung gestatten, die katholische Religion dagegen als die herrschende betrachtet wissen wollte, konnte sich, Angesichts der übrigen An- und Eingriffe auf und in die Rechte der Kirche, dennoch bei Katholiken und Protestanten leicht die Meinung festsetzen, daß der Kaiser den Abfall von der katholischen Kirche nicht ungern sehe, so daß Joseph II. (s. d. A. S. 802) dieser Meinung am 28. April 1782 ausdrücklich entgegentreten und später verordnen mußte, daß es vom 1. Jänner 1783 an von den bisherigen Erklärungen für den Protestantismus sein Abkommen und daß von dieser Zeit dem Aus- und Uebertritte zum Protestantismus ein sechswöchentlicher Unterricht durch den katholischen Seelsorger vorher zu gehen habe. Aus Anlaß andauernd vorgekommener Verlockungen zum Abfalle wurde den protestantischen Pastoren am 14. Mai und 28. August 1784 verboten, außer ihrem Bethause oder bei ihren kranken Glaubensangehörigen, eine Religionshandlung vorzunehmen, und bei ihrem Privatreligionsunterrichte für Kinder außer den protestantischen Eltern und Hausgenossen derselben, noch andere Personen zuzulassen. Schon am 9. September 1783 mußte den Akatholiken der öffentliche Anstand und die Achtung für die herrschende Religion und ihre Gebräuche eingeschärft, am 13. August 1785 die Proselytenmacherei neuerdings und aufs strengste untersagt und am 21. Jänner 1786 den Ordinariaten zur Pflicht gemacht werden, an gemischten Orten besonders wohl unterrichtete, eifrige und bescheidene Seelsorger zu bestellen *). Den Juden hatte der Kaiser außer der schon bestehenden Duldung und Privatübung ihrer religiösen Gebräuche weiter damals noch Nichts zugegeben; sie hatten bis dahin selbst in Wien noch keine eigentliche Synagoge,

*) Die östreichischen Toleranzvorschriften lassen sich unter folgende Rubriken bringen: 1) Toleranzgesetz; 2) Bethaus für tolerirte Confessionen; 3) Gottesdienstliche Handlungen; 4) Begräbnisse der Akatholiken; 5) Führung der Geburts-, Trau- und Sterbmatrikel; 6) Stolgebühren; 7) Religionsunterricht; 8) Kranke Akatholiken; 9) Friedliches Benehmen zwischen Katholiken und Akatholiken; 10) Uebertretung der Toleranzgesetze. Rieder, l. c. 542—558.

sondern nur eine Schule, welche der Oberschuldirection unterstand. Judenkinder, welche die Taufe begehrten, wurden laut Verordnung vom 31. März 1782 nach der Analogie der Kinder zum Protestantismus abgefallener Eltern behandelt; am 13. August 1787 wurde die Taufe eines Juden von der Bewilligung der Landesstelle abhängig. Am 18. März 1783 wurde der sogenannte dritte Orden aufgehoben; am 9. August 1783 traf dasselbe Loos alle religiösen Congregationen und Bruderschaften, deren Wien in der innern Stadt 59, und in den Vorstädten 53 zählte. An ihre Stelle trat die „Bruderschaft der thätigen Liebe des Nächsten," mit besonderer Rücksicht auf die Armen; zum Schutzpatron wurde der Heiland selber erwählt. Die aufgehobenen Bruderschaften mußten durch Abstimmung ihrer Mitglieder sich erklären, ob sie zu der neuen und allgemeinen Bruderschaft übertreten wollen oder nicht. Im ersten Falle wurde ihr ganzes Vermögen und ihre künftigen, der speciellen Bruderschaft gewidmeten Beiträge für die Armen verwendet; im zweiten Falle wurden den einzelnen Mitgliedern die von ihnen erweislich geleisteten Beiträge zurückgestellt und der etwaige Ueberschuß auf Trivialschulen verwendet. Doch mußten in jedem Falle die vorher für Messen, Kranke und Arme geleisteten Beiträge, wenn eine rechtskräftige Verbindlichkeit hiezu bestand, auch ferner von den noch vorhandenen verpflichteten Mitgliedern an die neue Bruderschaft entrichtet werden. Beim Uebertritte in die neue Bruderschaft dauerten alle speciellen Leistungen der Uebertretenden fort. Auf dem flachen Lande wurde 1786 anfangs nur die Hälfte, dann das Ganze der Interessen von den Capitalien aufgehobener Bruderschaften den localen Armenversorgungsanstalten und erst der etwaige Ueberschuß den Hausarmen zugeschrieben. Meßstiftungen für Verstorbene blieben aufrecht; jene für Lebende aber sollten mit dem Absterben des letzten Mitgliedes der Einzelbruderschaft eingezogen werden. Die sogenannten Bruderschaftsconferenzen wurden nun in die Pfarrkirche des Bezirkes übertragen, welchem die aufgehobene Bruderschaft angehört hatte. Das Mitgliederverzeichniß („Institutenbuch") der neuen Bruderschaft wurde an den Festen derselben — nämlich: dem Stiftungs- und Einführungstage (zuerst das Namen Jesu Fest; dann Mariä Geburt), am Weihnachts- und am Ostertage, mit Predigt, nachmittägigem Te Deum und Opfergang — in der Sacristei auf einen Tisch gestellt und auf Verlangen den verstorbenen Mitgliedern auf die Bahre gesetzt. Die päpstliche Bestätigung für diese neue Schöpfung wurde nicht nachgesucht; auch bedurfte sie keiner neuen Ablässe, da ihr nach einer Regierungsinterpretation — wahrscheinlich titulo incorporationis — alle Ablässe der aufgehobenen Bruderschaften zu Gute kamen. Der zur Auseinandersetzung und Regulirung des Armenwesens zu Wien im September 1782 bestellten, vom Schottenabte geleiteten „Stiftungs- und Armenleut-Oberdirection" erschien diese neue Bruderschaft als ein willkommenes Mittel zur Emporbringung der „allgemeinen Armenversorgungsanstalt," oder des „Armeninstitutes," das bereits 1783 nach dem Plane des Grafen Bouquoi zuerst in Wien eingeführt wurde und die Aufhebung des großen Armenhauses in der Alsergasse, des Johannesspitales an der Landstraße und des Klosterspitales am Anfange des Rennweges — es hatte seit 1753 eine eigene Kirche zum hl. Kreuz — nach sich zog. Die Stadt und die Vorstädte waren von nun an in gewisse „Armenbezirke," unter eigenen „Armenvätern," „Rechnungsführern" und „Armenbezirksdirectoren" eingetheilt; die „Armenbüchse" wanderte von acht zu acht Tagen in den Einzelwohnungen jedes Hauses herum, und die wochentliche „Betheilung" der Armen nahm nach dem Grade der Dürftigkeit in ganzen, drei Viertel, halben und Viertelportionen (täglich 8, 6, 4, 2 Kr.) ihren Anfang durch den Bezirkspfarrer und die Armenväter. Die Beiträge der neuen Bruderschaft, welche nun die „Vereinigung aus Liebe des Nächsten" hieß, fielen jetzt dem Armeninstitute zu; dagegen hatten ihre Mitglieder ein Recht der Controlle über dieses Institut, welchem bald durch profane Mittel: Theater,

Concerte, Zwangsvermächtnisse u. s. w. nachgeholfen werden mußte. Am 20. April 1783 erhielt Wien eine neue Pfarreintheilung durch die oben erwähnte „geistliche Hofcommission," vermöge welcher in der innern Stadt zu den fünf alten Pfarreien: in der Hofburg, bei St. Stephan, U. L. Fr. zu den Schotten, St. Michael und des teutschen Ordens (Hauspfarrei) fünf neue traten, nämlich: bei den Franciscanern (schon am 1. Dec. 1792 wieder aufgelöst und zu St. Stephan geschlagen), bei den unbeschuhten Augustinern, bei den Dominicanern, bei St. Peter, am Hofe. In den Vorstädten, welche erst unter Joseph II. recht anwuchsen und zum Theile neu angelegt wurden, kamen, durch Abtrennung von den alten Pfarreien in der Leopold- und Josephstadt, im Liechtenthal, in Gumpendorf, bei St. Ulrich und zu Mariahilf, folgende neue Pfarreien zu Stande: In der Leopoldstadt: St. Joseph bei den Carmelitern, und 1786 St. Johann von Nepomuk in der Praterstraße. In der Vorstadt Landstraße: St. Sebastian und Rochus bei den Augustinern; die gegenüberliegende, 1698 zur Erinnerung an das ehemalige Nonnenkloster daselbst erbaute, Kirche zu St. Nicolaus mit dem Gottesacker wurde 1784 abgetragen; die Filiale „unter den Weißgerbern" blieb noch bei St. Stephan und wurde erst später der Pfarrei auf der Landstraße zugewiesen. In der Vorstadt Erdberg, welche wie überhaupt alle Vorstädte an den beiden Ufern der Wien bis an die Kothgasse, nach St. Stephan gehört hatte, St. Peter und Paul. In der Vorstadt am Rennwege: Mariä Geburt im damaligen Waisenhause; auf der Wieden: St. Carl und zu den hl. Schutzengeln bei den Paulanern; in Matzleinsdorf St. Florian; in der Vorstadt Laimgrube: St. Joseph bei den beschuhten Carmelitern; in der eben neu entstehenden Vorstadt Schottenfeld (früher das obere Gut von St. Ulrich genannt): St. Laurenz (zur Kirche wurde der Grundstein 1783 gelegt); in der Vorstadt Margarethen: St. Joseph im Sonnenhof; in der Vorstadt Altlerchenfeld: zu den sieben Zufluchten (der Neubau der Kirche fand zwischen 1781—1783 statt); in der Alservorstadt, von welcher 7 Häuser in die Pfarrei Hernals gehört hatten: zur allerheiligsten Dreifaltigkeit bei den Trinitariern (später Minoriten); in der Vorstadt Rossau: zu Mariä Verkündigung bei den Serviten (bis jetzt Filiale U. L. Fr. zu den Schotten). Die pfarrlichen Rechte bei St. Marx und im Lazarethe bei St. Johann am Alserbache gingen ein; die Seelsorge blieb. Wien zählte somit 10 Pfarreien der innern Stadt und 19 Vorstadtpfarreien. Auch auf dem flachen Lande wurde eine neue Pfarreintheilung vorgenommen, welche sich nach der Entfernung von der Mutterpfarrei (mehr als eine Stunde Weges), nach der Gefährlichkeit der Passage, besonders zur Winterszeit, nach dem Princip der bessern Arrondirung, nach der Seelenzahl (mehr als 700 und an gemischten Orten mehr als 500 Seelen), nach dem Vorhandensein einer passenden Kirche oder eines Fond's, endlich nach dem geschichtlichen Nachweise des frühern Besitzstandes regulirte. Einige dieser neuen Seelsorgsstationen wurden „neue Pfarreien" mit 600 Gulden Gehalt für den Pfarrer, andere „Localkaplaneien" oder „Localien" mit 350 Gulden Gehalt für den Localkaplan. Auf diese Weise entstanden auf dem Gebiete der nachmaligen Erzdiöcese 78 neue Pfarreien und 81 Localien, von welchen auf das V. u. d. W. W. 41 Pfarreien und 36 Localien, auf das V. u. d. M. B. 37 neue Pfarreien und 45 Localien fielen (Klein, VII. 56. 57). Wo Kirchen und Pfarrwohnungen fehlten, mußten sie von dem Grund- und dem Zehentherrn, unter Zuhilfenahme allfälliger Fonds der Mutterkirche und des Gemeindedienstes, hergestellt werden. Dieser Anordnung sich fügende Grundobrigkeiten erhielten das Präsentations- und Patronatsrecht; den sich weigernden wurde der „Religionsfond" substituirt; die Weigerung der Stifte und Klöster wurde nicht angenommen (1. u. 26. April 1783). Die Nebenkirchen und Capellen, dann die Schloß- und Hauscapellen in Pfarrdörfern und Localien wurden für den öffentlichen Gebrauch gesperrt; Gutsbesitzer durften jedoch die Meßlicenz des Bischofs für ihre

Schloßcapellen nachsuchen (24. Oct. 1783). Zur Seelsorge tauglich befundene Ordensgeistliche, besonders aus den aufgehobenen Klöstern, im Lehramte nicht angestellte Exjesuiten sollten mit und neben den Weltpriestern auf Pfarreien, Localien und Cooperaturen gestellt, ja zur Erleichterung des mit Pensionen belasteten Religionsfond's sogar bevorzugt werden (29. Jänner, 19. April, 20. Juli 1782; 22. Juli, 24. Oct. 1783; 14. Febr., 28. Juni 1784; 21. August 1786). Zu Feldkaplänen und Feldsuperioren wollte schon Maria Theresia im J. 1775 vorzüglich Klostergeistliche befördert wissen. Dagegen wurden die sogenannten einfachen Beneficien, einschließlich der Chorpräbenden an Dom- und Collegiatkirchen, in Seelsorgspfründen verwandelt, oder aufgehoben und zur Dotation neuer Pfarreien verwendet (1782. 1783), die Pfründenresignation zu Gunsten eines Dritten selbst im Falle päpstlicher Ermächtigung für ungiltig erklärt (1783. 1784) und die Pluralitas beneficiorum aufgehoben (1785). Zur Ermittlung der Dienstestauglichkeit für Seelsorgspfründen landesfürstlichen Patronates wurde ein jährlich zweimal abzuhaltender Pfarrconcurs (s. d. A. Concursprüfung) eingeführt (1782 und 1785), dessen Gültigkeit für drei Jahre mit der ersten Classe auf alle teutsch-östreichischen Länder ausgedehnt (10. Oct. 1787), und die zeitweilige Befreiung von demselben für Professoren der Theologie auf drei Jahre nach niedergelegtem Lehramte confinirt (19. Mai, 13. Juni 1784). Auch für Privatpatronatspfründen wurde dieselbe Concursprüfung vorgeschrieben (11. März 1783). Für Prediger und Catecheten erschienen zwischen 1782 und 1786 eine Reihe staatspolizeilicher, ja selbst methodologischer Vorschriften und Aufträge, z. B. für Prediger zur Abmahnung vom Schwärzen und Schmuggeln, zur wiederholten Verkündung der gegen Deserteure und deren Verhehler festgesetzten Strafen, zu öftern Schulpredigten, zur Auseinandersetzung des besten Heilverfahrens bei Viehseuchen u. s. w. (s. d. A. Joseph II. S. 801). Auch erhielten die Catecheten am 9. Februar 1784 eine eigene Instruction in Betreff der sonntäglichen Christenlehren, zu deren Besuch alle Schulkinder, Dienstboten und jungen Leute beiderlei Geschlechtes aus dem Bürger- und Bauernstande vom 12. bis zum vollendeten 18. Lebensjahre, dann alle Lehrlinge der Handwerker, Künstler und Handelsleute verpflichtet wurden; für Letztere war das Freiwerden oder der Uebertritt in den Gesellenstand überdieß von dem Christenlehrzeugnisse abhängig. Der Einführung der Generalseminarien (s. d. A.) war am 12. November 1781 das Verbot des Eintrittes in das Collegium germanico-hungaricum (s. d. A.) zu Rom, und ein Jahr darauf die Errichtung einer ähnlichen Anstalt zu Pavia, am 1. November 1783 die Aufhebung aller philosophischen und theologischen Lehranstalten in den Klöstern (in Wien auch „Generalstudien" genannt), dann des Pazmaneums vorausgegangen; die Klostercleriker mußten die Vorlesungen an der Universität hören und von 1785 sogar in das Generalseminarium eintreten, in welchem, nach der Eröffnung mit 86 Zöglingen, die Alumnen der aufgehobenen Priesterhäuser von Wien und Gutenbrunn (s. d. A. Passau, VIII. 186) für die Erzdiöcese den ersten Kern bildeten. Der erste Rector des Generalseminariums zu Wien war der Kreuzherr Johann Lachenbauer, früher Prediger bei St. Carl und Fastenprediger in der Hofburgcapelle, später vom Kaiser ernannter Bischof von Brünn. Ihm standen als Vicerectoren zur Seite die beiden Universitätsbibliothekscustoden Dr. Martin Lorenz († 1828 als Staats- und Conferenzrath) und Dr. Johann Nepomuk Dankesreither († 1823 als Bischof von St. Pölten, s. d. A.). Für Candidaten der Mendicantenorden zahlte der Religonsfond; zum Unterhalte armer Weltpriesteramtscandidaten dienten die eingezogenen Stiftungen der aufgelösten Priesterhäuser, Alumnate und sonstigen geistlichen Erziehungsanstalten, die theologischen Facultätsstipendien und die von der Regierung den geistlichen Pfründnern auferlegte Alumnatssteuer (s. d. A. Abgaben der Geistlichen). Die Stifte und Klöster mußten die Kosten für ihre

Candidaten aus Eigenem bestreiten. Der Aufenthalt im Generalseminarium dauerte Anfangs 6, dann 5, seit 1785 aber 4 Jahre, von denen seit 1787 dem theoretischen Studium der Theologie gar nur 3 Jahre gelassen wurden, während das vierte in practischen Uebungen aufging. Während der fünfjährigen Studiendauer lehrte Ferdinand Stöger, bis zu seinem Abgange nach Löwen, im ersten Jahrgange theologische Encyclopädie und Kirchengeschichte, welch' letztere seit 28. September 1786 auch für die Juristen obligat und nach Schröckh's (s. d. A.) Compendium, von 1788 an nach Dannenmayr's (s. d. A.) preisgekrönten „Institutiones“ von deren Verfasser selber vorgetragen wurde, obwohl der Cardinalerzbischof Migazzi 1786 gegen das Compendium des Protestanten Schröckh, und 1788 gegen Dannenmayr's Vortragsweise Einsprache erhoben hatte (Kink, I. Bd. 1. Abth. 571 ff. — 2. Abth. 294—300). Neben dem Lehrer der Kirchengeschichte vertrat Monsperger vor denselben Zuhörern das alte Testament mit seinen Nebenfächern. Im zweiten Jahrgange gab der Dominicaner Joseph Koffler das N. Testament, der Chorherr von Klosterneuburg (s. d. A.), Daniel Tobenz, die Patristik und theologische Literärgeschichte. Im dritten Jahrgange wurde der erste Theil der Dogmatik von dem Dominicaner Peter Koffler, die Moral von dem Weltpriester Michael Domfort vorgetragen; im vierten Jahrgange las Bertieri den zweiten Theil der Dogmatik; Eybel's Nachfolger, Johann Pehem, nach seinem „Jus ecclesiasticum universale“ Kirchenrecht (für Juristen und Theologen zugleich), und Tobenz Polemik. Im fünften Jahre wurde die Polemik fortgesetzt, Pastoral lehrten Cortivo in lateinischer, und der Weltpriester Franz Giftschütz nach seinem „Leitfaden" in teutscher Sprache. Am 8. September 1785 wurde die Patristik der Kirchengeschichte, die Polemik der Dogmatik zugewiesen, der lateinische Lehrstuhl der Pastoral aufgehoben und Tobenz heimgeschickt. Endlich 1787 wurde auch noch die theologische Literärgeschichte der Kirchengeschichte einverleibt, das Bibelstudium und die Dogmatik, für welche 1789 Klüpfel's (s. d. A.) Lehrbuch vorgeschrieben wurde, bedeutend abgekürzt, so der theoretische Lehrstoff auf drei Jahre vertheilt und für das vierte (practische) Jahr die Catechetik und die Methodik des Volksschulunterrichtes, die Naturgeschichte und Landwirthschaftslehre, endlich practische Seelsorgsübungen vorgeschrieben. Van Swieten, der Jüngere, Gottfried Freiherr von, seit 29. November 1781 Präsident der wieder unabhängiger gestellten Studienhofcommission, auf den wir noch später zurückkommen müssen, hatte so sehr der Ansicht gehuldigt, daß „die Kirchengeschichte, biblische Auslegungskunde, die Moral- und Pastoraltheologie, das Kirchenrecht und die Patrologie auf philosophische Grundsätze gebaut werden müssen," daß diesen zu Liebe sogar die Hermeneutik des A. und N. Testamentes, die griechische und hebräische Sprache cassirt, und „an deren Statt das Naturrecht, als begründender Theil des theologischen Studiums" eingeführt worden wäre, wenn der Kaiser eingewilligt hätte. Ebenso fand Swieten die Oberaufsicht der Ordinariate über die theologischen Lehrvorträge ganz überflüssig und die Generalseminarien mehr als zureichend zur Heranbildung des Clerus für die — Staatsseelsorge. Selbst der arme Rautenstrauch kannte seinen Lehrplan nicht mehr, und suchte ihn 1787 ebenso vergeblich in einer eigenen Denkschrift gegen Swieten und dessen Anhänger zu retten, wie er ihn früher der Orthodoxie halber zu vertheidigen hatte (Kink, I. Bd. 1. Abth. S. 572. 573). Die nachträgliche Aufnahme in das Generalseminarium erfolgte auf die schriftliche Zusage eines Bischofs oder Klostervorstandes, daß er den Bittwerber nach vollendeten theologischen Studien ins Priesterhaus oder ins Noviciat aufnehmen werde. Im Priesterhause hatte der ausgetretene Generalseminarist sofort binnen Jahresfrist den eigentlichen Kirchendienst, den Choralgesang und die Liturgie sich eigen zu machen. Inzwischen empfing er die höheren Weihen ad titulum „ex fundo Religionis“ (4. März 1786). Wir haben schon früher erwähnt, daß das salz-

burgische Archidiaconat Neustadt im J. 1782 zur Diöcese Neustadt geschlagen wurde; es umfaßte 41 Pfarreien und zwei Localbeneficien, welche bei Klein (VII. 80. 81.) namentlich aufgeführt sind. In gleicher Weise kam es nach dem Tode des Fürstbischofs Leopold III. von Passau (s. d. A.) und unter dessen Nachfolger Joseph III. zur gänzlichen Abtrennung Oestreichs ob und unter der Enns von der alten Mutterdiöcese. Die hierüber mit dem Bischofe und dem Domcapitel gepflogenen Verhandlungen tragen sämmtlich den Stempel der Rücksichtslosigkeit und Geringschätzung gegen die Kirche, dann der stereotypen Berufung auf die „Regentenpflicht" und das „Wohl der Unterthanen," welcher alle Verhandlungen des gewaltigen Zöglings der französischen Encyclopädisten, des Staatskanzlers Kaunitz, mit dem Papste und den Bischöfen charakterisirte. Bei der zweiten Anwesenheit des neuen Fürstbischofs von Passau in Wien kam am 4. Juli 1784 ein Vergleich zu Stande, vermöge welchem dieser jeder bischöflichen Gerichtsbarkeit in ganz Oestreich (und Steiermark) entsagte, die sogenannten ersten Früchte, canonischen Portionen (von den Verlassenschaften), Pensionen, Alumnatssteuern, und jede Art von dem Bischofe zu reichenden Abgaben der Geistlichkeit, die Priesterhäuser zu Enns und Gutenbrunn mit ihren Gütern und Einkünften abtrat und sich „in dankbarster Anerkennung der allerhöchsten Gerechtigkeitsliebe und Gnade des Kaisers" verpflichtete, für die Zurückgabe der vom Kaiser zur Dotation des projectirten Bisthumes Linz bestimmten und seit dem Tode seines Vorgängers mit Beschlag belegten Passauischen Güter 400,000 Gulden sammt den 4% Zinsen — vom Todestage des Fürstbischofs Leopold III. an gerechnet — zu bezahlen. Eine Summe, welche Kaiser Leopold II. auf die Hälfte ermäßigte. Unterdessen hatte der Kaiser bereits die Abtheilung und Gränzregulirung der neuen „östreichischen Kirchenprovinz" vorgenommen. Das Bisthum Neustadt wurde aufgelöst; an seine Stelle kamen die neuen Bisthümer Linz und St. Pölten (s. d. Art.) unter den Metropoliten von Wien; dieser erhielt zur eigenen Diöcese geschlagen: das bisher unter Passau gehörige V. u. d. M. B., die ganze, jüngst gemehrte Neustädter Diöcese und die fünf Pfarreien des Raaberbisthums: Au, Hof, Mannersdorf, Sommerein und Zillingsdorf, mit Einem Worte die beiden Viertel u. d. W. W. und u. d. M. B. Bei dem Metropolitancapitel zu Wien wurden von den bestehenden 18 Canonicaten am 2. Februar 1787 sechs zu Gunsten des Religionsfond's eingezogen und die dadurch überzählig gewordenen Domherren, in gleicher Eigenschaft und unter Beibehaltung ihrer Pfründen, mit dem Vorrechte zur Rückkehr in das Metropolitancapitel, nach Linz und Graz in die neu errichteten Capitel versetzt, die Wiener Universität erhielt ihr Präsentationsrecht zu sechs Domherrenstellen in der Art bestätigt, daß zwei dieser Canonicate an die Cathedrale von Linz verlegt wurden. Mit der Aufhebung des Passauer Officialats zu Wien und des Archidiaconates von Neustadt kam auch eine andere Decanatseintheilung der neu arrondirten Erzdiöcese zu Stande, durch welche das V. u. d. M. B. 13 und das V. u. d. W. W. 11 Decanate erhielt. Während und nach diesen Diöcesanorganisationen fand auch die Klosteraufhebung ihren Fortgang. Im J. 1783 wichen aus ihren Ordenshäusern zu Wien: 12 Theatiner, 6 Oratorianer, 17 Montserratener, 68 Trinitarier, und regulirte Chorfrauen: 59 zur Himmelspforte, 53 bei St. Jacob, 51 bei St. Laurenz. In das Kloster der Trinitarier wurden die Minoriten aus der innern Stadt versetzt. Die Montserratener wurden mit den Benedictinern zu den Schotten vereinigt. Außer Wien mußten 9 Pauliner zu Hernals, 15 in Neustadt; je 12 Carmeliten in Mannersdorf und Neustadt; 19 Capuciner in Korneuburg, 14 zu Oberhollabrunn; 1784 — 21 Franciscaner in Klosterneuburg, 23 in Stockerau; 22 Capuciner in Bruck an der Leitha; 1785 — 25 Franciscaner zu Katzelsdorf, 23 Capuciner in Mödling, 30 regulirte Chorfrauen in Kirchberg am Wechsel ihre Zellen räumen. Im J. 1786 mußten die 5 Piaristen der Ungargasse

zu Wien in ihr Josephstädter Collegium zurückkehren; 1787 traf die Aufhebung 22 Franciscaner in Hainburg; 1788 — 7 Piaristen bei St. Ivo in Wien, 13 Augustiner zu Bruck an der Leitha und 27 Capuciner in Poisdorf. Im Ganzen hob Joseph II. in der nunmehr arrondirten Erzdiöcese Wien 24 Manns- und 8 Frauenklöster auf. Der Vandalismus einzelner ebenso unwissender als glaubensloser Aufhebungscommissäre fügte, wie überall, der vaterländischen Geschichte einen unersetzlichen Verlust zu durch die spurlose Beseitigung oder Verschleuderung so vieler Denkmäler alterthümlicher Kunst und Wissenschaft, so mancher wichtigen und seltenen Urkunden, Handschriften und Bücher. Blieben ja in der verwüsteten Kirche der Carthause zu Gaming die Gebeine des Stifters Albrecht II., seiner Gemahlin Johanna und der Gemahlin Albrechts III., Elisabeth, 15 Jahre dem Muthwillen und der rohen Neugierde Preis gegeben, bis Kaiser Franz I., davon unterrichtet, dieselben feierlich in die Pfarrkirche daselbst übertragen ließ. Man scheute wahrscheinlich (1782) bei der Aufhebung die geistlichen Ceremonien der Uebertragung und unterließ sogar die Anweisung einer für diesen Act begehrten Militärwache. Mit den vorhandenen Kirchengefäßen, Ornaten und Paramenten aufgehobener Klöster wurden arme Pfarrkirchen beschenkt; das übrige Geräthe wurde veräußert und aus dem Erlöse, dem baar vorgefundenen Gelde in Münze und Werthpapieren, endlich aus den unbeweglichen Gütern die „Religions- und Pfarrcasse," später der „Religionsfond" genannt, gebildet, und die Verwaltung desselben der Hofkammer übertragen. Die Administration der „Religionsfondherrschaften" durch weltliche Beamte erwies sich im Laufe der Zeit so wenig einträglich und vortheilhaft, daß man größtentheils zur Veräußerung derselben schreiten mußte; der ordnende Geist des thätigen Abtes und Priors, oder der frommen Aebtissin und — der Segen Gottes war aus dem wider den Willen der ursprünglichen Stifter verwendeten Kirchengute entflohen. Die in ihrer Zertrümmerung noch stattlichen Mauern erseufzten nunmehr unter dem Schnurren des Fabrikrades, erdröhnten unwillig unter dem Casernlärm oder unter dem traurigen Kettengerassel der Polizei- und Zuchthausgefangenen; ihre entweihten Kirchen trauerten in ihrer schmachvollen Herabwürdigung und Umwandlung als Theater, Heu- und Strohmagazine. Was aber den Unsegen des Religionsfond's noch mehrte, und überhaupt das Kirchengut in Oestreich schmälerte, war die am 21. März 1782 erlassene Anordnung: „daß von nun an alle Kirchen- und Fundationsgelder in fundis publicis angelegt und unter keiner auch noch so sichern Hypothek an Particulares mehr ausgeliehen werden sollen." Wohl stehen seither die rechtlichen Forderungen der Kirche gewissenhaft verzeichnet in dem großen Buche der Staatsschuld; es wird der ewigen Mündel vom strengen Vormunde aus ihrem Eigenen gereicht, was sie zur Noth braucht. Aber sie zieht seither auch jedesmal mit in den Krieg, ein unsichtbarer, ernster Reisiger; sie baut mit an den Eisenbahnen und Tunnels, ein schweigsamer Arbeiter; sie leidet mit dem Hause, eine geduldige Magd; sie athmet bei dem flüchtigen Sonnenstrahl, der jenes bescheint, wieder neu auf, eine treue Genossin; und ein anderer Unsichtbarer, der alte Ueberall und Nirgends, der wie ein Burggeist durch alle civilisirten Länder schleicht, der ewige — Jude taxirt inzwischen von Tag zu Tag das Werthpapier in ihrer doppelt und dreifach versperrten Truhe, zu welcher sie nicht einmal allein die Schlüssel hat, die ihre Hand allein nicht öffnen kann. Den nicht aufgehobenen Klöstern wurde im J. 1784 eine neue Wahlordnung vorgeschrieben; die Ordensprovinzen wurden nach den Landesgränzen abgerundet, die sogenannten Definitoren und die Provinzvisitationen aufgehoben, die etwaigen neuen Satzungen der Provincialcapitel von der landesfürstlichen Genehmigung abhängig erklärt. Was in den Ordensregeln den landesfürstlichen Verordnungen entgegen war, mußte in denselben vertilgt oder verkleistert und durfte bei schwerer Strafe nicht vorgelesen werden. Den beschuhten und unbeschuhten Augustinern, Dominicanern,

Franciscanern, Capucinern, beschuhten und unbeschuhten Carmelitern, Minoriten, Paulanern, Serviten und Trinitariern wurde das Betteln und Sammeln (Terminiren) verboten, und vom 1. November 1783 an der nöthige Unterhalt aus dem Religionsfond verabreicht. Nur den barmherzigen Brüdern und (1785) den Elisabethinerinnen blieb das Sammeln gestattet; jene durften seit December 1787 auch wieder ohne vorläufiges Ansuchen bei der Landesstelle nach ihrem Bedürfnisse Candidaten, aber gegen jährliche Anzeige bei dieser Stelle, aufnehmen. Ein Generalseminarist mit bischöflichem Promissum oder ein Weltpriester durfte seit October 1788 in kein Stift oder Kloster aufgenommen werden. An die Stelle verstorbener oder abtretender Aebte und Pröpste waren seit Jänner 1786 Commendataräbte (s. d. A.) zu setzen, welche die weltlichen Stiftsgüter zu verwalten, die Beobachtung der landesfürstlichen Verordnungen in den betreffenden Stiften zu überwachen und die äußere Ruhe und Ordnung zu erhalten hatten. In die Klosterzucht und Seelsorge hatten sie sich nicht zu mischen, aber für erledigte Stiftspfarreien drei Stiftsgeistliche dem Bischofe vorzuschlagen, und diesem überhaupt über die Conduite der Stiftsmitglieder Auskunft zu geben. Sie waren nicht infulirt, genossen aber die Landstandschaft, 1500 bis 2000 Gulden Jahresgehalt, neben Wohnung, Heizung, Licht und einem Deputate an Eßwaaren und Wein. Sie wurden über Vorschlag des Diöcesanbischofs sowohl aus dem Regular- als aus dem Säcularclerus, und zwar anfangs auch noch aus dem eigenen Hause, vom Landesfürsten auf unbestimmte Zeit ernannt, vom Kreisamte in Gegenwart eines bischöflichen Abgeordneten installirt, dem Prior oder Dechant und dem Convente, dann den Stiftsbeamten und Dienstleuten vorgestellt, und hiebei den Stiftsgeistlichen vom bischöflichen Commissär Eintracht, Friede und Freundschaft mit dem Commendatär, den Beamten und Dienstleuten vom Kreiscommissär Gehorsam und Pflichttreue eingebunden. Nach Josephs II. Tode gab Kaiser Leopold II. am 27. Juli 1790 den Stiften die Wahl ihrer Aebte zurück; nur mußten weltgeistliche Commendataräbte bis zu ihrer anderweitigen Versorgung mit einem Jahresgehalte von 1000 Gulden entschädigt werden. In der Erzdiöcese Wien hatte 1787 das Stift Heiligenkreuz seinen Stiftscapitular Maximilian Mayla für ganz kurze Zeit als Commendatarabt erhalten. Die Aufhebung so vieler Ordenshäuser, die Abtrennung derselben von dem Verbande mit ihren Ordensgeneralen, die Einmischung in ihre Disciplin (am 31. August 1786 wurde das laute „Chorgeschrei" verboten, weil es der Brust schade, die ja für die Seelsorge gebraucht werde) und in ihre weltliche Oekonomie, die Einführung der Commendataräbte, die häufigen, über allen Begriff rohen und selbst unfläthigen Schmähschriften gegen alles Ordenswesen führten bald eine allgemeine Einschüchterung religiöser Gemüther und so den empfindlichsten Mangel an tüchtigen Candidaten, besonders für ärmere Häuser oder strengere Orden herbei. Auch hatte alles dieses den gänzlichen Verfall des Ordensgeistes und der Ordenszucht in den meisten Klöstern zur Folge. Die nunmehrigen Novicenmeister lasen hin und wieder mit ihren Novicen, statt der Ordensregeln, die alten und neuen Classiker — selbst die erotischen nicht ausgenommen — und hielten ihnen Tagesblätter, Mode- und Theaterjournale, damit sie weltläufig würden. Es war ein und derselbe Geist, der im Generalseminarium und in dem Klosternoviciate waltete. Die bischöflichen Consistorien hatten bis in die zweite Hälfte des J. 1783 noch ihre frühere Gerichtsbarkeit in weltlichen Dingen, vom März 1782 wenigstens in erster Instanz. Es standen unter ihnen inbesondere die Eheangelegenheiten und alle geistlichen Personen in ihren weltlichen Händeln. Aber jene fielen bereits durch das Ehepatent weg; diese kamen von 1783 an, wenn sie adelig waren, oder Prälaten, oder Domherren, endlich inwiefern sie eine geistliche Corporation darstellten, für ihre bürgerlichen Angelegenheiten unter das Forum Nobilium, das Landrecht, die unadeligen Geistlichen niedern Ranges aber unter die gewöhnlichen

Ortsgerichte, in Wien unter den Magistrat zu stehen. So blieb den Consistorien nur noch die Gerichtsbarkeit über die Geistlichen in Betreff ihrer Sitten und ihres geistlichen Amtes; und selbst hier war noch wohl Acht zu haben, ob das etwaige Vergehen nicht etwa eine Uebertretung einer k. k. Verordnung in publico-ecclesiasticis involvire, da diese vom Kreisamte oder der Landesstelle zu rügen und zu bestrafen war. Bei Verbrechen schritt der weltliche Richter ein, welcher seit 1787 die etwaige Arretirung eines Geistlichen in einem verschlossenen Wagen oder Tragsessel zu bewerkstelligen und den Bischof durch das Appellationsgericht von dem Vorfalle zu verständigen hatte. Dem Bischofe stand im Falle der Verurtheilung wegen eines Verbrechens, das die Degradation erheischte, die Vornahme dieses traurigen Actes zu; auch wurden ihm verurtheilte böse Schuldner aus dem Clerus zur Verwahrung übergeben. Am 5. März 1787 wurde die Landstandschaft auch den Prälaten des Wiener Metropolitancapitels zugesprochen; sie gelangten aber nicht zur Ausübung dieses Rechtes. Die neuernannten Bischöfe wurden schon seit 1781 nach einer neuen Formel auf die Treue gegen den Landesfürsten beeidigt. Die bereits von Maria Theresia erlassenen Amortisationsgesetze wurden abermals eingeschärft, obwohl sich Niemand versucht fühlen mochte, einem Kloster Etwas zu schenken, sei es aus Huldigung gegen den Zeitgeist, sei es aus Furcht, sein Geschenk alsbald wieder zu ganz andern Zwecken verwendet zu sehen. Im Juli 1783 wurden das Cathedraticum (s. d. A. Abgaben der Geistlichen) und im nämlichen Jahre, unter Berufung auf eine ältere Verordnung vom J. 1772, die bischöfliche Bestätigung der Testamente von Geistlichen, die sogenannten canonischen Portionen (s. d. A. Abgaben der Geistlichen) aufgehoben. Dagegen dauerten die Erb-, die Fortifications- und Alumnatssteuer fort und im J. 1788 kam zu dieser für ein Pfründeerträgniß von mehr als 600 Gulden, dann für Stifte und Klöster noch die „Steuer" zu dem bereits erlahmenden „Religionsfond." Den Stiften und Klöstern wurden ihre Privilegien und Immunitäten nicht nur nicht mehr bestätigt, sondern die letztern geradezu, und insbesondere den Mendicanten die Zoll- und Postfreiheit und das jährliche Holz- und Salzalmosen abgesprochen. Auch die Lehensherrlichkeit der Bisthümer und Stifte wurde 1787 und 1789 zu Gunsten des Religionsfond's aufgehoben und derlei heimgefallene Lehen für diesen eingezogen. Die Veräußerung von Kirchen- und Klostergütern ohne landesherrliche Bewilligung wurde schon am 5. October 1782 unter schwerer Ahndung verboten und von den Vorkehrungen gegen die sogenannte „todte Hand," mit Ausnahme der Erbsunfähigkeit der Klöster, im Juli 1784 und Jänner 1785, als dem bestehenden Religionsfond gegenüber nicht mehr nöthig, abgegangen. Irrsinnige Geistliche wurden gegen jährliche 150 Gulden den barmherzigen Brüdern zur Pflege übergeben; wegen körperlichen Gebrechen untaugliche Seelsorger mußten von ihrem Privattischtitel oder vom Religionsfond mit einer jährlichen Pension von 200 Gulden erhalten werden. In Wien entstand, wie bereits früher erwähnt wurde, 1782 ein eigenes Krankenhaus für Weltpriester, das gegen einen jährlichen Beitrag von 4 Gulden erkrankte Vereinsmitglieder aufnimmt oder unterstützt. Es kam durch Vermächtnisse von Geistlichen und Laien bald merklich in Aufnahme. Am 25. Februar 1783 erschien die im Entwurfe den Bischöfen mitgetheilte, von diesen weder belobte noch getadelte neue Gottesdienstordnung; sie wurde von den Consistorien pflichtschuldigst bekannt gemacht, und in Wien zu Ostern 1783 zugleich mit der neuen Pfarreintheilung, auf dem Lande aber erst am 16. Februar 1786 eingeführt. Sie besteht, ihrem Wesen nach, noch gegenwärtig und schreibt für die Stadt- und Vorstadtpfarrkirchen Wiens auf jeden Nachmittag zwei mit dem Hochwürdigsten zu ertheilende Benedictionen und die Litanei von allen Heiligen (am Samstage und an den Marienfesten die lauretanische Litanei) mit den dazu gehörigen Kirchengebeten in teutscher Sprache, während der täglichen Segen-

messe aber und bei andern gottesdienstlichen Gelegenheiten verschiedene teutsche geistliche Lieder („Normalmeßgesänge"), vom Volke zu singen, vor, und ließ ursprünglich nur auf dem Hauptaltare zu jeder halben Stunde eine hl. Messe zu. Eine eigene Verordnung vom 24. März 1784 reducirte den Gottesdienst in der Charwoche auf den Ritus der Hebdomada Sancta und hob somit die hl. Gräber und die Auferstehungsprocession am Charsamstage auf; dagegen sollten nach einer Verordnung vom 13. April 1786 am Gründonnerstage Betstunden vor dem ausgesetzten Hochwürdigsten Gute gehalten werden. Die Abendandachten in Kirchen, Capellen, in oder bei mit Heiligenbildern geschmückten Privathäusern waren schon im Mai 1782 verboten worden. Die Unterlassung des Arbeitens an den aufgehobenen Feiertagen wurde sehr scharf verpönt; einem Gesellen, der an einem solchen abgebrachten Feiertage nicht arbeiten wollte, durfte bei 6 Reichsthaler Strafe keine Kundschaft ausgefertigt, ein Pfarrer, der einen solchen Tag wenigstens in der Kirche festlich beging, mußte von seiner Gemeinde bei 50 Reichsthaler Strafe an das Kreisamt denuncirt, bei der ersten Uebertretung mit einem Verweise, bei der zweiten mit der Absetzung bestraft werden. Am 23. Oct. 1786 wurden die Kirchweihfeste der einzelnen Pfarrkirchen und etwa noch offenen Capellen abgeschafft, dafür aber auf den dritten Sonntag im October das allgemeine Kirchweihfest angeordnet; und so blieb denn nur die wilde — weltliche „Kirchtags"freude bei Tanz, Völlerei und Spiel und der „blaue Montag" für Meister und Gesellen. Mehr nach dem Geschmacke des Volkes war die allgemeine Dispense vom Abstinenzgebote, welches der Cardinalerzbischof Migazzi, auf Andringen der Landesregierung, schon 1781 für die vierzigtägige Fastenzeit bis auf Mittwoch, Freitag und Samstag jeder Woche, und bis auf die Charwoche gemildert hatte, und wovon er unter Leopold II. noch den Mittwoch und die ersten drei Tage der Charwoche freigab, bis endlich 1805 auch noch der Samstag dem Fleischessen eingeräumt wurde. Aber trotz dieser Erleichterungen ist dieses Kirchengebot wie alle übrigen, etwa mit Ausnahme des fünften, in Wien völlig außer Acht gekommen. Tausende aus den verschiedensten Ständen, darunter Väter und Mütter mit ihren unmündigen Kindern, eilen an Sonn- und Feiertagen in aller Frühe ohne Anhörung der hl. Messe vor die Barrieren der Stadt, an denen nach mehrern Richtungen fast stundenlang Salon an Salon sich dehnt, Kneipe an Kneipe steht und geist- und sinnverwirrend des Nachmittags aus jeder Ecke die Fiedel tönt oder ein „Harfenist" — „Volkssänger" — ein „äquivokes" Lied singt, während die schnell entführende Eisenbahn das böse Beispiel des religiösen Indifferentismus und der raffinirtesten Genußsucht allsommerlich bis tief in die schönen Thäler des Wienerwaldes verbreitet. Kaum geringer ist die Zahl derer, welche von ihrem Firmungstage bis zur Trauung und von dieser bis auf ihr Sterbebette den Bußpriester nie mehr suchten oder sahen; war doch die Zahl der Ostercommunicanten im J. 1848 nahe auf 50,000 herabgesunken. Endlich wäre wohl ein Franciscus-Regisverein hundertmal nöthiger und tausendmal segensvoller, als aller Humanitätsschwindel für „Volksbildung" durch in specifisch christlicher und katholischer Richtung ganz farblose „Volksschriften," oder für „entlassene Sträflinge," gegen die „Thierquälerei" und für „Rumfortsuppen" oder „Pferdefleischbänke" zu Gunsten der Armuth. Die Fastenspeise ist selbst am Charfreitage auf manchem Wirths-, ja schon auf manchem Bürgerstische eine — Seltenheit; der Hausball in der Fastenzeit gehört, wie der „Kinder"- und „Adolescenten"-Ball zum guten Ton. Doch laßt uns von diesem traurigen Bilde der Gegenwart in die Kirchen, Capellen und Sacristeien, zu den Altären und Kanzeln der Achziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zurückkehren und vernehmen, was die „Sacristane" mit dem Degen an der Seite verordnen und verkünden. War schon unter Maria Theresia am 7. Mai 1774 die Verkleisterung gewisser unliebiger Stellen im römischen Breviere (Lectt. 2. Noct. in fest. S. Gregorii VII. P. C.)

befohlen, so wurde dieser Befehl am 20. Juni 1782 durch eine Strafandrohung von 50 Gulden verschärft, und dasselbe Strafmandat am 16. Sept. 1782 auch auf die Lectt. 2. Noct. in fest. S. Bennonis ausgedehnt; und ward den Calenderdruckern schon am 30. August, 13. September 1771 und 11. Jänner 1772 befohlen, die abgebrachten Feiertage, selbst wenn sie auf einen Sonntag fallen, ja selbst das Namen Jesu-, Namen Mariä-, Schutzengel- und Rosenkranzfest, obwohl sie stets an einem Sonntage gefeiert werden, endlich die Diöcesanpatronatsfeste in den Calendern bei Leibe nicht roth, sondern schwarz anzudrucken, und wurden am 22. Februar 1772 nur ächtfärbige Calender des Auslandes als zulässig erklärt; so fanden 1784 und 1785 nun auch die buntfärbigen oder buntgekleideten Statuen in den Kirchen keine Gnade mehr, und von einer halbofficiellen Denunciantin, der „Wienerischen Kirchenzeitung" (Jahrg. 1784, 8. October) wurde auf die Abschaffung der Statue Maria's mit den sieben Schwertern gedrungen, weil dieses Bild „nicht historisch" sei. Aller übermäßige Aufputz der Kirchen, jede zu starke Beleuchtung, die Schaustellung von Votivemblemen, Tafeln und Bildern, die Darreichung der Reliquien zum Kusse, ihre Aufstellung in der Mitte des Altars oder zwischen eigens für sie angezündeten Kerzen, die Berührung derselben mit Kreuzen, Bildern, Rosenkränzen, Pfennigen u. s. w., die Verfertigung und Austheilung von Amuletten, Scapulieren und Gürteln, der Handel mit geweihten Rosenkränzen und Räuchereien wurde am 19. Mai 1784 strenge verboten. Von den öffentlichen Processionen wurden durch Verordnung vom 27. December 1782 nur mehr die Frohnleichnamsprocession und jene der drei Bitttage, dann für jede Pfarrei noch zwei auf Feiertage zu verlegende Processionen belassen; auch durfte der Bischof in besonderen Anliegen und Nöthen außerordentliche Processionen anorden. Statt der Quatemberprocessionen wurde an den Quatembersonntagen in jeder Pfarrkirche eine gemeinsame Betstunde eingeführt, und am 28. August 1783 das Mittragen von Statuen, selbst bei den erlaubten Processionen, untersagt. Für Pilgerwallfahrten ins „Ausland", z. B. nach Rom, wurden schon unter Maria Theresia die Pässe verweigert; Wallfahrten im Inlande mußten an einem Tage beendbar sein; die Processionsstiftungen wurden schon im Jänner 1783 zum Besten der Jugenderziehung eingezogen und am 30. August 1783 auch die öffentliche Procession der Wiener nach Mariazell abgestellt. Wallfahrten in Form von Processionen, ohne Begleitung eines Priesters, durften seit 21. März 1784, und seit 2. Mai 1784 unter Vortragung eines Kreuzes oder einer Fahne, mit und ohne Priester überhaupt nicht mehr stattfinden. Seit 26. November 1783 mußte das Wetterläuten, seit 5. März 1784 jede nicht im römischen Rituale enthaltene Segnung und Weihung, seit 2. December 1785 die Ausräucherung der Häuser zu Weihnachten, Neujahr und am Feste der Erscheinung des Herrn unterbleiben. Am Anfange des Jahres 1784 sollten alle Gottesäcker vor die Ortschaften hinaus verlegt werden; Wien zählte damals inner seinen Linien (Barrieren) noch zwei Gottesäcker in der Stadt und acht in den Vorstädten. Alle an Pfarr- und Filialkirchen oder Hauscapellen ertheilten Ablaßbriefe mußten 1782 zur landesfürstlichen Genehmigung vorgelegt werden und seit 15. October 1782 durfte Niemand, auch kein Bischof, ohne Erlaubniß des Landesfürsten um neue Ablässe in Rom oder um die päpstliche Gestattung neuer Feste und Andachten einschreiten. Sowohl gedruckte, als geschriebene Ankündigungen von Ablässen, Einladungen zu Andachten unterlagen der Censursbewilligung, bevor sie ausgegeben, verkündet oder angeheftet wurden. Seit dem 26. Mai 1788 durfte in Calendern, Directorien, Gebetbüchern, Brevieren (?), Ablaßankündigungen u. s. w. von der Gewinnung von Ablässen für die armen Seelen keine Erwähnung mehr geschehen, nachdem schon am 7. August 1787 die Erwirkung sogenannter Altarsprivilegien in Rom und die Ueberschrift: Altare privilegiatum, bei bereits privilegirten Altären cassirt worden war. Ein beson-

derer Gräuel in den Augen der Josephinischen Kirchenverbesserer war die „exjesuitische“ Herz-Jesu-Andacht. Im J. 1784 denuncirte die „Wienerische Kirchenzeitung“ die armen Nonnen zu Ypern in den (damals östreichischen) Niederlanden, daß sie „um Ausrottung der Ketzereien am Herz-Jesu-Altare beten und die hl. Communion empfangen,“ ja sogar Frauen aus der Stadt zu dieser „ungereimten und phantastischen Andacht“ einladen; im J. 1785 verargte sie es dem Cardinalerzbischof von Wien höchlich, daß er für einen (nichts destoweniger zu 100 Gulden Strafgeld und 14 Tagen Gefängniß) verurtheilten Chorpriester bei St. Stephan eingeschritten war, dessen Verbrechen in der Verbreitung eines „Herz-Jesu-Andachtsbüchleins“ zu einem Preise von 2 Kreuzern bestanden hatte, wie sie denn auch ihre Freude darüber bezeugte, daß der rühmlich bekannte Astronom, Exjesuit Hell, wegen Verbreitung ähnlicher Bruderschaftsbroschüren 500 Gulden Strafe zahlen mußte. Wir zögern hieher zu schreiben, daß eben dieses Blatt, welches seit 1787 laut Auftrag der Regierung in einzelnen Generalseminarien, wie zu Pesth und Agram, officiell gehalten werden mußte, in eben diesem Jahre die Herz-Jesu-Andacht eine „Eingeweideandacht“ schalt. Natürlich konnte vor einem solchen Tribunal auch die lauretanische Litanei und die „untheologische“ „Mönchserfindung,“ das Salve Regina, wie die Marienandachten überhaupt, keine Gnade finden. Es erregt wahren Eckel, den unermüdlichen Denunciationen und oft wahrhaft blasphemischen Aeußerungen dieses von dem infulirten Propste von Bienko, passauischen Consistorialrath und Pfarrer zu Propstdorf, Marcus Anton Wittola († 24. März 1797) redigirten Journals durch alle Jahrgänge (1784 bis 1789) zu folgen. Wenn irgendwo ein Exjesuite während der Hauptmesse am Hochaltare „gegen den kaiserlichen Befehl“ zu einem Seitenaltare „schlich,“ wenn ein anderer gar noch die „Missa S. Francisci Regis cum Commem. Octav. S. Aloysii“ vornahm, obwohl er „sonst ein gesellschaftlicher, friedfertiger und auferbäulicher Priester“ war, wenn noch 1785 am ehemaligen Hauptfeste der St. Sebastiansbruderschaft in der Schottenkirche die große Glocke geläutet und ein Pontificalamt gehalten wurde, ohne daß das fürsterzbischöfliche Consistorium eine solche „Ausschweifung“ gerügt hätte, wenn in der St. Stephanskirche vor dem Bilde des hl. Aloysius an einer Seitenwand mehrere Kerzen brannten und nicht wenige Leute gegen diese Seitenwand hin betend knieten, wenn der Klingelbeutelmann bei St. Michael seine Kirchenkutte auch nach dem Sammelgange noch anbehielt, wenn ein Pfarrer zur Fastenzeit die „Andächtelei“ des Kreuzweges in seiner Pfarrkirche, oder ein „verschmitzter Schwärmer“ für adelige Stiftsdamen Exercitien hielt, wenn etliche Geistliche in einer Sacristei es sich beigehen ließen, „gegen eine allerhöchste Verordnung in publico-ecclesiasticis“ ihre Ansicht zu äußern, wenn der Pfarrer bei St. Leopold in Wien zu Ehren des hl. Florian eine feierliche Messe las, wenn der Vorsteher des Grazer-Priesterhauses die Citate van Espens unrichtig fand, an den Generalseminarien Manches auszusetzen wußte, und einem über das Brevier witzelnden Alumnus „drei Tage Hausarrest gab,“ wenn der Bruder Kellermeister im Franciscanerkloster zu Wien auf der Kellerstiege einen Schluck Wein zu sich nahm, wenn noch „am 11. März 1789 um 8 Uhr früh in der Metropolitankirche zu St. Stephan vor einer schmerzhaften Frauenstatue brennende Kerzen aufgesteckt“ wurden, oder in der hl. Christnacht desselben Jahres „feierlich gekleidete“ Chorknaben einem Priester am Hauptaltare des Lazarethkirchleins zu 3 Messen dienten, so fand es die „Wienerische Kirchenzeitung“ bald anstößig, daß „die Schafe (von ihren Hirten) bei jeder Gelegenheit an die Pfützen solcher Andachtsübungen hingeführt werden, welche bei allen unterrichteten Christen seit langer Zeit übel riechen,“ bald drohte sie die Sacristei des freventlichen Urtheiles zu nennen, und in der Vorrede zum Jahrgange 1787 dankte sie dem Herrn, daß Er, „dessen allmächtige Weisheit durch die geringsten Werkzeuge große Dinge auszuführen pflegt, es mehr als einmal so geschickt hat,

daß die Landesregierung durch die Kirchenzeitung auf, von der höhern Geistlichkeit geschützte, Aergernisse aufmerksam geworden ist und dieselben getilgt und Bischöfe und Consistorien gestraft hat." Dagegen ist des Lobes über die reformliebenden Bischöfe kein Ende, so z. B. über den schon früher erwähnten Bischof von Verona, den bekannten Bischof Ricci von Pistoja, den „aus eigener bischöflicher Machtvollkommenheit" die Pauliner in Maria Trost und die Cistercienser von Neuberg von den Ordensgelübden entbindenden und dem Kaiser seinen Beitritt zur Emser Punctation erklärenden Fürstbischof Arco von Seckau, den Bischof Gall von Linz, „der da im Namen des Herrn kam, die Linzerkirche zu trösten und zu versorgen," den die Ehehindernisse „mit kurzen Worten" aufhebenden, den Emser Beschlüssen zugewandten Bischof von Brünn, den von der Anhörung einer hl. Messe an abgebrachten Feiertagen abmahnenden „würdigen Oberhirten" von Leoben, den sich lediglich „von Gottes Gnaden" nennenden Fürsterzbischof Colloredo von Olmüz, den „mit sanfter Weisheit" das ganze Officium von Gregor VII. beseitigenden Bischof Pergen von Mantua. Dem „herzhaften" Eiferer für die „Kirchenreformation," Bischof Betansky von Przemysl, dem „malleus validissimus Ultramontanistarum," P. Benedict Oberhauser vom Stifte Lambach, folgt ein Nachruf ins Grab, während der Pfarrer Carl Joseph Huber von Sindelburg förmlich canonisirt wird, weil er schon unter Maria Theresia jede Verordnung „wider die Mißbräuche" pünctlichst vollzog, ja mancher sogar zuvor kam, wenn er eine vorläufige Privatnachricht von ihrer Existenz hatte, weil er ein Buch gegen die Herz-Jesu-Andacht geschrieben und weil er — die Hintertreibung eines ihm von der Regierung zugedachten Belobungsdecretes mit männlicher Fassung ertrug. Natürlich sympathisirte dieses Blatt mit dem Fürstbischofe Herberstein von Laibach, als Pius VI. 1786 sich weigerte, einem Manne das erzbischöfliche Pallium zu verleihen, „welcher von der gesunden Lehre abgefallen ist;" dagegen fanden der von seiner Cathedra entfernte Erzbischof von Görz und die Cardinäle von Wien und Gran vor Wittola keine Gnade, weil sie eben zur Kirche hielten. Während ein protestantischer Zeitgenosse der Gelehrsamkeit und den Tugenden des Cardinals Migazzi volle Gerechtigkeit widerfahren läßt und an dessen gedruckten Predigten und Hirtenbriefen die große theologische Gelehrsamkeit, wie die männliche und einnehmende Beredtsamkeit hervorhebt (Lebensgeschichte aller Cardinäle des 18. Jahrhunderts. 4. Thl. 1. Hälfte. Regensb. 1773. S. 180—184), hatten die „Wienerische Kirchenzeitung" und andere Schriftsteller ihrer Gesinnung nur Schmähungen für den würdigen Kirchenfürsten. So rügt jene in den härtesten Ausdrücken, daß der Cardinal den Landcooperatoren das fleißige Studium der Schriften empfohlen hatte, welche nach einem Vermächtnisse des Pfarrers Weiß von Penzing in jeder Pfarrei des Erzbisthums vorräthig waren; namentlich erscheint ihr Benedicts XIV. Werk: de Synodo dioecesana „wegen seinen unausstehlichen römischen Hoflehren" als ein „schlechtes" Buch. Als der Cardinal sich weigerte, dem Kloster der Paulaner in Wien „aus eigener Machtvollkommenheit" die Dispense vom Genusse der Fastenspeisen zu ertheilen, so muthet jenes Journal der Regierung in wenig verblümten Worten die Absetzung des Cardinalfürsterzbischofs zu. Von den gegen den Cardinal erschienenen Flugschriften wollen wir nur die folgenden erwähnen: „Sammlung der Sendschreiben der Gemeinde Wiens an ihren Oberhirten Cardinal und Erzbischof Migazzi, nebst Antworten und nöthigen Beilagen, für das Archiv unserer Enkel bestimmt. Frankfurt 1783." — „Betrachtungen eines katholischen Lehrers über die der Geistlichkeit mitgetheilte Weisung des hochfürstlichen, erzbischöflichen wienerischen Consistoriums in Betreff der unterm 16. Jänner 1783 ergangenen k. k. Verordnungen in Ehesachen. Augsburg 1784." Zur Vervollständigung des Bildes aber weisen wir noch auf die Emsigkeit hin, mit welcher die „Wienerische Kirchenzeitung" (1787. S. 571. 572) einen witzlosen Kupferstich empfiehlt, der darstellen soll,

wie in Folge des Emser Congresses die päpstlichen Nuntien Teutschland verlassen; oder wie sie mit Selbstbefriedigung erzählt, daß die kirchenfeindliche Espionage in der (damals östreichischen) Stadt Constanz die Bruderschaftsbücher der dortigen vier reichsunmittelbaren Stifte: am Dom, in St. Johann, in St. Stephan und in Petershausen durchstöbert habe, um die bei einer oder der andern der daselbst noch bestehenden Bruderschaften eingeschriebenen kaiserlichen Beamten nach Wien zu denunciren (Jahrg. 1787. S. 416). Endlich dürfen wir (Jahrg. 1789. S. 765) den ergötzlichen Generalvicar von Linz nicht übersehen, welcher, nach dem Tode seines Bischofs zum Capitelsvicar erwählt, diese Wahl höchst überflüssig fand, „da er ja ein kaiserlicher (!) Generalvicar sei." Dr. Sebastian **Brunner** hat in seiner neuen, seit 1848 erscheinenden „Wiener Kirchenzeitung" (Jahrg. 1849) Auszüge aus der alten „Wienerischen Kirchenzeitung" gegeben, und dieselben in seiner markigen Weise, hie und da nicht ohne verschmitzten Seitenblick auf einen und den andern josephinischen Nachzügler der jüngsten Vergangenheit und auf das vielfältig noch bestehende „heimliche Papiergericht" glossirt, welchem der Josephinismus jenen Theil des Clerus preisgegeben hat, den die alte „Wienerische Kirchenzeitung" die „Priesterschaft des **dritten** Ranges" nennt. Wittolas „Kirchenzeitung" war übrigens nicht das einzige Wiener Journal im Sinne der neuen kirchlichen Reformen. Außer „der Predigerkritik" erschienen schon seit 1781 die „wöchentlichen Wahrheiten für und über die Prediger Wiens," redigirt von L. A. **Hoffmann**, welchen von 1784—1788 eine periodische Schrift: „Ueber Gottesdienst und Religionslehre der östreichischen Staaten, herausgegeben von einer Gesellschaft" folgte. Wittolas „Kirchenzeitung" (1785. S. 422) setzt diesem Unternehmen gleichfalls den Zweck, „der Regierung *jene* Prediger zu denunciren," welche mit der Reform nicht zufrieden schienen. Ein anderes reformfreundliches Blatt hieß der „Wahrmund," und Wittola gab noch 1790—1792 „Beiträge zur neuesten Religions- und Kirchengeschichte" heraus. (Schon 1776 erschien von ihm „der betrachtende Christ." 6 Theile; von 1771 bis 1776, eine Uebersetzung von Messanguis „kurzgefaßter Geschichte des A. und N. Testamentes." 13 Bde. und von Fleurys „Betrachtungen über die Kirchengeschichte.") Die von Kaiser Joseph II. zeitweilig eingeführte Preßfreiheit brachte in Wien binnen Kurzem eine Unzahl von antikirchlichen Flugschriften zum Vorscheine, welche noch weit über das Ziel der eingeführten Reformen hinausgingen und durch ihre Seichtigkeit, Geschwätzigkeit, Obscönität, Frivolität und rationalistische Oberflächlichkeit einen unvertilgbaren Eckel erzeugen. Und dennoch müssen sie durchblättert werden, wenn man sich von der Heillosigkeit der Josephinischen Periode eine richtige Anschauung verschaffen will. Fast jede größere Bibliothek in Oestreich weist ein Herbarium dieser Mistpflanzen, die leider in der noch weit erbärmlichern Wiener Schmutzliteratur des Jahres 1848 wieder aufgrünten. Eybel und Rautenstrauch verschmähten es nicht, diesem Janhagel als Führer voranzugehen. Begreiflicher Weise riefen diese Cosaken der Aufklärung auch einen und den andern Kürassier der Kirchlichgesinnten ins Feld, von denen ein artiges Fähnlein in der „Sammlung der neuesten Schriften," welche „zur Steuer der Wahrheit" von der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts an erschienen sind, aufgestellt werden könnte. Namentlich trat in Wien den „Wochentlichen Wahrheiten" und ihren Nachtretern die „Wienerische Chronik" und das „Zeitungsblatt für Geistliche" entgegen; aber der Lacher und Spötter behielt den großen Haufen für sich. Was half es nun, daß Kaiser Joseph II. am 13. Jänner 1787, wie 20 Jahre früher seine Mutter, ein Manifest gegen die Religionsstörung und gegen die Verführung zum Abfalle vom christlichen Glauben ergehen ließ; damit war die wuchernde Saat der Irreligiosität und der Unsittlichkeit nicht entwurzelt. Gerade seine kirchlichen Reformen, durch welche er offenbar **sein** Ideal von Religiosität und Sittlichkeit zu verwirklichen strebte,

ließen die Religion als ein Polizeimittel in den Händen der Regierung, die Kirche als eine Anstalt des Staates, die Geistlichkeit als eine besondere Categorie besoldeter Staatsdiener erscheinen. Ohne sein Wissen und Wollen ist Joseph II. der Schöpfer der weltlichen und der — geistlichen Bureaucratie in seinen Erbstaaten geworden. Durch die Verordnung vom 11. März 1780 trat der Seelsorger zum ersten Mal als Subaltern des Kreisamtes mit einer landesfürstlichen Verordnung in der Hand vor seine Gemeinde, und mit dem ihm auferlegten Protocolle über die einlaufenden weltlichen Verordnungen war nach des alten Görres treffender Bezeichnung der „Schreiberknecht" eben so fertig, wie die „Nummernspinnerei" der bischöflichen Consistorien. Willst du dich von der nackten Wahrheit und Wirklichkeit dieser Thatsache überzeugen, so setze dich einen einzigen halben Tag in einen Winkel der Kanzlei eines Wiener Pfarrers, oder in die Registratur eines jeden Bischofhofes. Es versteht sich von selber, daß überall Ordnung und ersprießliche Geschäftseinheit herrschen muß; wir haben in der Jugend nicht schreiben gelernt, um im reifern Alter keine Feder mehr in die Hand zu nehmen, und die Ziffern sind nicht erfunden, daß von ihrem Abracadabra der scheue Blick sich abwende; aber wo der Pfarrer mit der Feder hinter dem Ohre an den Altar tritt und beim „Lavabo" den Kanzleitintenklex von seinen Fingern wäscht, wo unter der Tunicella des „Engels der Kirche" noch die alten steifledernen Schreibärmel hervorgucken, die er als weiland „Regierungs"- oder „Hofrath" jeden Morgen früh mit der sauersüßen Miene eines Staatshämorrhoidarius über seinen dunkelfärbigen Rock zog; da findet das Volk weder seinen Seelsorger noch den Stellvertreter des in der Liebe unermüdlichen Bischofs unserer Seelen. Das Volk fügt sich der ordnenden Polizei und in die mechanischen Rubrikenquadrate des Bureaucraten; aber es hat weder jene, noch diesen achten und lieben gelernt, obwohl es schon hundert Jahre von jener in die Ordnung dressirt, von diesem in die Rubriken gedrillt wird. Es steht selbst dem rauhen Kriegsmanne noch näher, weil auch er dem gesunden, naturwüchsigen Leben noch näher steht, obwohl er das Schwert trägt, und im Augenblicke der Gefahr als Freund bei, oder als Gegner vor ihm stehen bleibt, wenn dem Constabler längst der weiße Stab entfallen, und der Schreiber sonder Ruhe und Rast über alle Berge gelaufen ist, um seinem Brodherrn, dem „Staate," die kostbaren Fünfe seiner Rechten zu retten und zu erhalten. Und was sollte es vollends dem Schreiber-Pfarrer gegenüber, der das ihm nothwendige Vertrauen nicht in Rubriken bannen, nur durch die Liebe ordnen und überwinden kann?! — Wie seltsam sticht doch das volle katholische Jahresleben in Wien unter Leopold I. von der frostigen Neujahrstagsgala *) unter Joseph II. ab. Nicht als wenn dort nicht einzelne Mißbräuche möglich, ja selbst in religiös-kirchlicher Beziehung eine gewisse Breite und Ueberladung fühlbar gewesen wäre; aber gilt nicht dem Mißbrauche gegenüber der einzig rechte und gerechte Satz: Servetur usus, tollatur abusus, und mußte nicht das dem Protestantismus verfallene Land der angestammten katholischen Kirche wieder gewonnen und erhalten werden? — War diese Erhaltung von 1740 an weniger dringlich, konnte sie durch die baare Negation der frühern Erhaltungswege und Mittel gefördert werden??! — Wohl ist auch Kaiser Joseph II. von einem gewissen Hange zum Sarcasmus und zur Satyre in religiösen Dingen nicht frei zu sprechen; aber er steht dennoch reiner und höher da, als alle die willfährigen Werkzeuge für Rath und Ausführung im rothen Talare, wie im Staatsfrack. „Wenn die Könige bau'n, haben die Kärrner zu thun!" Den eclatantesten Beweis hiefür bietet der oben schon beleuchtete jüngere van Swieten. Kink beginnt (I. 1. Abth. S. 539) die Schilderung dieses Mannes und seiner Wirksamkeit,

---

*) Kaiser Joseph II. beschränkte alle Hoffeste auf den Neujahrstag.

als Präses der Studienhofcommission mit der Bemerkung, daß es „schwer sei, über ihn nicht das mißbilligendste Urtheil zu fällen, da man in der That nicht wisse, ob man den Zweck und das Endziel, das er im Auge hatte, oder seine Mittel zu dessen Erreichung schärfer tadeln soll." Die damals zur Herrschaft gelangten rechtsphilosophischen Anschauungen haben eine solche Herrschaft über ihn geübt, daß Alles, was dem primitiven „Naturzustande des Menschen" irgend zu widersprechen schien, vor seinen Augen schon gerichtet und verdammt gewesen sei. „Glauben, Kirche, Recht umstanden bei ihm den Altar der obersten Göttin, Vernunft, deren Cultus das erste Gesetz war, nur als Befehle erbittende und ausführende Diener, die man, wenn sie säumig waren, züchtigen, wenn sie ungeduldig wurden, fesseln, und wenn sie sich als unbrauchbar erwiesen, auch ganz ihres Dienstes entlassen konnte. Um sein Ziel möglichst allgemein durchzusetzen, griff er zu dem Mittel, Alles im legislativen Wege festzustellen. Wie Alle, die unter dem Drucke vorgefaßter und im Widerspruche mit der Wirklichkeit entstandener Maximen leben, übte er diesen Druck auch rücksichtslos auf Andere. — — Um Meinungen zu unterjochen, wurden die Menschen mit unterjocht. Er war der ächte Vertreter seiner Zeit, welche mit den Worten „aufgeklärt" und „freisinnig" prunkte, dabei aber, weil sie das Recht der Deutung ohne Bedenken ausschließlich sich selbst zusprach, Andern gegenüber weder Duldung noch Geduld zu üben im Stande war." Um sich den großen Einfluß eines solchen Mannes zu erklären, müsse man sich „die ganze Richtung des rationalistischen bis dahin noch ohne Strafe und Gottesgericht dastehenden Zeitalters vergegenwärtigen" und bedenken, „daß ein fertiges, der Abstraction entnommenes Programm stets zwei große äußere Vortheile gewähre," inwiefern es über das wirkliche Leben hinwegsehend in der „Erfahrung nur die Mutter der Thorheit" erblicke und durch sein categorisches Auftreten in den Augen der Menge „die Gründlichkeit ersetze, ja übertreffe, da es sich einfacher ausnehme und leichter anfassen lasse." Zu diesem Philosophismus habe van Swieten noch die Eindringlichkeit seiner phrasenreichen Sprache gedient, und wo er mit beiden nicht ausreichte, da habe er auch nach andern Behelfen gegriffen. „In seinen Berichten die Thatsachen nach seinem Willen zu drehen, die ihm zugewiesenen Räthe mit fertigen Vorträgen an den Kaiser zu überraschen und sohin zur Unterschrift zu zwingen, allerhöchste Entschließungen (wie z. B. über die Abstellung des katholischen Glaubensbekenntnisses vor den academischen Promotionen) in viel schärferer Betonung, wohl auch in ganz anderer Bedeutung wieder zu geben, mißliebige Befehle auch unausgeführt zu lassen, oder auf indirectem Wege zu vereiteln, waren Mittel, vor denen er nicht zurückschreckte." War schon in der allerhöchsten Entschließung, durch welche van Swieten an die Spitze der Studienhofcommission gestellt wurde, der Grundsatz ausgesprochen, daß bei der Besetzung von Lehrämtern an den Universitäten zu Wien und Prag nur auf tüchtige Männer „ohne Rücksicht der Nation und Religion" gesehen werden soll, so drang van Swieten vollends auf die gänzliche Trennung der Universität von der Kirche. Ein im frivolsten Style gehaltenes anonymes Schreiben aus Innsbruck, die Ablegung des Glaubensbekenntnisses vor einem „Pfaffen" betreffend, „der als Kanzler vom Herrn Bischof von Brixen bestellt war" und dafür „den hl. Segen" über den Doctoranden „sprach," gab die willkommene Veranlassung, der bereits am 3. Juni 1782 erfolgten Aufhebung des sogenannten Immaculationseides auch die Abschaffung alles dessen anzufügen, „was einer geistlichen Feierlichkeit ähnlich ist," namentlich des tridentinischen Glaubensbekenntnisses und des Eides auf den Gehorsam gegen den römischen Stuhl, „dieses Ueberbleibsels aus der Zeit der Finsterniß und römischen Usurpation, das nicht nur den Verstand, sondern auch den bürgerlichen Gehorsam beleidigt," wie Sonnenfels, als Generalienreferent, in der Vorlage der Studienhofcommission an den Kaiser sich ausdrückt. An die Stelle des tridentinischen

Glaubensbekenntnisses, welches den Theologen erst am 30. März 1788 wieder zugestanden, aber für die drei weltlichen Facultäten nochmals abgestellt wurde, trat eine solenne Sponsionsformel, die „so abgefaßt war, daß sie den kirchlich indifferenten Standpunct, auch in Betreff der theologischen Facultät, offen zur Schau trug" (**Kink**, l. c. S. 556) und dem neuen Doctor der Theologie „reformatorische Bemühungen" directe zur Pflicht machte (**Beidtel**, kirchliche Zustände Oestreichs, S. 71). „Ganz in Uebereinstimmung mit dieser Tendenz" wurde schon am 5. Februar 1785 die, den theologischen Professoren wohl insbesondere kirchlich vorgeschriebene Professio fidei Tridentina beim Antritte ihres Amtes abgestellt, „was ungefähr eben so viel zu bedeuten hatte, als die bei den Protestanten in jener Zeit auch gewöhnlich gewesene Abstellung des Eides auf die symbolischen Bücher" (**Beidtel**, l. c. S. 71). Als die Universität zu Wien um die Bewilligung einkam, jährlich acht Kirchenfeste in der academischen Kirche feiern zu dürfen, wurden ihr nur drei — am Anfange und Ende des Schuljahres und das sogenannte Restaurationsfest zur Erinnerung an den Theresianischen Bau des Universitätshauses (1756) gestattet, die Patronatsfeste der philosophischen und theologischen Facultät und der ungarischen Nation — die übrigen Facultäten und academischen Nationen hatten ihre Patronatsfeste freiwillig aufgegeben — dann die besondere Feier der beiden Marienfeste: Himmelfahrt und unbefleckte Empfängniß, verboten. Das Vermögen der academischen Nationen wurde eiligst eingezogen, „weil man sie für Bruderschaften gehalten hatte," und denselben am 24. Februar 1785 nur unter der Bedingung zurückgegeben, daß selbes nicht, „wie vor einigen Jahren, als die Andächteleien in Wien gar zu sehr emporgestiegen," zu (den längst gestifteten) Messen, sondern zu andern (allerdings wohlthätigen) Zwecken verwendet werde. Ja, auf einen andern, von Sonnenfels vorgelegten anonymen Brief wurde am 11. November 1784 den Rectoren und Decanen sogar das Tragen ihrer alten Amtskleidung verboten, weil namentlich das Rectorsmäntelchen „durch die hinten angebrachte Mönchscapuze die finstern Zeiten verräth, wo der päpstliche Stuhl sich ausschließlich das Recht zueignete, Universitäten zu errichten." Hatte ja schon Maria Theresia 1773 die Universität nur „aus Gnaden" bei dieser Kleidung belassen, aber derselben gleichzeitig verboten, in solchem Aufzuge bei Hofe zu erscheinen, und „für solche unnütze Sachen" Nichts mehr bezahlen und „keine weitere Remonstration mehr haben" zu wollen erklärt (Kink, I. 1. Abth. S. 112. 559). Diese gänzliche Abschälung der Universität von allem und jedem kirchlichen Gepräge war, wie **Kink** (l. c. S. 555) richtig bemerkt, nur eine „naturgemäße Folgerung" aus den „Begriffen," welche Sonnenfels und Gottfried van Swieten von dem „Vernunftstaate" hegten, für den die Universität lediglich die „Diener" und „Bürger" zu bilden hatte, und dem nur dadurch auf die Beine zu helfen war, daß „aus dem Reiche der Meinungen nur mehr das Reich Einer Meinung" geschaffen und als dessen „nächste Vorbedingung" die „Aufklärung" allenthalben verbreitet wurde. Aus diesem Gesichtspuncte ist aber auch die Aufhebung so mancher Corporationsrechte und die wesentliche Veränderung des (theresianischen) Lehrsystemes an der Wiener Universität unter Joseph II. zu beurtheilen. Wir haben auf die Veränderungen im theologischen Lehrplane, nach den Gesetzen vom 16. Juni 1785 und vom 27. August 1787, bereits früher hingewiesen. Aber auch das Geschick des, wenn gleich laisirten, Kirchenrechtes unter Gottfried van Swieten gehört hieher. Schrötter hatte diesem wichtigen Hauptzweige der Rechtswissenschaft den ganzen dritten juridischen Jahrgang zugetheilt; der jüngere van Swieten wollte ihn ganz beseitigen, resp. auf ein Minimum von „Privatkirchenrecht" beschränken, weil die Materien des öffentlichen Kirchenrechtes theils zu der auch für Juristen obligaten Kirchengeschichte, theils zur Dogmatik, theils zum bürgerlichen Rechte, allein und in Verbindung mit dem teutschen Staatsrechte, gehören, theils, wie z. B. die Im=

munität, das Asylrecht, der Civilproceß des canonischen Rechtes ganz außer Gebrauch gekommen sei, und weil die Zöglinge des Generalseminariums, was sie etwa vom öffentlichen Rechte noch nöthig hätten, für sich allein mitnehmen könnten. Er überraschte den damaligen juridischen Studiendirector Heinke am 10. August 1788 mit einem im Namen der ganzen Studienhofcommission verfaßten, bereits reingeschriebenen Vortrag an den Kaiser und zwang ihn zur Unterschrift. Der Kaiser genehmigte wirklich den Plan; aber während van Swieten bereits damit umging, auch das „Privatkirchenrecht" als eigenen Lehrgegenstand abzuschaffen, und in diesem Vorhaben von den Professoren Zeiller und Scheidlein *) theilweise noch bestärkt wurde, suchte Heinke nachträglich in einem Promemoria an den Kaiser zu zeigen, daß es etwaigen Reactionsversuchen der Geistlichkeit gegenüber noch nicht an der Zeit sei, das Kirchenrecht ganz fallen zu lassen. Der Kaiser forderte ein neues Gutachten der Studienhofcommission; van Swieten remonstrirte mit abermaliger Umgehung des juridischen Studiendirectors, und nun verlangte der Kaiser unter ernster Rüge des frühern eigenmächtigen Verfahrens, eine Berathung der „ganzen" Studienhofcommission. Diese fiel, mit Ausnahme von Heinke und Birkenstock, dem Präsidenten schriftlich bei. Die dießfälligen höchst charakteristischen Aeußerungen einzelner Studienhofcommissionsglieder finden sich im Auszuge bei Kink (I. 1. Abth. S. 578—581). Zwei geistliche Mitglieder der Commission, der theologische Studiendirector Zippe und Abbé Paul Stratmann, äußerten sich wirklich am ungeberdigsten. Jener schrieb unter Anderm: „Den theologischen Kram haben die zwei Biedermänner Stock und Rautenstrauch so ziemlich aufgehoben, und es bleibt nur noch zu wünschen, daß auch der canonistische bald aufgehoben werde, damit die unselige Mitregentschaft der geistlichen Hierarchie im Staate, welche sich auf den letztern stützt (?), sammt dem furchtbaren Fanatismus, welcher von derselben aufrecht erhalten und genährt wird, ein Ende nehmen möge." Noch maßloser war Stratmann; er warf mit der „Barbarei des Mittelalters," mit den „Schleichwegen und Krümmungen des gemeinen Kirchenrechtes," mit der „Herrschsucht und dem Stolze des römischen Hofes" um

---

*) Besonders Scheidlein faselte in der manchen östreichischen Juristen bis zur Stunde noch geläufigen Weise, „daß die kirchlichen Disciplinargesetze nur so viel gelten, als die Regenten sie gelten lassen wollen;" daß es eine Thorheit wäre, über das Corpus Juris canonici Vorlesungen zu halten, „weil es qua tale gar nicht mehr verbinde" und höchstens „die Idee einer von der weltlichen Gewalt verschiedenen gesetzgebenden geistlichen Macht nähre;" „daß es mit der heutigen Denkart nicht übereinstimme, zu behaupten, der Landesfürst habe die Macht nicht, den Cölibat der Geistlichen nach Umständen aufzuheben." „So wie es unnütz sei, über östreichische Gesetze, die vor 200 Jahren erlassen worden, und heut zu Tage außer Gebrauch sind, Vorlesungen zu halten, eben so unnütz sei es auch, die canonischen Gesetze in Ehesachen den Schülern umständlicher auszulegen; es könne ja auch der Lehrer des östreichischen bürgerlichen Rechtes den Beweis führen, daß der Ehevertrag ausschließend der bürgerlichen Gewalt unterliege und daß es mithin nur dem Landesherrn zustehe, Ehehindernisse einzuführen, zu beschränken, aufzuheben, darin zu dispensiren u. s. w." — Das nenne ich Sinn für Wissenschaft. Nur fort in diesem Tone: Wozu noch „römisches Recht," oder „teutsche Reichs- und Rechtsgeschichte" oder gar „östreichische Rechtsgeschichte?" — Die östreichische „Nation," die „allgemeine östreichische Nationalerziehung" bedarf dessen nicht. Ab uno disce omnes. Und so räsonniren Manche noch gegenwärtig. Während die Alten dem Positivismus und seiner endlosen Casuistik verfallen sind, lassen die Jungen das „Naturrecht" des 18. Jahrhunderts, nach einer flüchtigen Einkehr bei dem bereits überall discreditirten Constitutionalismus, in der Werkstätte Hegels, Herbarts (des beharrlich Verläugneten) und Krause's neu aufmutzen; fast Alle aber huldigen wenn nicht schon dem Indifferentismus, doch par force dem Josephinismus. Das konnte man besonders aus den Besprechungen des immer noch in der Schwebe befindlichen Concordates und seiner einzelnen Fragen in den öffentlichen Blättern der Residenz erfahren. Ja selbst „Beiträge zur östreichischen Rechtsgeschichte" gelten Einem und dem Andern noch — welch' seltsame Ironie! — als „Spaziergänge eines Wiener Poeten." — Vollbart und Zopf — an Einem Kopf!

sich, schimpfte wacker auf die „Mönche" und auf die „Leibwache des Papstes," die Jesuiten, während sogar Sonnenfels das Kirchenrecht wenigstens „als Wissenschaft," freilich in seinem Sinne zu retten suchte, nämlich als die „Vereinigung der Grundsätze zur Vertheidigung der Rechte der Staaten und Nationen gegen die Anmaßungen von Rom." Im J. 1787 nahm van Swieten aus einer besondern Veranlassung die Lehrfreiheit im modernsten Sinne des Wortes für die theologischen Professoren in Anspruch und declamirte dabei gegen das „zahllose Heer der Mönche," gegen „die von jeher gedungenen Miethlinge des römischen Hofes," welche „die Unfehlbarkeit des Papstes" „in Schriften, in Schulen und von den Predigtstühlen als eine dogmatische Wahrheit verkünden," und der, mit Ausnahme der Dogmatik, „größtentheils auf philosophische Grundsätze gebauten" Wissenschaft der theologischen Lehrer entgegen treten. Der Kaiser antwortete am 29. December 1787 mit der Entscheidung, daß von keinem Lehrer Etwas, was gegen katholische Grundsätze streite, geschrieben, gelehrt oder in Privatunterredungen mit den Schülern behauptet werden dürfe (Kink, I. 1. Abth. S. 582. 583). Aber dem „Universitätspascha," wie ihn selbst der Schlözer'sche Staatsanzeiger titulirte, waren dadurch die Augen nicht geöffnet; er suchte noch im December 1789 Thesen eines juridischen Doctoranden vor dem Kaiser aus dem Gesichtspuncte des „Naturstandes" zu rechtfertigen, welche, abgesehen von ihrer antikirchlichen Richtung den Monarchen, wie jeden andern Bürger, unter das Gesetz stellten, seine Herrschaft von der „Grundgewalt" des Volkes ab-, und aus dieser das Recht auf die Revolution herleiteten. So war denn auch auf diesem Gebiete kein Segen aus der Neuerung hervorgegangen. Ja Kink nimmt (I. 1. Abth. S. 581 ff.) keinen Anstand, das Josephinische Zeitalter in Beziehung auf ernsteres, wissenschaftliches Forschen und Produciren ein armes Zeitalter zu nennen, welches durch die, bei einem für fortschreitende Bildung empfänglichen Volke nie durchführbare Vorschrift eigener Lehrbücher, durch das gehäufte Fächerwerk und den ewigen Prüfungszwang, wie durch das lediglich practische Ziel aller Studien einer schmählichen Stagnation verfallen mußte. „Nicht die wissenschaftliche Begründung, sondern nur die Einprägung dessen, was man für den Staatsdienst brauchte, und wie man es brauchte, war das Ziel, das, weil für tieferes Eingehen Zeit, Anlaß und Willen fehlte, nicht durch ein vorbereitetes Verständniß, sondern durch glückliches Auswendiglernen am Besten zu erreichen war. In der That, ein seltsames Schicksal, nach so kurzer Zeit gerade jenen Gebrechen verfallen zu sein, ja sie mit offener Miene zu wollen, die man vor dem, und zwar lange nicht in dem Grade, den Jesuiten hatte vorwerfen können. Auf dieses Resultat hatten die Gegner der Letztern sich gewiß nicht Rechnung gemacht!" — Bevor wir zum Epilogus des Josephinischen Trauerspieles übergehen, müssen wir den Leser noch auf eine Verfügung Josephs II. in Betreff des Literatenthums aufmerksam machen, da sie in der Gegenwart doppelt am Platze wäre, wo Jungisrael auch in der Literatur, vorab in der journalistischen und belletristischen, fast ausschließlich Geschäfte macht, und namentlich dem gutmüthigen Wiener tagtäglich das geistige Futter mit seinen klapperdürren und deßhalb nur um so rührigern Schreibefingern immer reichlicher aufstreut, während es ihm das physische Brod fast stündlich kleiner und knapper zumißt und überdieß noch das Geld in der Tasche beschneidet, ehe es dieses für doppelte Verköstigung einnimmt. Schon 1784 verordnete der Kaiser: Weil durch die Jahre her der Beweis klar vorliege, daß „unendlich viele Broschüren nur geschmiert werden" und weil „schier keine einzige noch an das Tageslicht gekommen sei, welche der hiesigen Gelehrsamkeit Ehre gemacht oder dem Publico einige Belehrung verschafft hätte," so solle künftig jeder Autor mit der zum Drucke vorbereiteten Broschüre zugleich 6 Ducaten beim Bücherrevisionsamte erlegen. Werde die Schrift zum Drucke approbirt, so erhalte der Autor die 6 Ducaten zurück; im entgegengesetzten Falle seien sie dem Armen-

institute zuzuwenden. Dadurch werden hoffentlich „die unnützen Broschürenschmierer," deren Schriften „auch oft gegen die Sitten sind, oder Schmähungen gegen die Geistlichkeit, dann Recocta enthalten," und „die nur um Futter schreibenden und zusammenstoppelnden Scribler zum Stillschweigen gebracht werden" (Kink, I. 2. Abth. S. 286). Eine recht prägnante, durch die Auf- und Eintheilung des vorhandenen Stoffes und noch mehr durch die Zusammenstellung der kirchlichen mit den politischen Reformen Josephs II. wirklich pragmatische Auseinandersetzung der religiös-kirchlichen Zustände in dieser Periode hat Beidtel (l. c. S. 60—89) gegeben. Es greift hier Alles in einander, die kirchlichen und die übrigen Neuerungen in der Justiz, in den Provincialverfassungen, im Corporations-, im Steuer- und Finanzwesen, in der Stellung des Landvolkes zu seiner Grundherrschaft. Auch die Mittel und Wege sind überall dieselben, und Christ und Jude beklagen sich, daß der Kaiser ihnen mehr genommen als gegeben habe, obwohl er dem Juden den gelben Aermel nachsah und der Jüdin ihre Toilette, einschließlich der Bänder, überließ. Wien aber hatte dennoch in materieller Beziehung hundertfach Ursache, dem Motto beizupflichten, das Kaiser Franz I. an das Monument seines kaiserlichen Onkels schrieb: Vixit saluti publicae non diu, sed totus. Die Residenz ward unter Joseph II. mannigfach verschönert und mit großartigen Humanitätsanstalten und weltlichen Gebäulichkeiten bereichert. Woher aber größtentheils hiezu das Geld kam, darum kümmert sich die jetzige Generation nicht mehr. Außer der bereits wieder abgebrochenen St. Johanneskirche in der Praterstraße und der Pfarrkirche im Schottenfelde kam in Wien unter Joseph II. keine Kirche zu Stande; es waren ja deren ohnehin zu viel, darum wurde so manche geschlossen, und selbst das Feuer half mit, indem es 1781 die alte St. Magdalenakirche bei St. Stephan zerstörte, von welcher, als ihrer ehemaligen Grundfrau, die kleine St. Magdalenavorstadt den Namen trägt. Von den öffentlichen Anstalten erhielten das 1784 errichtete allgemeine Krankenhaus, und das 1786, nach dem Muster der 1775 zu Stande gekommenen Erziehungsanstalt für Officierstöchter, eingeführte Civilmädchenpensionat eigene Capellen. Die ehemalige Minoritenkirche wurde 1786 der italienischen Congregation überlassen und in ihrem Innern ganz umgestaltet. Die Klostergärten in der innern Stadt wurden 1787, mit Ausnahme des bei den Schotten, eingezogen und verbaut. Die Jahresprocession zum Andenken an die Aufhebung der letzten türkischen Belagerung wurde an ihrem Säculartage (14. Sept. 1783) zum letzten Male gehalten. Und so möge es uns vergönnt sein, unser Referat über die Regierungszeit Josephs II. mit den Worten Kinks (I. 1. Abth. S. 584 ff.) zu schließen, welche zunächst nur das Studienwesen im Auge haben, aber auch auf die kirchlich-religiösen Verhältnisse Oestreichs und Wiens ihre volle Anwendung erleiden:

„Nicht minder bedenklich gestalteten sich die Dinge von der moralisch-religiösen Seite. Es war zwar befohlen worden, daß bei Ausstellung der Zeugnisse auf Sittlichkeit eben so zu sehen sei, wie auf Fähigkeiten; aber wie konnte man hoffen, mit der Ethik allein auszukommen, da die tiefern religiös-kirchlichen Grundlagen, die positiven Momente theils geradezu angefeindet, theils mit frivoler Geringschätzigkeit bei Seite gestellt, im besten Falle aber als neutral erklärt wurden. Die Pamphleten-Literatur, selbst manche approbirte Vortragsbücher der damaligen Zeit sind Beweis genug für die Haltlosigkeit des pseudo-wissenschaftlichen Treibens der Männer, die all ihr Wissen und geistige Spannkraft dem Gebote einer traurig verirrten Zeitrichtung zu Diensten gestellt haben. Es mußte in der That weit gekommen sein, wenn an mehrern Universitäten selbst Schüler bei den Obrigkeiten sich über die gefährlichen Lehrsätze ihrer Lehrer beschwerten, und wenn die Centralstelle nichts anderes zu thun wußte, als die Klagenden vom Schulbesuche auszuschließen, weil sie entweder zu böswillig oder zu dumm für den eingeführten Schulunterricht seien. Manche der Professoren betrieben ihre kirchenfeindlichen Angriffe mit ungezügelter Offenheit, weil die Sucht, ihren unmittelbaren Gebietern zu gefallen, die Ostentation der Wohldienerei und in naturgemäßer Folge den Drang erzeugte, den Inhalt der gegebenen oder angedeuteten Weisungen noch zu überbieten. Die allgemeine Strömung war so mächtig, daß der Erzbischof einen principiellen Kampf dagegen nicht mehr wagte, sondern sich darauf beschränkte,

in einzelnen Fällen wenigstens auf eine Mäßigung des äußeren Gebarens hinzuwirken *). Dennoch war es des Kaisers ernstlicher Befehl, daß die katholische Religion weder in ihren Dogmen, noch in jenen Lehren, die, ohne Glaubenssätze zu sein, Ehrfurcht verdienen, mittelbar oder unmittelbar in der Schule angegriffen werde. Aber zur Ausführung fehlte es an der Verläßlichkeit der Organe und bis 1789 gingen, durch die Langmuth des Kaisers, die Dinge in gleicher Richtung ihren Weg fort. Als nun aber in Verbindung mit den Zeitereignissen im Großen, auch staatsgefährliche Symptome sich bemerklich machten, — da man doch bisher so sicher geglaubt hatte, aus den Angriffen auf die Kirche nur einen Machtzuwachs für die Staatsgewalt einzuernten, — als die Klagen aus den Provinzen immer lauter wurden und endlich der Studiendirector Heinke es unternahm, in einem, in allerhöchste Hände gelegten Promemoria in 7 Puncten auf die Unhaltbarkeit und die Verderbniß der neuen Studien-Einrichtungen hinzuweisen: da verhehlte es sich der Kaiser nicht länger, daß auf dem bisher eingehaltenen Wege der Zweck, den er wollte, nicht erreicht worden sei. Mit der allerhöchsten Entschließung vom 9. Februar 1790 erklärte er unumwunden: „Sittlichkeit und Religion habe einer frivolen Leichtfertigkeit Platz gemacht, die Wissenschaft sei zu einem bloßen Gedächtnißwerke herabgesunken, ja so weit sei es schon gekommen, daß einsichtsvolle Aeltern es für Pflicht halten, ihre Söhne dem öffentlichen Unterrichte zu entziehen." Er übertrug es daher dem obersten Kanzler, Grafen von Kollowrat, mit Umgehung van Swietens und Sonnenfels, eine eigene Commission zu schleunigster Aenderung der Lehrsysteme aller höhern Studien aufzustellen, so, daß schon im kommenden Studienjahre die Resultate zur Anwendung kommen könnten. Doch bevor noch die ersten Einleitungen zur Ausführung dieses Befehles getroffen werden konnten, überraschte den Kaiser der Tod (20. Febr. 1790). Nach einem kaum zehnjährigen, rastlosen, durch beispiellose Hingebung aller Kräfte hervorragenden Wirken war es ihm am Ende seiner Tage noch bestimmt, den bittern Kelch der Enttäuschung zu leeren, und sich selbst es einzugestehen, daß das, was er von edlen Impulsen und verführerischen Ideen geleitet angestrebt hatte, theils in den Endzielen, theils in den Mitteln fehlgegriffen worden sei."

Als Schriftsteller gehören aus der Josephinischen Periode, außer Rautenstrauch, Giftschütz, Tobenz, Wittola, Dannenmayr, von denen schon früher die Rede war, hieher: der Exjesuit Franz Hald (pseudonym: Obermaier) und der Excarmelit Joseph Redemtus Zappe, beide Verfasser von Gebetbüchern; die Prediger Johann Tschupik und Joseph Schneller, beide Exjesuiten, dann Johann Sigfried Wiser, Piarist und seit 1787 Pastoralprofessor an der Wiener Universität; der Catechet Anton Joseph Gall, später Bischof von Linz; der von seinen Gegnern, von den Aufklärungsfreunden, viel geschmähte Chur- und Chormeister bei St. Stephan zu Wien Patricius Fast; Wenzel Schanza, seit 1784 Moralprofessor; Gregor Mayer, seit 1787 Professor des N. Testamentes; Johann Jahn (s. d. A.), seit 1789 Professor des A. Testamentes an der Wiener Universität; der Pastoralist Joseph Lauber; der kirchenrechtliche und pastoralistische Author Robert Kuralt, Cistercienser; Gottfried Uhlich, Piarist, Historiker und Aesthetiker; Andreas Marian Fidler, unbeschuhter Augustiner, Herausgeber der östreichischen Monasteriologie von

---

*) Kink meint hier die früher erwähnten Beschwerden des Cardinals gegen das protestantische Lehrbuch der Kirchengeschichte von Schröckh und gegen die Lehrvorträge Dannenmayr's und Watteroth's. Die vom Cardinal aus diesen Lehrvorträgen angeführten Sätze sind wirklich empörend; so hatte der Professor der allgemeinen Weltgeschichte (Watteroth) unter Anderm gelehrt: „Es haben sich zwei Pfaffenreiche erhoben, eines in Europa, eines in Asien, die den menschlichen Verstand tyrannisirten. Der Priester an der Tiber habe sein Reich auf die Texte einer Tochter der hebräischen Religion gestützt — die römischen Päpste seien über die Größe des neuen arabischen Papstes (nämlich des Vorstehers der mohammedischen Religion) eifersüchtig geworden u. s. w." Natürlich hatte van Swieten auch hier wieder nichts Eiligeres zu thun, als das protestantische Lehrbuch und die beiden Geschichtsprofessoren in Schutz zu nehmen. Er stellt das factisch Richtige der vom Cardinal vorgebrachten Beschwerden nicht in Abrede, fügt aber hinzu, „Irrthümer zu widerlegen, welche Fanatismus, Aberglaube oder Eigennutz der Nachkommenschaft absichtlich unterzuschieben suchen, sei gerade die Bestimmung der historischen Lehrämter" und die vorliegenden Anklagen beweisen nur zu sehr, „daß der Ultramontanismus seine heftigsten Angriffe immer gegen die Geschichte richten werde. Die geistlichen und weltlichen Anmaßungen Roms seien wohl in keinem Rechte gegründet, aber Thatsachen u. s. w." (Kink, I. 2. Abthl. S. 299).

Wendt von Wendtenthal (9 Bde. 1780—1788); Anton Spendou, Churpriester, später Domcustos und theologischer Studiendirector, Fastenreformer; Michael Denis (s. d. A.); Carl Joseph Michaeler, Exjesuit, Philolog und Aesthetiker; der Numismatiker Franz Neumann, Exchorherr von St. Dorothea; der Diplomatiker und Heraldiker, Gregor Gruber, Piarist; dessen Ordens- und Namensbruder Leopold Gruber, Fortsetzer der von Vogel und Wendt begonnenen Bibliothek des östreichischen Teutschlands (3 Thle. in 4 Bdn., lat., 1779—1785); Max Schinek, Piarist, Historiker; Michael Ignaz Schmidt, Hofrath, Geschichtschreiber der Teutschen; Adrian Rauch, Piarist, verdient um die östreichische Geschichtsforschung; Andreas Stütz, Exchorherr von St. Dorothea, Director des Naturaliencabinetes; der Aesthetiker Felix Franz Hochstätter, Exjesuit; der Philolog Franz Carl Alter, Exjesuit. Der nähere Nachweis über ihre Schriften findet sich bei Klein (VII. 247—367). Unter Leopolds II. († 1. März 1792) kurzer Regierung gingen, wie früher bemerkt wurde, die Commendatäräbte wieder ein; ebenso die Generalseminarien (4. Juli 1790) und die Alumnatssteuer. Den bischöflichen Alumnaten wurden ihre Fonds und Stiftungscapitalien wieder zurückgegeben und in den Alumnaten und Klöstern die theologischen Schulen wieder hergestellt. Das Präsentationsrecht der Kirchenpatrone wurde (15. Sept. 1790) auf jeden qualificirten Competenten ausgedehnt, bei Weltpriesterpfründen das Vorrecht des Säcularclerus wiederhergestellt (17. März 1791), die Gültigkeit des durch die biblische Paraphrase gemehrten Pfarrconcurses auf 6 Jahre ausgedehnt, dagegen die Befreiung von diesem erschwert und der Landesstelle anheimgegeben. Bezüglich des Gerichtsstandes der Geistlichen wurde (3. März 1792) zwischen der bürgerlichen, geistlichen und seelsorgerlichen Eigenschaft unterschieden, und im dritten Falle eine gemischte Untersuchung angeordnet, bei welcher dem Bischofe die Initiative, der Landesstelle das Urtheil zukam. Für Kirchen- und Stiftungscapitalien wurde (19. Aug. u. 28. Oct. 1791) der Zwang zur Einlage in die öffentlichen Fonds zwar aufgehoben, für die Locirung derselben bei Privaten aber doppelte Hypothek und die Einholung der landesfürstlichen Genehmigung vorgeschrieben. Die Religionsfondsteuer wurde 1791 den Pfarrern und geringern Seelsorgern nachgesehen, und den Stiften und Klöstern in der Verwaltung ihres Vermögens einige Freiheit gewährt. Der Deficientengehalt für einen untauglich gewordenen Pfarrer wurde auf 300 Gulden erhöht (15. März 1792) und den Städten (20. März 1790) das früher übliche dreißigstündige Gebet vor dem Hochwürdigsten in den drei Faschingstagen, den Hochämtern und Litaneien die Instrumentalmusik (17. März 1791) zurückgegeben. Der Sylvesterabend erhielt Predigt und Te Deum, der Nachmittag der Sonn- und Feiertage Christenlehrpredigten, der Samstag seine Abendandacht auch auf dem Lande, aber ohne Segen. Außerordentliche Andachten, öffentliche Bittgänge und Processionen, neue Gebete und Lieder für die verschiedenen Zeiten und Feste des Kirchenjahres, für den öffentlichen Gottesdienst, für besondere Andachten, Betstunden und Bittgänge durften über die „Normalgesänge" hinaus von den Länderstellen bewilligt werden. Also eine Erweiterung der Gottesdienstordnung. Landesfürstliche und andere obrigkeitliche Verordnungen kamen nicht mehr auf die Kanzel, sondern waren nach dem Pfarrgottesdienste vor der Kirchenthüre von der weltlichen Obrigkeit kund zu machen; landesfürstliche Verordnungen, die Geistlichkeit selber betreffend, gingen dieser nicht mehr durch die Kreisämter, sondern durch die Consistorien zu, welche selbe von den Länderstellen erhielten, wörtlich zu copiren und nach ihrem Wortlaute dem untergeordneten Clerus zuzufertigen hatten. Spricht sich schon hierin eine Milderung des Josephinischen Verfahrens aus, so erhellt diese noch insbesondere aus der Wiederherstellung der lateinischen Sprache bei der Ausspendung der hl. Sacramente, aus der Sistirung der Klosteraufhebungen, aus dem Verbote antireligiöser und antikirchlicher Broschüren, aus der Anerkennung des päpst-

lichen Dispensationsrechtes bei mehrern Ehehindernissen, wie in den Cautelen bei Klagen auf Scheidung, Trennung oder Nullität der Ehe (22. Febr. 1791). Der academische Gottesdienst wurde wieder hergestellt (1. Jänner 1791). In dem neuen (Martinischen) Studienplane war den Ordinarien die Oberaufsicht über die theologischen Studien in Betreff der Reinheit der Lehre neuerdings zugesprochen. Dagegen wurde fest an dem Placetum regium, selbst für bloße bischöfliche Kreisschreiben gehalten, und die gewünschte Wiederherstellung mehrerer Klöster, wie die Theilnahme der Bischöfe an der Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens abgeschlagen. Der Protestantismus erhielt in Ungarn durch seine Gleichstellung mit der katholischen Kirche allmählig ein merkliches Gewicht, und das „östreichische Kirchenrecht" kam mit seinen Doctrinen von dem obersten Hoheits-, Aufsichts-, Schutz- und Präcautionsrechte des Landesfürsten oder des Staates zur völligen Krystallisation. Und so blieb es im Wesentlichen bis zum J. 1848. Die Ecken und Härten waren in so weit abgeschliffen, daß das krystallinische Gefüge vollkommen in einander paßte; der Religion und der Kirche ward die Faust nicht mehr ins Angesicht geschlagen; aber die Unterordnung unter den Alles regierenden Staat dauerte fort, die Polizeianstellung verblieb der Kirche, wie früher, und wo ihr eine freiere Bewegung in einzelnen untergeordneten Dingen vergönnt ward, so geschah es lediglich aus kaiserlicher Gnade und im Interesse des Staates selber. Nebenher aber entwickelte sich der religiöse Indifferentismus und die Entchristlichung des Familienlebens in einer stillen, aber raschen Progression; Oestreich, Wien insbesondere, ist, so zu sagen, nur mehr dem Namen nach katholisch. Beidtel (l. c.) hat diese Parthie der östreichischen Kirchengeschichte von S. 90 an sehr richtig beleuchtet. — Unter Kaiser Franz II. (I.) verlief das erste Decennium seiner Regierung in dem unglücklichen Kriege gegen die französische Revolution. Es zeigte sich bald ein Mangel an Neigung für den geistlichen Stand, dem man durch theologische Stipendien, Vermehrung der Gymnasien, der Seminarien und Convicte abzuhelfen suchte. An die Stelle der geistlichen Hofcommission traten schon 1792 die geistlichen Räthe und Referenten in Kirchenangelegenheiten bei den Länderstellen. Den Reigen derselben eröffnete bei der niederöstreichischen Landesregierung der früher erwähnte Vicedirector des ehemaligen Generalseminariums, Martin Lorenz; ihm folgte Augustin Gruber; diesem Matthias Steindl, später Weihbischof von Wien; diesem Augustin Braig, früher Professor, dann Vicedirector der theologischen Studien zu Wien; diesem Anton Buchmayer; diesem Matthias Pollitzer, später Weihbischof von Wien; diesem Wenzel Reichel, jetzt Statthaltereirath. Im J. 1802 trat zu und über diese geistlichen Referentenstellen eine eigene geistliche Hofrathstelle bei der vereinigten Hofkanzlei (Ministerium des Innern) und eine eigene geistliche Staatsrathsstelle bei dem Staats- und Conferenzrathe zur Direction der Kirchen- und Studienangelegenheiten. Der erste geistliche Hofrath war der ebenfalls früher erwähnte Johann Dankesreither, später Weihbischof von Wien, dann Bischof von St. Pölten (s. d. A.); ihm folgte der vorhin genannte Augustin Gruber, nachmals Bischof von Laibach, dann Erzbischof von Salzburg (s. d. A.); diesem Joseph Alois Jüstel, später Nachfolger des ersten Staats- und Conferenzrathes Martin Lorenz; diesem Franz Anton Gindel, später Bischof von Brünn, dann Fürstbischof von Gurk; diesem Anton Buchmayer, später Weihbischof von Wien, dann Bischof von St. Pölten (s. d. A.); diesem Andreas Meschutar, Titularbischof von Sardica, jetzt Ministerialrath im Ministerium für Cultus und Unterricht. Der Weg zu diesen Referentenstellen war gewöhnlich eine Catechetenstelle an der Normalschule, eine theologische Professur oder die Direction einer bischöflichen Kanzlei und bis in die neueste Zeit führte, wie zu Wien so in den Ländern Oestreichs, der Weg durch die Kanzlei zum Bischofsstuhle. Der gegen die Aftersynode von Pistoja gerichteten Bulle: Auctorem fidei wurde

1794 die Kundmachung in Oestreich verweigert; auch in den neu erworbenen Provinzen: Westgalizien (1795), Venedig, Istrien und Dalmatien (1797) wurde der Josephinische Grundsatz der Klosteraufhebung durchgeführt, ein Religionsfond geschaffen und ein großer Theil der Verordnungen in publico-ecclesiasticis in Anwendung gebracht; dem Entschädigungsprincipe durch die Säcularisation geistlicher Fürstenthümer und Abteien wurde schon 1797 bei den Unterhandlungen zu Campoformio und beim Friedensschlusse von Luneville (1801) vorab gehuldigt und der Reichsdeputationshauptschluß vom J. 1803 brachte die Besitzthümer des Hochstiftes Passau in der Erzdiöcese Wien zu Stockerau, Schwadorf und Wien an Oestreich. Die gewaltsamen Aenderungen Josephs II. in der Klosterverfassung hatten auch jetzt noch die Auflösung und Aufhebung einzelner Ordenshäuser zur Folge. Im J. 1796 ging das Paulaner Kloster in Wien ein; die noch übrigen 13 Priester und 3 Laienbrüder wurden pensionirt. Im J. 1797 wurde das Kloster der beschuhten Carmeliter bei St. Joseph in Wien aufgelöst und zur Caserne, seit 1802 zu einer Zwangs-, Arbeits- und Besserungsanstalt verwendet. Und so folgten 1804 das Franciscanerkloster in Feldsberg; 1808 das Augustinerkloster in Korneuburg; 1809 das Capucinerkloster in Schwechat und das Augustinerkloster in Maria Brunn; 1810 das Franciscanerkloster in Zistersdorf und das Capucinerkloster in der Vorstadt St. Ulrich zu Wien, welches aber schon 1813 an die Mechitaristencongregation überging, die sich 1773 von Venedig aus in Triest niedergelassen hatte und von Napoleon daselbst ausgewiesen worden war; 1811 das Augustinerkloster in Baden; 1812 das Augustinerkloster bei St. Sebastian und Rochus in Wien; endlich 1836 das Kloster der unbeschuhten Augustiner in der innern Stadt und 1838 das Carmelitenkloster in der Leopoldstadt zu Wien. Die Augustiner bei St. Sebastian und Rochus hatten während der Anwesenheit der Franzosen in Wien 1805 und 1809 ihr Haus zu einem Spitale für die verwundeten und kranken kriegsgefangenen Russen und Oestreicher hergegeben und beim Krankendienste 14 Ordensmitglieder verloren. Der Abnahme der Franciscaner im Erzherzogthume Oestreich wurde durch ihre Verbindung mit der ungarischen Ordensprovinz vorgebeugt, nach dem Beispiele der Capuciner, welche schon 1674 in einen ähnlichen Verband mit ihren ungarischen Ordensbrüdern gelangt waren. Der Verfall der Ordenszucht in den Klöstern war aber bald so augenscheinlich, daß durch ein kaiserliches Handbillet im J. 1802 den Regulargeistlichen das Tragen ihrer Ordenstracht zur Pflicht gemacht und die Einzelverpflegung verboten werden mußte. Dabei wurde zwar gleichzeitig die Aufnahme von Novicen und die Ablegung der Ordensprofeß nach vollendetem 21. Lebensjahre gestattet, aber auch die Losreißung vom auswärtigen Ordensverbande und die erforderliche Homogeneität der Ordensstatuten mit den landesfürstlichen Verordnungen neuerdings bestätigt. Nicht besser stand es um den Säcularclerus. Seit aus den theologischen Schulen (schon von 1775 an) der Geist der Orthodoxie verbannt wurde und an ihre Stelle ein buntes Gemisch katholischer, protestantischer, politischer und philosophischer Lehrsätze trat, seit vom Generalseminarium her neben der ominösen Regel: Si non caste, tamen caute! auch noch andere, lediglich einen gewissen Grad von äußerer Decenz und gesellschaftlicher Zurückhaltung bezweckende Lebensmaximen durch Wort und Beispiel im Clerus sich einbürgerten und vor Allem die Pastoralklugheit empfohlen ward, seitdem die Verpflichtung zum Breviergebete mannigfach in Vergessenheit gerieth und dafür der Unsegen der Gebetbücher-, Predigt- und Catechesenliteratur immer mehr um sich griff, hatte die Geistlichkeit auch in den Augen des Volkes am eigentlichen und durchgreifenden Ansehen immer mehr verloren. Die Vermehrung der Gymnasien zur Erzielung einer größern Anzahl von Candidaten des geistlichen Standes, welcher leider ein ewiger Wechsel der Lehrbücher, Plane und Methoden zur Seite ging, hatte die erhoffte Wirkung nur insofern, als der Andrang zu den

Gymnasialstudien dadurch überhaupt erwachte und bei der bald sich ergebenden Ueberzahl der Aspiranten für den Staatsdienst oder den ärztlichen Beruf, dem ärmern und dem schwächern Studenten nur der Weg ins bischöfliche Seminarium noch offen blieb. Als das Häuflein der Exjesuiten sich immer mehr lichtete, fehlte es für die Gymnasien bald auch an tüchtigen Lehrern geistlichen Standes, und selbst für die Seelsorge auf dem Lande mußten wieder vielfältig Ordensleute requirirt und ihnen die Säcularisation, so zu sagen, angeboten werden. Indessen starb am 14. April 1803 der greise Cardinalfürsterzbischof Migazzi; er hatte seit 1775 den Weihbischof Adam Dwertitsch, 1778 den kaum consecrirten Weihbischof Anton von Stegner und noch vom nämlichen Jahre an den Weihbischof Edmund Graf von Arz zur Seite. Im erzbischöflichen Amte folgte ihm Sigismund, Graf von Hohenwart, der bisherige Bischof von St. Pölten (s. d. A.). Obwohl beim Antritte des Erzbisthums schon 74 Jahre alt, verwaltete er selbes doch noch fast 17 Jahre mit Ernst und rastlosem Eifer. Durch 10 Jahre bereiste er jeden Sommer seine ausgedehnte Diöcese, predigte und hielt Christenlehre vor dem Landvolke, das er selbst in seinen Hütten aufzusuchen nicht verschmähte. Als Erzbischof von Wien hatte er 480 Priestern die Weihe und mehrern Bischöfen die Consecration ertheilt. Unter diese gehörte auch der Erzherzog Rudolph, Bruder des Kaisers, und Cardinalerzbischof von Olmüz. Die Kriege gegen Napoleon, welcher 1805 und 1809 bis in das Herz von Oestreich gedrungen war, nahmen alle materiellen Kräfte des Landes so sehr in Anspruch, daß es den geistigen an Zeit und Raum fehlte, sich zu entfalten. Das Erzherzogthum litt besonders unter der zweiten Invasion, und zwar, abgesehen von den Schlachten bei Aspern und Wagram, mehr durch die teutschen Hilfstruppen des Imperators, als durch die Franzosen selbst. In kirchlicher Beziehung ging das System des „ruhigen Eifers“ und des „gemäßigten Mannes“ fort; Georg Rechberger hatte in seinem „östreichischen Kirchenrecht“ (1807) die canonistische Grundlage noch mehr verdeckt, als Pehem, aber auch die scharfe Spitze beseitigt. So glaubte sich der Geistliche immer mehr in die Classe der Staatsbeamten gestellt, und die Hauptsorge der Consistorien ging vielfältig auf das gehörige Eintreffen periodischer Berichte, auf die Form derselben, auf die Normalienbücher und die Registraturen bei den Pfarreien. Eine gute Ordnung in den Pfarrbüchern, etliche Jahrgänge rein geschriebener Predigten, ein „kluges“ Benehmen, das sich nicht leicht Blößen gab, sogenannte „stille Verdienste“ und etwa noch der Ruf eines „Schulmannes“ bildeten die Basis einer günstigen Erledigung der canonischen Visitation. Ganz eigenthümlich gestaltete sich auch die Stellung des Consistoriums, als Oberschulbehörde, zur Landesregierung. Ihm nämlich und dem in seinem Gremium bestellten Oberschulaufseher, nicht dem Bischofe, war aus öconomischen Gründen und aus Rücksicht für den Anstand die Ueberwachung der Volksschulen in Ansehung der Lehrmethode, der Lehrbücher, der Prüfungen u. s. w. nach Maßgabe der „politischen Schulverfassung“ und die Unterordnung unter die Landesregierung übertragen (1804). Der Domscholaster erhielt hiedurch eine neue, von seiner canonischen ganz verschiedene Function. In Wien hatte der Domscholasticus schon 1787 das gesammte teutsche Schulwesen Oestreichs unter sich; auf den neuernannten Bischof Gall von Linz folgte schon von 1788 bis 1816 der nachmalige Dompropst Joseph Spendou, seit 1785 Vicedirector im Generalseminarium, in dieser neuen Branche. Die Diöcesanoberschulaufsicht zu Wien stand einem andern Mitgliede des Capitels und des Consistoriums zu. Die Protestanten hatten in Wien schon in dem Sterbejahre des Fürsten Kaunitz, 1794, eine eigene Volksschule erhalten; 1796 wurde eine neue Studienhofcommission gebildet, welche durch die 1802 erfolgte Wiedereinführung der Studiendirectoren die Aufgabe ihrer Josephinischen Vorgängerin, jedoch in anderer Weise, wieder aufnahm und zur Gehaltsersparung großentheils aus der Prälatur des Landes und dem Beam-

tenstande sich herstellte. Natürlich hatten die Studiendirectoren in ihrer dreifachen Eigenschaft, als Leiter der Studien, als Vorstände der Facultäten und Mitglieder des Universitätsconsistoriums, einen unmittelbaren Einfluß auf die Universität als „Unterrichtsanstalt" und als Corporation. Durch ein Gesetz vom 23. Juli 1808 wurde den Diöcesanbischöfen die unmittelbare Aufsicht über allen Religionsunterricht in den öffentlichen Lehranstalten übertragen und am 13. April 1822 noch insbesondere das Recht eingeräumt, diese Aufsicht durch eigene Commissäre zu pflegen. Am 21. Juli 1814 erhielten die Bischöfe einen wenigstens negativen Einfluß auf die Censur theologischer Thesen und Werke; den politischen Behörden wurde das Erscheinen beim sonntäglichen Hauptgottesdienste wiederholt zur Pflicht gemacht, die Studirenden in den höhern Lehranstalten sahen sich zum academischen Gottesdienste, jene in den philosophischen Studienabtheilungen noch überdieß zur periodischen Frequentation der hl. Sacramente angehalten. Aus allem diesem ging der redliche, gute Wille des persönlich religiösen und höchst gewissenhaften Kaisers zur Genüge hervor; aber es fehlte nach Beidtels Ansicht, wenn nicht an Bischöfen, doch an dem bischöflichen Bewußtsein und an einem östreichischen Episcopate und während der längern Gefangenschaft des Papstes, so wie unmittelbar nach seiner Restauration selbst in Rom an der Möglichkeit einer entschiedenen Authoritätsentfaltung. In den 1815 neuerworbenen oder wieder heimgefallenen Provinzen suchte man die kirchlichen Verhältnisse mit jenen im Hauptlande in Einklang zu bringen; der Versuch stieß aber bald besonders in den italienischen Provinzen und in Dalmatien auf Hindernisse; die Besetzung der Erzbisthümer von Mailand und Zara und des Patriarchates von Venedig mit Teutschen mehrte dieselben und die Uniformität ließ sich weniger durchführen; insbesondere blieben die „bischöflichen Gymnasien," unter dem „Bischof-Local-director," und die reichen milden Stiftungen. In Tirol wurden die meisten Klöster wieder hergestellt und die beiden Landesbisthümer Brixen und Trient in Grundeigenthum dotirt. Die mangelhafte Bildung des Clerus, besonders in Dalmatien, war ein Mitgrund zur Errichtung der höhern Bildungsanstalt für Weltpriester in dem seiner Auflösung nahen Kloster der unbeschuhten Augustiner zu Wien. Frint (s. d. A.) hatte 1816 hiezu den Plan entworfen und die Errichtung derselben in einer eigenen Schrift gerechtfertigt, die sich über die religiösen Zustände Oestreichs mit vieler Offenheit verbreitet. Es ist Thatsache, daß Männer der alten Richtung die Einführung dieser Anstalt aus einem ganz andern Gesichtspuncte begünstigten, und es läßt sich nicht läugnen, daß, wie die Bischöfe Ungarns schon 1823 und die bischöfliche Versammlung zu Wien 1849 andeuteten, die Stellung derselben zum Episcopate nach dem ursprünglichen Plane abnorm ist; es ist aber auch Thatsache, daß diese Anstalt während ihres acht und dreißigjährigen Bestandes der Kirche in Oestreich vielen Nutzen gebracht hat, und Beidtel dürfte kaum im Stande sein, einzelne Behauptungen in seiner Schrift (S. 178. 179) zu rechtfertigen, d. h. zu belegen. Eine Reise des Kaisers nach Rom und Neapel um 1819 gab dem Papste Pius VII. Veranlassung zur Ueberreichung eines Memoires über die östreichischen Kirchenverhältnisse und die hier nöthigen Reformen; schon bald nach der Wiederherstellung des Weltfriedens (1815) hatten die religiösen Ideen überhaupt und später die römisch-katholischen Ideen der großen Schriftsteller jener Zeit, de Maistre, Lamennais, Bonald und Haller, welche sich zugleich als eine Negation der Aufklärungsgrundsätze des vorigen Jahrhunderts und als eine „Restauration" im wahren Sinne ankündeten, auch in Oestreich Eingang gefunden; die 1820 erfolgte Aufnahme der aus Rußland verwiesenen Jesuiten in Galizien, die Einführung der Redemtoristen in Wien (1820), die steigende Milderung des Gesetzesbuchstabens für kirchliche Verhältnisse durch die wirkliche Praxis deuteten auf einen allmähligen Umschwung. Aber nebenher ging auch die Saat des Liberalismus und des Constitutionalismus

auf, und es entwickelte sich zwischen den beiden Ideenkreisen eine neue Form der Reibung und des Gegensatzes. Selbst die weltlichen Träger des Concilii de bono meliori, die Bruderschaften, kamen hie und da wieder zum Vorschein. Im jüngern Clerus machte sich wieder allmählig ein specifisch katholisches Bewußtsein und der Sinn für die Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche geltend und der unverwüstliche Zug nach dem Mittelpuncte der Einheit erwachte neuerdings in den Herzen der Bischöfe. Seit 1830 wurde die Nothwendigkeit eines Concordates mit Rom immer stärker betont, 1833 Rechbergers Lehrbuch abgeschafft und die Unterhandlung mit Rom begonnen. Aber dem Manne, in dessen Hände der Kaiser diese Angelegenheit zuerst gelegt hatte, fehlte es wohl an dem klaren, kirchlichen Bewußtsein; man muthete dem Papste fast nur eine einfache Anerkennung des bestehenden östreichischen Kirchenrechtes zu und die Unterhandlungen zerschlugen sich aus Mangel einer passenden Grundlage. Fast die einzige Hoffnung in der inzwischen immer trüber werdenden Zeit des vergeblichen Kampfes der „Stabilität" gegen die ihr Haupt stets deutlicher emporhebende Revolution blieb die ungeheuchelte Religiosität des Kaiserhauses; der Kaiser hatte seinem Nachfolger noch auf dem Sterbbette († 1. März 1835) die Wiederaufnahme der Unterhandlungen mit Rom in Betreff eines Concordates an das Herz gelegt. Die Protestanten hatten unter Franz I. im J. 1796 ein gemeinsames Consistorium; am 26. November 1809 wurde der confessionelle Standpunct nicht bloß in administrativer, sondern noch mehr in dogmatischer Beziehung in den Vordergrund gestellt und das Halten an den symbolischen Büchern, wiewohl vergeblich, empfohlen. Zur Beseitigung der Uebelstände, welche das Verweilen der protestantischen Predigtamtscandidaten auf auswärtigen Universitäten mit sich brachte, wurde am 2. April 1821 zu Wien eine gemeinschaftliche protestantisch-theologische Lehranstalt eröffnet, an welcher nur die Exegese und die Dogmatik vom confessionellen Standpuncte aus getrennt vorgetragen werden. In neuester Zeit wurde dieser Lehranstalt der Titel einer für sich bestehenden „Facultät" und das Promotionsrecht gegeben. Bei den Regierungsbehörden war seit längerer Zeit eine Begünstigung der namentlich in Wien durch die Einwanderung der Handwerker und durch die Hebung der Fabrication sich mehrenden Protestanten bemerkbar, wie denn überhaupt ein gewisser Liberalismus in religiösen Dingen den subalternen östreichischen Beamten von jeher charakterisirte. Die Anzahl der Protestanten in und um Wien war bis zum J. 1848 schon weit über 20,000 herangewachsen; im J. 1849 erhielten sie ein schönes Filialbethaus in der Vorstadt Gumpendorf. In administrativer Beziehung stehen die Protestanten Unteröstreichs nach ihren Confessionen unter zwei Superintendenten, deren Amtskreis noch über die Gränzen dieses Landes hinausreicht. Ihre Consistorien stehen unter einem gemeinschaftlichen weltlichen Präses, sind aber nach ihren Kanzleien und Registraturen getheilt. Das Schulwesen der Juden wurde schon 1797 nach der Analogie der übrigen Volksschulen in Oestreich geordnet; ihre Kinder hatten zu allen öffentlichen Lehranstalten den Zutritt erhalten; dagegen ward die Bildung ihrer Rabbiner ebenfalls vom Staate geordnet und der Bannfluch des Rabbiners am 26. Mai 1808 von der Anerkennung der Regierung abhängig gemacht. Der Thalmud und sein Studium fand manche Hindernisse, und die vom Staate ausgegangene Regelung der religiösen und bürgerlichen Angelegenheiten der Juden auf der einen, die Erleichterung ihres Bildungsganges auf der andern Seite hat die Anzahl der Anhänger der „mosaischen" Religion im Gegensatze zum altgläubigen Judenthum, und das ganz rationalistische „Jungisrael" auch in Oestreich, wahrlich nicht zum Segen für die wahren religiösen und politischen Interessen, wesentlich gemehrt und gefördert. Auf den greisen Fürsterzbischof Sigismund von Hohenwart († 30. Juni 1820), welchem, nach Edmund von Arz († 1805), die Weihbischöfe: Anton Kautschitsch, schon 1806 Bischof von Laibach, Johann Dankesreither, Matthias Steindl (seit 1816)

zur Seite standen, folgte am 22. Juni 1822 Leopold Maximilian Graf von Firmian, geb. am 11. October 1766 zu Trient, seit 5. November 1797 Weihbischof von Passau und Domherr von Salzburg, seit 23. November 1800 Bischof von Lavant, seit 18. August 1818 zugleich Administrator des Erzbisthums von Salzburg. Er hatte sich in Rom eine tüchtige theologische und liturgische Bildung erworben; er liebte besonders die Schuljugend und die Geistes- und Herzensbildung seiner Alumnen. An Sonn- und Feiertagen feierte er regelmäßig in jenen Kirchen, in welchen eben das vierzigstündige Gebet abgehalten wurde, das hl. Meßopfer. Noch vor seinem Regierungsantritte 1820 hatten die Redemtoristen durch den Eifer des edlen und frommen Clemens Hofbauer auch in Wien Unterkunft gefunden und die seit 1809 geschlossene Kirche Maria Stiegen eingeräumt erhalten, welche ihre jüngste Bestimmung als czechische Nationalkirche zurück erhielt, und bald reichlich ausgestattet wurde. Im J. 1848 aus ihrem mittlerweile erbauten Ordenshause und aus ihrem Noviciate in Weinhaus vertrieben, erhielten sie 1854 einen Theil des Hauses mit der Kirche wieder zur Verfügung, und schon etliche Jahre früher durch die Gestattung und Einführung der Missionen in den meisten östreichischen Diöcesen, mit und neben den Jesuiten, ein weit aussehendes Feld ihrer ursprünglichen Ordensthätigkeit. Bald nach ihrer Einführung in Wien hatten sie mehrere öffentliche Humanitätsanstalten und Correctionshäuser zum Religionsunterrichte zugewiesen erhalten, und dadurch 1824 Anlaß genommen, für die Werke geistlicher und leiblicher Barmherzigkeit an gefallenen Frauenspersonen einen Verein frommer Personen des weiblichen Geschlechtes zu gründen, der bald in solche Aufnahme kam, daß er schon am 25. Januar 1831 in eine Congregation nach der Regel der Redemtoristinnen verwandelt werden konnte. Ihr Ordenshaus sammt Kirche kam in der Vorstadt am Rennwege zu Stande, wo sie schon 1825 sich niedergelassen hatten, und wurde ihnen, nach ihrer zeitweiligen Vertreibung im Jahre der Wienerrevolution, 1854 wieder zurückgestellt. Noch unter dem Fürsterzbischofe Firmian, der nach Steindl's Tod 1829 den bisherigen Domscholaster Johann Michael Leonhard als Weihbischof erhielt, und schon am 29. November 1831, von seinem Clerus geschätzt und geliebt, das Zeitliche gesegnet hatte, kam im J. 1829 der Leopoldinenverein, zu Ehren des hl. Leopold und zur Erinnerung an die Kaiserin Leopoldine von Brasilien, eine Tochter Franz I., für ganz Oestreich zu Stande. Der Hauptzweck dieses unter der Leitung des jeweiligen Fürsterzbischofs von Wien stehenden religiösen Vereines ist die Unterstützung der katholischen Missionen in Nordamerika. Vom J. 1830 datirt durch die Vorsorge der Kaiserin Carolina Augusta die erste Kleinkinderbewahranstalt in der Vorstadt Landstraße zu Wien, welche unter dem Schutze ihrer hohen Gönnerin auch bald in verschiedenen andern Vorstädten der Residenz Nachahmung fand. Am 31. Mai 1832 hielt Firmians Nachfolger, Vincenz Eduard Milde, seinen Einzug in die Metropolitankirche zu St. Stephan. Er war im J 1777 zu Brünn geboren, 1800 in Wien zum Priester geweiht, nach kurzer Verwendung in der Seelsorge Catechet an der Normalschule bei St. Anna, 1805 k. k. Hofkaplan und Professor der Erziehungskunde, die er in einem größern und kleinern Lehrbuche bearbeitete, 1810 Pfarrer in Wolfpassing, 1814 Stadtpfarrer, Dechant und Director der philosophischen Studien in Krems, 1822 Bischof von Leitmeritz. Schon am 12. Juli 1833 verrichtete er die feierliche Einkleidung an 6 Novicinnen der aus Zams in Tirol nach Wien verpflanzten, von dem Erzherzog Maximilian von Oestreich-Este mit einem Hause in der Vorstadt Gumpendorf beschenkten barmherzigen Schwestern, welche bald einen solchen Zuwachs an Zutrauen und christlich opferwilliger Thätigkeit fanden, daß sie am 8. Februar 1841 bereits ein Filialhaus und Spital in dem eben aufgelösten Carmeliterkloster in der Leopoldstadt eröffnen konnten. Aber auch die Elisabethinerinnen sahen sich durch Vermächtnisse und milde Beiträge in den

Stand gesetzt, ihr Spital 1836 bedeutend zu erweitern. Zu Gunsten dieser neu aufblühenden religiösen Institute wurden die bestehenden Amortisationsgesetze in mehrfacher Hinsicht suspendirt. Eine ähnliche Befreiung hatten die Mechitaristen bereits im J. 1815 erhalten, woraus sie 1828 auch das vormalige Franciscanerkloster in Klosterneuburg an sich brachten, 1836 und 1837 die von ihnen gegründete Buchdruckerei durch eine Schriftgießerei erweiterten und ihr Ordenshaus zu Wien im Innern ganz umbauten. Seit 1829 besorgten sie auch den Verlag des eben neu entstandenen „Vereines zur Verbreitung guter katholischer Bücher." Unter der 43jährigen Regierung Kaiser Franz I. kamen in und um Wien zu Stande: 1801 die schöne Landkirche in Kalksburg, 1805 das Grabmal der Erzherzogin Christina (von Canova) in der Augustinerkirche zu Wien, 1820 die neueste Pfarrkirche in Gumpendorf, 1834 das Krankenhaus und die Capelle für erkrankte Mitglieder des Handelsstandes in der Alservorstadt, für deren wechselseitige Unterstützung sich schon 1745 auf religiöser Grundlage ein Verein gebildet hatte. Als Erinnerung an den langjährigen, am Ende dennoch siegreichen Kampf gegen die erste französische Revolution und ihren Erben, hat Wien kein christlichreligiöses Denkmal aufzuweisen; dafür steht aber der Theseustempel im Volksgarten, ein stummer Zeuge des seit Leopold I. erfolgten Umschwunges in den Ideen, Richtungen und Strebungen der Menschen. Die durch die Kriege gegen Frankreich herbeigeführten Finanzverlegenheiten in den J. 1810 und 1811 brachten auch das Kirchengut in große Gefahr. Beidtel hat nicht Unrecht, wenn er in seinem Bilde der kirchlichen Zustände Oestreichs unter Franz I. (S. 160—192) wiederholt das Ineinanderwachsen des kirchlichen und staatlichen Organismus hervorhebt, und am Schlusse (S. 192) das Resultat der kirchlichen Veränderungen, welche seit 90 Jahren in Oestreich stattgefunden hatten, in das Epiphonem zusammenfaßt: „die katholische Kirche Oestreichs war zu einer Nationalkirche geworden, welche weniger durch eigene Kraft, als durch die Regierung gehalten wurde." Es darf aber dabei nicht übersehen werden, daß Vollkommenes und Unvollkommenes, Richtiges und Unrichtiges in den kirchlichen Zuständen Oestreichs durch die Persönlichkeit des Kaisers einen patriarchalischen Anstrich gewann. Unter Ferdinand I. brachte zuerst das „Cölner Ereigniß" (s. d. A. Droste-Vischering) einige Bewegung in das kirchliche Leben Oestreichs; die Concordatsfrage wurde (1841) wenigstens in Betreff der gemischten Ehen (s. d. A.) durchgeführt, rücksichtlich welcher man auf die passive Assistenz im Falle der nicht garantirten katholischen Kindererziehung übereinkam. Die Verfolgung der Katholiken in Rußland, verbunden mit einer verdächtigen Theilnahme für die slavische Nationalität, das Rongethum (s. d. A. Dissidenten) mahnte viele, bis dahin für auswärtige religiöse Zustände fast gleichgültige Katholiken, Geistliche und Laien vollends auf. Man fing an, an dem Nutzen des Staatskirchenthums, der ewigen Bevormundung und namentlich der Censur, wie sie leider in Oestreich so viele Jahre dem unvermerkt schleichenden Gifte zur Nahrung, dem wirklich Wahren und Guten zum unüberwindlichen Hindernisse gehandhabt wurde, in allem Ernste zu zweifeln. In der Staatskanzlei zu Wien waren die katholischen Ideen schon seit dem zweiten Pariser Frieden fortan vertreten, und theilweise durch Männer, welche ihre Ueberzeugung nicht verhehlten, wie Jarke u. a. Nebenher hatte aber auch das Sonnenfels'sche Evangelium vom „Naturstande" in dem Liberalismus, der sich — ohne alle höhere Begabung und eigene innere Productionskraft — bloß in der Negation alles Bestehenden, mithin und vorzugsweise auch des Christenthums und der Kirche, in dem gedankenlosen Nachstammeln hochklingender Tagesphrasen, und, wo er wirklich zu Einfluß kam, sich in der stümperhaftesten Nachahmung des Ausländischen und Fremden gefiel, eine neue, wo möglich noch elendere Auflage gefunden. Die so complicirte und fast hermetische Absperrung der Landesgrenzen in dem zweiten und dritten Decennium des laufen-

den Jahrhunderts hatte sich für politische Ideen und Meinungen vollkommen unzulänglich erwiesen; das Miasma drang mit der Emballage einfuhrsberechtigter Kaufmannswaaren in den innersten Eingeweiden noch so streng revidirter Bücherballen in das Herz des Reiches und wurde auch am Platze selber auf eigene Faust erzeugt. Dilettirende Geschichtsfreunde, Philologen und Naturforscher, junge Aerzte, herumlungernde Dichter und Kunstkritiker hatten durch den anscheinend unschuldigen Contact mit ihren Fachgenossen im Auslande den Kitzel gleichfalls in sich verspürt, ihren Dilettantismus und ihre überall zweifelhafte Praxis auch auf das Feld der Politik zu übertragen und wo dem Eleven des idealisirenden „Vernunftrechtes" durch die nackte Wirklichkeit des positiven Gesetzes und dessen unentbehrliche Wissenschaft die reine Constructionslust merkbar vergällt wurde, da drängten jene freiern Natursöhne um so rascher vorwärts, je schneller sie mit ihrem dießfälligen Wissen und Gewissen in sich fertig werden konnten. Das Jahr 1848 erschien, um die innere Faulheit des fast hundert Jahre gehegten Systems, die Witzlosigkeit und charakterlose Feigheit vieler seiner Träger, die Frechheit und Gottlosigkeit der Bösen und die Ohnmacht des kleinen Häufleins der Guten ans Tageslicht zu führen. Die neue Krankheitsspecies „morbus democraticus," trat in Wien eben so allgemein als heftig auf, und schied in der Tagesliteratur eine namenlos eckelhafte materia peccans aus. Daß die Religion, das Christenthum und die Kirche dadurch in den Koth herab gezogen wurde, läßt sich schon aus dem Antheile erschließen, welchen das schreibfertige Jungisrael vom Anfange der Bewegung an und über diese hinaus bis in die Gegenwart herein an der Wiener Journalistik genommen hat; aber mancher christliche Junge und Graubart benahm sich wo möglich noch ungeberdiger und schamloser. Die brutale Vertreibung der Redemtoristen und der Redemtoristinnen, die Katzenmusik vor dem erzbischöflichen Palais bildeten das Vorspiel zu der Schmach, welche der Religion und ihren Dienern von der democratischen Tribune, im Sicherheitsausschusse, bei Wahlversammlungen und an andern öffentlichen Orten, in Bild, Schrift und That bis zum 31. October 1848 tagtäglich und in der Journalistik häufig noch tief in das J. 1849 hinein zugefügt wurde. Das Rongethum, einen unglücklichen, dem Aberwitze verfallenen Priester an der Spitze, rang auf Bierbänken und in Tanzsälen nach Gestaltung; am 17. September 1848 trat Ronge selber im Odeon auf und am nämlichen Tage erschien die „Verfassung der freien christlichen (teutsch-katholischen) Gemeinde zu Wien" in 47 Paragraphen. Im gesammten Stadt- und Landclerus der Erzdiöcese aber offenbarte sich eine ehrenhafte kirchliche, selbst opfermuthige Gesinnung, die einer tüchtigen Leitung und Führung werth gewesen wäre. Er zählte keinen Abtrünnigen in seiner Mitte, den Einen ausgenommen; keinen, der dem Kaiser den Unterthaneneid gebrochen hätte. Das katholische Wort ertönte muthiger als je von der Kanzel, im katholischen Vereine, in der Flugschrift und im Tagesblatt. Sie standen aber auf Vorposten, die da fochten, und menagirten deßhalb nothgedrungen nach den Umständen. Das Thun und Treiben der Teutschkatholiken in Wien war inzwischen dem Papste bekannt geworden, welcher den greisen Fürsterzbischof schon am 31. August 1848 aufforderte, demselben entgegenzutreten (Wiener Kirchenzeitung 1848 Nr. 106). Daß auch bei dem constituirenden Reichstage zu Wien und in Kremsier manche der Kirche, ihren Institutionen und Rechten abträgliche Aeußerung fiel, ließ sich erwarten; hatte ja schon sein erster Präsident in Christus bloß „den großen Mann gesehen, welchen der Glaube zum Gott erhob." Es fehlte aber auch nicht an Männern des geistlichen und weltlichen Standes, welche der Kirche das Wort sprachen. Inzwischen hatte der ritterliche Kaiser Franz Joseph I. in dem von ihm am 4. März 1849 erlassenen und bezüglich des hieher gehörigen § 2. am 31. December 1851 ausdrücklich für gültig erklärten Grundrechtepatente die Freiheit der Kirche in Oestreich ausgesprochen und zuerst

die Bischöfe seiner teutschen Erblande, später jene Ungarns zu einer Versammlung nach Wien berufen. Und hatten die teutscherbländischen Bischöfe schon 1848 in ihren nach und nach eingelaufenen Denkschriften an den Reichstag die unveräußerlichen Rechte der Kirche zurückgefordert, so konnten sie nun bei ihrer vom 30. April bis 16. Juni 1849 andauernden Versammlung zu Wien, in den erst theilweise erledigten Eingaben an das Ministerium, ihren Forderungen: 1) in Betreff des Unterrichtes, resp. der Heranbildung der Candidaten des geistlichen Standes, des Religionsunterrichtes in den Mittelschulen, des kirchlichen Einflusses auf die Volksschulen; 2) in Betreff der Regierung und Verwaltung der Kirche, der geistlichen Aemter und Pfründen, des Patronatsrechtes, der Pfarrconcursprüfung, des Gottesdienstes; 3) in Betreff der geistlichen Gerichtsbarkeit; 4) des Klosterwesens; 5) der Ehefrage; 6) des Religions-, Studien- und Schulfonds; 7) des Pfründen- und Gotteshausvermögens, einen gemeinsamen und übereinstimmenden Ausdruck verleihen. Es ist ganz natürlich, daß die bischöfliche Versammlung in diesen Eingaben dem, was bis jetzt als „östreichisches Kirchenrecht" gegolten hatte, mehrfach entgegentritt; es leuchtet aber aus denselben, im Einzelnen und Ganzen, insbesondere aber aus der sub 1. aufgeführten Eingabe eine sehr große Mäßigung der Ansprüche hervor, und ein Passus in der „einleitenden Erklärung" zu diesen Eingaben bezeichnet hinlänglich den Standpunct, welchen die versammelten Bischöfe der frühern östreichischen Gesetzgebung gegenüber einnehmen zu müssen glaubten. Es heißt daselbst:

„Wir würden den Vorwurf der Pflichtverletzung auf uns laden, wenn wir die Selbstständigkeit in Verwaltung der Kirchenangelegenheiten, welcher die Gerechtigkeit und Weisheit des Monarchen gesetzliche Anerkennung gezollt hat, nicht zur Wahrheit machen wollten. Darum fühlten wir uns gedrungen, manche Gegenstände, welche die frühere östreichische Gesetzgebung in ihren Bereich gezogen hatte, für die Kirchengewalt in Anspruch zu nehmen. Doch machen wir es uns zur Richtschnur, an dem Bestehenden nichts ohne vollgültigen Grund zu ändern. Wir verkennen nicht, daß viele der Anordnungen, welche die Staatsgewalt mit Ueberschreitung ihres Wirkungskreises erlassen hat, an sich zweckmäßig und heilsam sind, und stellen es uns zur Aufgabe, solche Anordnungen auf das kirchliche Gebiet zu verpflanzen, und ihnen den kirchlichen Geist einzuhauchen, durch welchen allein sie volle Frucht tragen können."

Die vorerwähnte „einleitende Erklärung," dann die sub. 1. 2. 3. aufgeführten Eingaben, mit der „Erledigung eines Theiles" „dieser Vorlagen" „von Seite des h. k. k. Ministeriums," dann mit den hieher bezüglichen k. k. Verordnungen vom 18. und 23. April 1850 und mit dem „Eingange" „aus dem alleruntertänigsten Vortrage des Ministers des Cultus und Unterrichtes Grafen Thun vom 7. April 1850 über die mit den katholischen Bischöfen wegen Regelung der kirchlichen Angelegenheiten gepflogenen Verhandlungen" sind in einer besondern Schrift: „Actenstücke, die bischöfliche Versammlung in Wien betreffend" (Wien 1850. b. Braumüller) erschienen. Außerdem erließen die versammelten Bischöfe vor ihrem Auseinandergehen zwei gemeinschaftliche Pastoralschreiben an den Clerus und an die Laien und begegneten später zu Hause in besondern Hirtenschreiben an ihre Diöcesanen den gangbarsten Einwürfen gegen ihre an die Staatsregierung gestellten Forderungen. Der feierliche Zug aller Bischöfe (30) und bischöflichen Stellvertreter (5), in Begleitung des Metropolitancapitels und der von den Bischöfen zur Versammlung gezogenen Theologen und Secretäre, in den hohen Dom zu St. Stephan am 30. April bei der Eröffnung, und am 17. Juni zum Schlusse der Versammlung bleibt unauslöschlich in die Erinnerung der zahlreich anwesenden Gläubigen eingeschrieben. Ein von der Versammlung aus ihrer Mitte bestelltes Comité, unter dem Vorsitze des Präses, Friedrich Cardinal Fürst von Schwarzenberg, damals Fürsterzbischof von Salzburg, später Fürsterzbischof von Prag, und bestehend aus den Fürstbischöfen von Seckau und Laibach, dem Feldbischofe und apostolischen Vicar der k. k. Heere und dem Bischofe von Brünn,

vermittelte die andauernde Beziehung der Versammlung zu der Staatsregierung und die successive Erledigung ihrer Eingaben durch die Letztere. Diese unterschied übrigens schon in ihrer ersten Erledigung im April 1850 nicht bloß zwischen jenen Fragen, welche im Wege eines Concordates mit Rom zu erledigen kommen, und jenen, die zwischen der Regierung und den Bischöfen unmittelbar vereinbart werden konnten; sondern sie bemerkt noch überdieß, daß die stattgehabte Versammlung keine kirchliche Synode gewesen sei und deßhalb weder ihren Mitgliedern, noch deren Nachfolgern eine Rechtsverbindlichkeit zur Beobachtung der gefaßten Beschlüsse auferlegen dürfe. Daher müsse, im Einverständnisse mit dem bischöflichen Comité, ein Concordat mit dem päpstlichen Stuhle eingeleitet werden (Actenstücke, S. 84. 85). Dieses Concordat steht nunmehr zu erwarten. Die angezogenen k. k. Verordnungen vom 18. und 23. April 1850 bringen gewissermaßen das Summarische der auf die bischöflichen Eingaben bisher erfolgten Erledigung. Die erste hebt das landesherrliche Placetum und die frühern staatlichen Beschränkungen des kirchlichen Strafrechtes auf; die zweite gibt den Bischöfen die Lehrermächtigung für katholische Religionslehrer und Professoren der Theologie anheim, und stellt die theologische Doctorswürde unter kirchliche Garantien. Sie bedürfen aber dennoch einer Beleuchtung und Ergänzung aus der ministeriellen Erledigung. Nach dieser waren und sind Provincial- und Diöcesansynoden in Oestreich niemals verboten, wird das kaiserliche Nominationsrecht zu den erledigten Bischofsstühlen mit Rücksicht auf den Rath der Bischöfe der betreffenden Kirchenprovinz geübt werden, und den von den Bischöfen beantragten kirchlichen Garantien für die Besetzung der Canonicate bereitwillig entgegengesehen. In Betreff der auch den Geistlichen auferlegten Vorspannsleistung und Militäreinquartierung, dann hinsichtlich der Befreiung der Candidaten des geistlichen Standes von der Militärpflicht wird eine gerechte Würdigung der dahin abzielenden bischöflichen Wünsche versprochen. Den theologischen Unterricht betreffend unterscheidet die ministerielle Erledigung die theologischen Lehranstalten in den bischöflichen Seminarien und Klöstern von den theologischen Facultäten; jene fallen im Wesentlichen nach dem von den Bischöfen gewünschten Umfange zu deren Ressort, bei diesen ist den Bischöfen die jeweilig entziehbare Lehrermächtigung der anzustellenden Docenten gesichert und in Universitätsstädten die Verbindung einer bischöflichen Diöcesanlehranstalt mit den theologischen Facultäten in Vorschlag gebracht. Die bischöfliche Leitung der höhern geistlichen Bildungsanstalt zu Wien wird zugestanden und die dießfälligen Vorschläge der Bischöfe werden erwartet; die Gehaltsverbesserung für die Professoren der Diöcesanlehranstalten wird als billig erkannt und zugesichert. Im Geiste jener Unterscheidung gab das Cultus- und Unterrichtsministerium am 30. Juni 1850 die nähern Bestimmungen über die katholisch-theologischen Diöcesan- und Klosterlehranstalten und Facultäten (Reichsgesetzblatt CV. Nr. 319); am 16. Jänner 1851 wurden für die Candidaten des geistlichen Standes im Schooße der theologischen Facultäten selber eigene Kirchenrechtsvorträge eingeführt; am 12. September 1851 wurde der fixe Gehalt der theologischen Professoren an bischöflichen Lehranstalten auf 800 Gulden erhöht und Pensionsansprüchen derselben bei ihrem Uebertritte an eine Universität, oder im Falle der Deficienz besondere Rechnung getragen. Gegen die Errichtung von Knabenseminarien obwaltet nach der mehrerwähnten ministeriellen Erledigung kein Anstand. In Betreff der Religionslehrer an Mittelschulen behält sich die Erledigung die Anstellung derselben vor und wünscht, daß sie sich durch die gleichzeitige Uebernahme eines andern Gymnasiallehrfaches auch als „Gymnasiallehrer" qualificiren; das Vorschlagsrecht und die Lehrermächtigung zum Religionsvortrage fällt dem Bischofe anheim. In den philosophischen Facultäten wird die früher bestandene Kanzel der Religionswissenschaft nicht wieder hergestellt; es bleibt aber dem betreffenden Bischofe unbenommen, „einen Mann zu bezeichnen,

welcher vorzüglich befähigt ist, die christliche Ueberzeugung auf dem Gebiete der Wissenschaft zu vertreten," und das Ministerium zeigt sich geneigt und ermächtigt, diesem Manne einen angemessenen Gehalt anzuweisen. Die academischen Prediger bleiben beibehalten. Die der dießfälligen Josephinischen Einrichtung möglichst analogen Beschlüsse der Bischöfe in Betreff des Pfarrconcurses werden acceptirt, das Recht der Bischöfe im Allgemeinen anerkannt, den Gottesdienst im Sinne der von den versammelten Bischöfen gefaßten Beschlüsse zu ordnen und zu leiten, und der Feier der Sonntage und der katholischen Festtage unter Berufung auf eine dießfalls bereits am 18. April 1850 erlassene allerhöchste Entschließung, an Orten, wo die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet, der nöthige policeiliche Schutz verheißen. Zur Wiederherstellung der Ordenszucht in den teutscherbländischen und ungarischen Stiften und Klöstern wurden vom apostolischen Stuhle die beiden Cardinäle und Erzbischöfe von Prag und Gran vorläufig auf drei Jahre als apostolische Visitatoren mit außerordentlichen Vollmachten und dem Rechte der Subdelegation bestellt; die jährlichen Priesterexercitien und Missionen fanden allmählig in allen Diöcesen Eingang, die Sorge für die Errichtung von Diöcesanknabenseminarien wurde eine fast allgemeine. Die mittlerweile erlassenen k. k. Verordnungen in publico-ecclesiasticis sind ebensowohl im Geiste der religiösen Gleichberechtigung, als in jenem der freiern kirchlichen Entwicklung gehalten. Die Protestanten erhielten am 30. Jänner 1849 die amtliche Benennung: „Evangelische" und die selbstständige Führung ihrer Pfarrmatrikeln; die Stolgebühren der Protestanten an katholische Geistliche und der sechswöchentliche Unterricht für zum Protestantismus abfallende Katholiken wurde abgestellt und für den Uebertritt von einem christlichen Bekenntnisse zum andern, nach vollendetem 18. Lebensjahre, lediglich die zweimalige Meldung vor dem bisherigen Seelsorger vorgeschrieben; das Aufgebot gemischter Ehen findet vor den beiderseitigen kirchlichen Gemeinden statt; die am 3. Juli 1842 gestatteten Reverse protestantischer Bräutigame in Betreff der katholischen Kindererziehung bleiben in Kraft; gemischte Ehen können vom protestantischen Seelsorger nachträglich und im Falle der verweigerten katholischen Kindererziehung auch initiativ eingesegnet werden (21. Jänner, 19. März 1850); Israeliten können kirchenrechtliche Vorlesungen hören und derlei Prüfungen bestehen (14. Jänner 1850); die Beschränkungen jüdischer Hebammen in der geburtshilflichen Dienstleistung bei christlichen Frauen sind aufgehoben (11. Dec. 1850); den „Lichtfreunden," „freichristlichen" und „teutsch-katholischen Gemeinden" wird das Vereinsrecht entzogen (16. Nov. 1851); Cardinälen gebühren militärische Ehrenbezeugungen (2. Mai 1853); das Militärpoliceiwachecorps und die Gendarmerie stehen unter der militärgeistlichen Seelsorge (3. Febr. 1850, 24. April 1851); katholische Kinder in Ungarn dürfen protestantische Volksschulen, den Religionsunterricht ausgenommen, nur mit Vorwissen ihres Seelsorgers und nur an solchen Orten besuchen, wo keine katholische Volksschule besteht; katholische Schüler dürfen in protestantischen Gymnasien nur mit besonderer Regierungsbewilligung aufgenommen werden (6. Mai 1853). Die Pfarrconcursprüfung wurde nach den Anträgen des ungarischen Episcopates am 22. Februar 1853 auch in Ungarn und seinen früher adnexen Ländern eingeführt; den geistlichen Gerichtsbehörden der Katholiken, unirten und nicht-unirten Griechen Ungarns bleiben in Ehesachen die Entscheidungen über Gültigkeit oder Ungültigkeit des Ehebandes, die Trennung der Ehe und die Scheidung von Tisch und Bett überlassen; in allem Uebrigen greift das bürgerliche Gesetzbuch Platz (16. Febr. 1853). Schon während der bischöflichen Versammlung, dann zur Zeit der ersten Ministerialerledigung machte die radicale Presse eifrig Jagd auf die Forderungen der Bischöfe; sie träumte, es ist schwer zu sagen, ob mit mehr Unwissenheit oder Perfidie, von einer förmlichen Wiederherstellung der alten öffentlichen Kirchenbuße, rühmte die Civilehe als das höchste Glücksziel der

östreichischen Menschheit und träufelte in ihre größtentheils von Juden geschriebenen Feuilletons unablässig das stille Gift einer allem Positiven feindseligen, pantheistischen Weltanschauung, während sich die Dramaturgie biblischer und christlicher Legendenstoffe bemächtigte, dieselben mit den philosophischen und socialistischen Irrlehren der Gegenwart sättigte und von dem Jungisrael der Bühne dargestellt, dem Publicum vorführte, ja selbst den katholischen Cultus und seine Diener auf den Brettern profanirte, den Gläubigen zur Trauer, den Ungläubigen zum Spotte. Bald nach dem Attentate auf den Kaiser (18. Febr.) am 14. März 1853 starb nach 21jähriger Diöcesanverwaltung der Fürsterzbischof Milde. Stille Wohlthätigkeit war ein Hauptzug seines Charakters. Er hatte in seinem schönen, vom 29. November 1852 datirten Testamente als Haupterben seines Nachlasses „arme, ohne ihre Schuld in Noth gerathene Priester des Säcularclerus und derlei arme Schullehrer" eingesetzt und konnte darin mit vollem Rechte schreiben: „Ich habe für das Erzbisthum sehr viel gethan, alle Schulden getilgt, auf Gebäude und andere Anstalten große Summen verwendet." Seine Anschauung von der Gegenwart und Zukunft war zufolge dieses Testamentes eine getrübte. Er schreibt nämlich im Eingange: „Wir leben in einer Zeit, in welcher die Religion nicht bloß durch offene Feinde, sondern auch durch falsche und unverständige Freunde Schaden leidet, und ich besorge, daß noch üblere Zeiten kommen werden. Nicht nur Religionsgeringachtung, Haß und Verfolgung, sondern innere Uneinigkeit, heftige Parteisucht und Auflösung der kirchlichen Ordnung scheinen unter den Priestern selbst bevorzustehen." Nicht minder bezeichnend ist eine Aeußerung gegen den Schluß des Testamentes: „Die Vollziehung dieses meines letzten Willens machet mir viele Sorge; denn traurige Erfahrungen haben mich die muthwilligen Verzögerungen, die verzehrenden Formalitäten, die empörenden Versplitterungen kennen gelehrt, denen die Verlassenschaften der Geistlichen ausgesetzt sind. Unter leeren Schreibereien, unter dem Scheine buchhalterischer Genauigkeit oder juridischer Gerechtigkeit verschwindet das oft schwer erworbene Eigenthum. Armen Dienstleuten und redlichen Gläubigern wird daher viele Jahre vorenthalten, was Ihnen als Recht oder Dankbarkeit gebührt." Die von ihm selbst verfaßte und in den letzten Willen aufgenommene Grabschrift enthält ein Detail der Functionen, Aemter und Würden, welche er vom Anfange seiner priesterlichen Laufbahn bis an ihr Ende bekleidete. Milde's Gruft hatte sich noch nicht geschlossen, als er in dem Fürstbischofe von Seckau (s. d. A.), Joseph Othmar Ritter von Rauscher einen Nachfolger erhielt. Dieser, 1798 zu Wien geboren, nach zurückgelegten juridischen und theologischen Studien 1823 zum Priester geweiht, nach zweijähriger Verwendung in der Seelsorge Professor der Theologie in Salzburg, in welcher Eigenschaft er ein größeres kirchengeschichtliches Werk begann, von dem im J. 1829 (zu Sulzbach) zwei Bände erschienen, seit 1832 Director der k. k. orientalischen Academie zu Wien, Titularabt B. M. V. zu Monostra ober Comorn, Lehrer des jetzigen Kaisers in der Philosophie, seit 22. April 1849 Fürstbischof von Seckau, Mitglied des bischöflichen Comité's, (1853) k. k. geheimer Rath, (1854) Großkreuz und Prälat des östreichischen Leopoldordens, nahm am 15. August 1853 feierlichen Besitz von dem erzbischöflichen Stuhle zu Wien und bezeichnete als seine erste Hirtensorge die Errichtung eines Knabenseminariums. Seine Hirtenbriefe an den Clerus und an die Diöcesanen in Wien und auf dem Lande, dann seine Ansprache an die im September 1853 zu Wien tagende Generalversammlung der katholischen Vereine Teutschlands machten durch ihren Geistesreichthum Epoche. — Ueber den Stand der Seelsorge und über die Ordenshäuser der Erzdiöcese in der Gegenwart gibt die statistische Abtheilung dieses Artikels Auskunft. Im J. 1846 erhielt die Pfarrei zu St. Johann in der Praterstraße ein neues Gotteshaus; die neue Pfarrkirche in der Vorstadt Altlerchenfeld sieht ihrer Vollendung entgegen; für eine Monumentalkirche zum

Andenken an Kaiser Franz I. in der Vorstadt Breitenfeld wurden seit Jahren milde Beiträge gesammelt; für die Monumentalkirche zur dankbaren Erinnerung an die glückliche Errettung des jetzigen Kaisers (am 18. Febr. 1853) ist der Platz in der Nähe des k. k. Lustschlosses Belvedere und des seit 1849 erbauten, gleichfalls mit einer Capelle ausgestatteten Arsenales bestimmt. Aus der übergroßen Anzahl hieher gehöriger Schriftsteller des letzten Decenniums im vorigen und der ersten fünf Decennien des laufenden Jahrhunderts mögen hier, großentheils nach Klein (VII. 249—370) aufgeführt, stehen: Im Fache der Erbauungsliteratur: Domprälat Franz Schmid, Franz Sebastian Job, Beichtvater der Kaiserin Carolina Augusta, Joseph Freiherr von Zaiguelius, Anton Passy, Redemtorist, Franz Brauner, Domherr, Alois Schlör, Spiritualdirector, der Dichter Fr. L. Z. Werner, Domcurat Ludwig Donin, Sebastian Brunner; im homiletischen Fache: Cooperator Anton Päßmaier; die Pfarrer: A. F. Ortmann, J. v. Wendel, M. Steiner, Adrian Gretsch, P. Schilcher, Leopold Scherlich, Augustin Holzer, J. Lußmann, der Hofprediger Donat Holzmann, der Exjesuit und Universitätsprediger J. B. Weber, der Kreuzherrenordenscomthur J. J. Natter, der Franciscanerprovincial Paskal Skerbinz, der Hofkaplan Ignaz Schuhmann, der Domprediger J. Khünl, J. Pletz (s. d. A.), der Domherr Andreas Kastner, der Alumnatsdirector J. Handschuh, der jetzige Bischof von St. Pölten Ignaz Feigerle, der geniale Domprediger J. E. Veith, der Hofkaplan G. Anibas; im catechetischen Fache: J. A. Trost, Basilius Wagner, F. C. Widermann, A. Hye, Carl Giftschütz, J. Tranz, J. M. Leonhard (s. d. A. St. Pölten), Augustin Gruber (s. d. A. Salzburg), J. Weinkopf, J. Fitzga, J. Löffler; im eigentlich theologischen Fache, außer Frint (s. d. A.), Pletz, Gregor Thomas Ziegler, später Bischof von Linz (s. d. A.), und zwar: in der Dogmatik und speculativen Theologie: der Exjesuit J. J. Kuik, Anton Günther, J. B. Schwetz, W Gärtner; in der wissenschaftl. Moral: A. K. Reyberger (später Abt von Melk), J. N. Ehrlich; in der bibl. Philologie und Literatur, außer dem schon früher erwähnten Jahn (s. d. A.), der Maronite Anton Aryda, Altmann Arigler, später Abt von Göttweih (s. d. A.), P. F. Ackermann (s. d. A. Neuburg), A. Oberleitner, J. Kohlgruber, J. Scheiner, J. Kärle; im Fache der Pastoral: Burkhardt Peck, A. Reichenberger (s. d. A.), Th. J. Powondra (später Dompropst zu Trient), Franz Zenner (jetzt Weihbischof von Wien), Domherr Pfleger von Werthenau; im Fache der allgemeinen und besondern Kirchengeschichte: Darnaut und Chr. Stelzhammer, die Herausgeber, und A. Schützenberger, B. Schwindl, Abt von Neukloster, Malachias Koll, Maximilian Fischer (s. d. A. Neuburg), J. Herborn, die thätigsten Mitarbeiter an der „kirchlichen Topographie Oestreichs;" J. Ruttenstock (s. d. A.), Domherr Anton Klein, großentheils unser Führer bei dieser Arbeit, V. Seback, Domprälat J. Salzbacher; im Fache der Patrologie: Joseph Feßler; im Fache der östreichischen Geschichte überhaupt: J. Chmel (s. d. A. Florian, St.); auf dem Gebiete der Physik, Mathematik und der Gymnasiallehrfächer: Remigius Döttler, J. K. Blank, J. K. Hallaschka, Fr. Innoc. Lang, H. Gaunersdorfer, Fr. Rohn, Fr. Schönberger, V. Kritsch, B. Rittmannsberger. Auch der Carmelite Philipp Weßdin (Paulin a St. Bartholomäo), als Missionär in Asien und später in der asiatischen Sprachenkunde und Archäologie zu Rom thätig († daselbst 1806) gehört durch seine Geburt der Erzdiöcese Wien an. An die theologischen Journale von Frint und Pletz schließt sich seit 1850 die „Zeitschrift für die gesammte katholische Theologie," herausgegeben von den beiden Collegien der theologischen Facultät und redigirt von J. Scheiner und J. M. Häusle. Auf dem Gebiete der zeichnenden und plastischen Künste scheint sich der Geschmack von der heidnischen Antike ab und mehr dem christlichen Mittelalter zuzuwenden. Es war aber wirklich die höchste Zeit;

denn die Antikomanie hatte in und um Wien, mehr, als anderwärts, den christlichen Gottesacker entehrt, und einen kirchlichen „Landesbaudirectionsstyl" geschaffen, der selbst hinter dem so viel geschmähten Jesuitenbaustyl und hinter der Zopfperiode unabsehbar weit zurückstand. Freilich, so lange die Wissenschaft und das Leben, Regierung und Volk nicht ganz und aufrichtig zum katholischen Christenthume zurückgekehrt sind, kann auch die Kunst nicht sieghaft christlich und katholisch werden. Einstweilen stehen die Maler Führich und Kuplwieser fast noch allein und von wenigen Schülern umgeben da; die Gothik droht schnell in bloße Spielerei auszuarten, und im Renaissance-Salon steht die Statuette der Mutter Gottes neben einer Tänzerin, Ignatius von Lojola neben einem Dudelsackpfeifer auf derselben Etagere. Der Abend der Fastenzeit ist an die Predigt von P. Joseph Klinkowström und — an den Cirque Gymnastique vergeben. Inzwischen nimmt sich die stille christliche Barmherzigkeit der Säuglinge, der armen Kinder und Lehrlinge an, um der Glaubensarmuth und Sittenlosigkeit zu steuern, und, was von Tag zu Tag noch dringender wird, den Hunger zu stillen. Sie kömmt den prahlerischen Humanitätsvereinen, welche ihre Beiträge ertanzen und ersingen, um sie oft eben so leichtsinnig zu verschenken, nur langsam, aber dennoch freudig nach, da sie weiß, daß auf dem christlichen Almosen der Segen Gottes ruht. — Indem wir so den Bericht über die kirchlichen Zustände auf dem Gebiete der heutigen Erzdiöcese Wien von der Einführung des Christenthums an bis auf die Gegenwart, d. h. die I. Abtheilung dieses Artikels schließen, glauben wir nicht erst bemerken zu dürfen, daß derselbe fast naturnothwendig zu einer Hauptsection der östreichischen Kirchengeschichte sich gestaltete und eben dadurch zu einem ungewohnten Umfange erwuchs. Er ist, wie er vorliegt, etwa einem, als noch pulsirend gedachten, anatomischen Präparate des menschlichen Herzens und seiner nächsten Umgebung oder den Blättern der Generalstabskarte des Kaiserthums Oestreich vergleichbar, in welchen Wien mit den beiden Vierteln unter dem Wienerwalde und unter dem Manhartsberge situirt wurde. Wie dort neben dem kräftigen Herzmuskel das kleinste Organ sich geltend macht und am Rande des Präparates seine Auslaufsrichtung noch angibt, wie hier neben dem Häusermeere der Residenz auch das einsame Dörfchen ins Auge tritt, der Gebirgslauf und das Rinnsal des Waldbaches mit der Strömung des Flusses gleichsam noch über den Rand der Karte hinausgreift, wie dort über der fortdrängenden Pulswelle das pulsirende Herz und hier über den engen Grenzen des Einzelquadrates die großartige Projection der Residenz nicht übersehen werden kann: so durfte auch hier über dem allmälig zur Reichshauptstadt sich ausgliedernden Donaustädtchen jene selbst und das Reich nicht vergessen werden, abgesehen davon, daß Wien nur als Residenz des Kaisers zur Bischofsstadt wurde, und abgesehen davon, daß seit dem Beginne des Kirchenlexikons die kirchlichen Verhältnisse Oestreichs eine Wendung genommen haben, die jenes in seinen Nomenclator noch nicht einzeichnen konnte, die aber für das katholische Teutschland möglicher Weise gerade so maßgebend wird, als es der von uns genauer detaillirte Josephinismus gewesen ist. Natürlich mußte die im Lexikon übliche Behandlung der teutschen Bisthümer auch für die Projection des noch so jungen Erzbisthums von Wien wenigstens den Blindrahmen liefern, über welchen aber nicht eine kleine Gebirgslandschaft, sondern eben ein hübsches, ja das Herzstück der östreichischen Generalstabskarte gespannt werden mußte. Dieß zur Orientirung sowohl für Jene, welche in der Situirung des Dörfchens neben der Residenz, in der Identificirung der Bischofs- mit der Reichshauptstadt, Mehr, als für Jene, welche wegen der strengen Unterbindung des aus dem Herzen sich ausästenden Geäders, und wegen dem plötzlichen Abschnitte der Gebirgsläufe und Wasserscheiden an den Diöcesangrenzen Weniger zu finden glauben, als sie suchten. — Zu den von uns wiederholt citirten Werken, die uns führten, fügen

wir noch: Tschischka, Geschichte der Stadt Wien. Stuttgart. Krabbe 1847. — II. Statistik des Erzbisthums. Der Fürsterzbischof von Wien, welchem die Bischöfe von St. Pölten und Linz als Suffragane unterstehen, theilt mit dem Bischofe von St. Pölten die kirchliche Regierung des Landes unter der Enns, auch Niederöstreich genannt. Seine Erzdiöcese umfaßt die beiden Viertel oder Kreise unter dem Mannhartsberg und unter dem Wienerwald, mit der Reichs-, Haupt- und Residenzstadt Wien; sie zählt, nach dem neuesten „Personalstand der Säcular- und Regulargeistlichkeit der Wiener Diöcese auf das Jahr 1854" 1,063,692 Seelen, und zerfällt in 27 Decanate, von denen 2 mit 426,869 Seelen über die Residenz, 12 mit 354,574 Seelen über das V. u. d. W. W. und 13 mit 282,249 Seelen über das V. u. d. M. B. sich erstrecken. Sie führen durchweg von einer ältern Pfarrei den Namen, ohne daß sie stabil an diese Pfarrei gebunden sind. Die Decanate des V. u. d. W. W. sind: Baden, Fischamend, Hainburg, Hütteldorf, Kirchberg am Wechsel, Kirchschlag, Klosterneuburg, Laa (Oberlaa), Neunkirchen, Neustadt, Pottenstein, Weigelsdorf; die im V. u. d. M. B. aber: Bockflüß, Gaubitsch, Hadersdorf am Kamp, Hausleuthen, Laa (Stadt), Pillichsdorf, Pirawarth, Propstdorf, Retz, Sitzendorf, Staatz, Stockerau (am Michaelsberge), Wilfersdorf. Das Metropolitancapitel besteht aus 16 Domherren, unter welchen 5 Dignitarien, zugleich infulirte Prälaten sind. Die Ernennung zu acht Präbenden steht dem Kaiser, zu vier der Universität, und zu den letzten vier dem regierenden Fürsten von Liechtenstein zu; die Dignitarien aber ernennt der Kaiser allein. Ein Dignitär ist zugleich Weihbischof und Generalvicar des Erzbischofs; die in Oestreich übliche Diöcesangeschäftsleitung steht bei dem Consistorium, das aus dem Domcapitel sich herstellt und zugleich als Diöcesan-Schulenoberaufsicht, vom Staate hiezu bestellt, fungirt *). — Außer Wien in den beiden Landeskreisen zählt die Erzdiöcese 289

*) Wien, die Residenz, hat I. in der innern Stadt für 56,629 Seelen 4 Regularpfarreien bei den betreffenden Ordenshäusern und Kirchen: der Barnabiten zu St. Michael mit 3923 Seelen, der Benedictiner zu U. L. Fr. bei den Schotten mit 9638 Seelen, der Dominicaner mit 5530 Seelen und der Deutschordensritter mit 93 Seelen; dann 6 Weltpriesterpfarreien: in der k. k. Hofburg mit 803 Seelen, bei der Metropolitankirche zu St. Stephan mit 18,403 Seelen, an der Stiftskirche zu St. Peter mit 7228 Seelen, bei dem ehemaligen Jesuitencollegium am Hof mit 5234 Seelen, bei dem ehemaligen Augustinerkloster mit 5011 Seelen und (die griechisch-unirte Pfarrei) bei dem ehemaligen St. Barbaraconvicte der Jesuiten ohne nähere Angabe der Seelenzahl. Ferner für den täglichen öffentlichen Gottesdienst, theilweise auch für Predigt und Beichtstuhl: 1) die ehemalige academische Jesuiten-, nunmehrige Universitätskirche; 2) die drei Ordenskirchen der Franciscaner, Capuciner und Ursulinerinnen; 3) die 5 sogenannten Nationalkirchen, nämlich das alte St. Ruprechtskirchlein für die Polen, die ehemalige Jesuiten-, nunmehrige Normalschulkirche zu St. Anna für die Franzosen, die Malteserordenskirche zu St. Johann für die Ungarn; die ehemalige Passauer Officialats-, nunmehrige Redemtoristencongregationskirche Maria am Gestade für die Czechen, die ehemalige Minoritenordenskirche Maria zum Schnee für die Italiener; 4) die St. Salvatorskirche im städtischen Magistratsgebäude, die Capelle im nordöstlichen Landschaftshause, die ehemalige Carmeliternonnenkirche im Polizeihause und die Capelle im Schrannengebäude. Hierzu kommen noch die Hauscapellen der fürsterzbischöflichen Residenz und der Domherrenhöfe, der fürsterzbischöflichen Chur, des fürsterzbischöflichen Alumnates, die St. Stanislauscapelle bei der Pfarrei am Hofe, die verschiedenen Seitencapellen des St. Stephansdomes, der Augustinerkirche und mehrerer anderer Pfarr- und Klosterkirchen, die St. Bernhardscapelle im Heiligenkreuzerhof, die St. Josephscapelle in der k. k. Hofburg und einzelne Capellen und Privatoratorien in öffentlichen Lehranstalten, z. B. in dem ehemaligen Stadtconvicte, in der Academie der morgenländischen Sprachen, in geistlichen, fürstlichen und gräflichen Häusern und ehemaligen Freihöfen. II. Ueber die 34 Vorstädte mit 370,240 Seelen erstrecken sich 8 Regular- und 12 Weltpriesterpfarreien. Von jenen sind 5 bei den betreffenden Ordenshäusern: der Piaristen in der Josephstadt mit 19,380 Seelen, der Barnabiten in Mariahilf mit 13,304 Seelen, der Serviten in der Roßau mit 12,600 Seelen, der Minoriten in dem ehemaligen Trinitarierkloster der Alsergasse mit 22,839 Seelen, der ritterlichen Kreuzherren mit dem

Weltpriester- und 100 Ordenspfarreien, 62 Weltpriester- und 19 Ordenslocalkaplaneien, 4 Weltpriester- und 3 Ordensvicariate, 20 Beneficien (Wien hat

---

rothen Sterne zu St. Carl auf der Wieden mit 11,976 Seelen; 3 aber dem Schottenstifte incorporirte: in Gumpendorf mit 25,000 Seelen, St. Ulrich mit 22,780 Seelen, Schottenfeld mit 34,000 Seelen. Die 12 Weltpriesterpfarreien sind: St. Leopold mit der Capelle in der Brigittenau und 20,156 Seelen; St. Joseph bei dem ehemaligen Carmeliterkloster in der Leopoldstadt mit 16,754 Seelen; St. Johann in der Praterstraße mit 13,460 Seelen; zu den 14 Nothhelfern in Liechtenthal mit der St. Johannescapelle am Thury und 21,300 Seelen; zu den Schutzengeln auf der Wieden bei dem ehemaligen Paulanerkloster mit 23,500 Seelen; zu St. Sebastian und Rochus auf der Landstraße bei dem ehemaligen Augustinerkloster mit 18,600 Seelen und der Filiale St. Margarita unter den Weißgerbern mit 4241 Seelen; St. Joseph in Margarethen mit 23,612 Seelen; St. Joseph ob der Laimgrube bei dem ehemaligen Carmeliterkloster mit 15,555 Seelen; zu den 7 Zufluchten in Altlerchenfeld mit 9211 Seelen; zu St. Peter und Paul in Erdberg mit 12,300 Seelen; zu St. Florian in Matzleinsdorf mit 15,852 Seelen; zu Maria Geburt am Rennweg mit 13,800 Seelen. Hiezu kommen noch für den öffentlichen Gottesdienst, theilweise auch für Predigt und Beichtstuhl: 1) die Ordenskirchen und Capellen der armenischen Mechitaristencongregation in St. Ulrich, der barmherzigen Brüder in der Leopoldstadt und im Reconvalescentenhause auf der Landstraße, der Piaristen zu St. Thecla auf der Wieden und im Löwenburgischen Convicte in der Josephstadt, der Elisabethinerinnen auf der Landstraße, der Salesianerinnen und der Redemtoristinnen am Rennwege, der barmherzigen Schwestern in Gumpendorf und in der Leopoldstadt, der Schulschwestern am Erdberg; 2) die Kirche des k. k. Waisenhauses, die Capellen der theresianischen Ritteracademie, des Civilmädchenpensionates, des Blindeninstitutes, des Taubstummeninstitutes, des Starhembergischen Freihauses und im k. k. Lustschlosse Belvedere, die öffentliche Capelle Nr. 37 an der Wien; 3) die Capellen im Priesterkrankenhause auf der Landstraße, im k. k allgemeinen Krankenhause und in dem Handlungskrankeninstitute am Alsergrund, in dem k. k. Filialspitale auf der Wieden, die Kirche im Bürgerspitale zu St. Marx, die Lazarethkirche zu St. Johann am Alserbache, die Capellen der Versorgungshäuser: am Alserbache in der Währingergasse, im Langenkeller; 4) zehn Capellen an den Hauptausgangspuncten der Linien Wiens, die St. Antonskirche des k. k. Provincialstrafhauses in der Leopoldstadt, die Capellen der k. k. Zwangs- und Besserungsanstalt auf der Laimgrube, im Landesgerichtsgebäude am Glacis; 5) die Capelle des k. k. Invalidenhauses, die Januariuscapelle im ehemaligen italienischen Gardegebäude, die Gardecapellen am Rennwege und Josephstädter-Glacis, die Garnisonscapellen in den Casernen auf der Laimgrube, in der Alservorstadt, in der Josephstadt, im k. k. Zeughause, im k. k. Arsenal, in dem Garnisonsspitale und in einigen andern Casernen; 6) die Seitencapellen mehrerer Pfarr- und Ordenskirchen und mehrere Capellen und Privatoratorien in geistlichen, fürstlichen und gräflichen Häusern und ehemaligen Freihöfen. — Der Religionsunterricht in den Pfarrhauptschulen Wiens wird von den betreffenden Pfarrgehülfen, dagegen in den zwei Oberrealschulen, in der Normalhaupt- und Unterrealschule zu St. Anna, in der Zoller-Bernardischen Haupt- und Unterrealschule am Schottenfelde, im Civilmädchenpensionate, k. k. Blindenerziehungsinstitute, im k. k. Taubstummeninstitute, im k. k. Waisenhause, an den Haupt- und Unterrealschulen der Piaristen in der Josephstadt und bei St. Thecla auf der Wieden, endlich an den vier Ober- und Untergymnasien und in der Handlungsschule von eigenen Catecheten besorgt. Als Seelsorger oder im Lehrberufe sind innerhalb der Linien Wiens 192 Welt- und 218 Ordenspriester in 14 Ordenshäusern thätig; die Anzahl der Frauenordenshäuser mit 356 Gliedern beträgt 7, die der fremden Priester 126. — Ich habe diese Details absichtlich gegeben, um einerseits zu zeigen, was für die religiösen Bedürfnisse von einer halben Million Menschen — das k. k. Militär und die ab- und zuströmende Fremdenmenge ist in die oben angegebene Einwohnerzahl nicht aufgenommen — vorgekehrt erscheint, und andererseits auf die Uebelstände hinzudeuten, welche sich gerade aus diesen Details begründen lassen. Unter Ferdinand II. und III., Leopold I. und Carl VI. hatte Wien eine beträchtliche Anzahl von Gotteshäusern, Männer- und Frauenklöstern und gegen 40 Bruderschaften erhalten; im 18. und 19. Jahrhundert wurden in der innern Stadt 6 Nonnen- und 8 Männerklöster, in den Vorstädten aber 5 Männerklöster theils aufgehoben, theils aufgelassen, 9 dazu gehörige Kirchen theils abgebaut, theils zu weltlichen Zwecken z. B. zu einem Militärbettenmagazin, zu einem Leihhause, für das evangelische und das reformirte Bet- und Schulhaus verwendet, die Wohngebäude aber sammt und sonders in Schul- und Amtslocalitäten oder in Privatwohnungen umgestaltet, die Bruderschaften sammt und sonders aufgehoben, ihr Vermögen für religiöse und humane Zwecke eingezogen, ihre Ablässe durch ein Hofdecret (!) auf die von der Regierung eingeführte Bruderschaft der „christlichen Nächstenliebe“ übertragen. Wohl suchte Kaiser Joseph II.

deren 38), 13 Aushilfspriesterstellen, zusammen mit 537 Welt- und 303 Ordenspriestern. An Ordenshäusern finden sich in der gesammten Erzdiöcese: 1) Stifte: ein regulirtes Chorherrenstift in Klosterneuburg (s. d. A. Neuburg) mit 63 Stiftsmitgliedern (gegründet von Leopold dem Heiligen, Markgrafen von Oestreich, im J. 1114); zwei Cistercienserstifte, Heiligenkreuz, mit 47 Stiftsmitgliedern (gegründet von eben demselben im J. 1134) und Neukloster zu Wienerneustadt mit 22 Stiftsmitgliedern (gegründet von Kaiser Friedrich IV. im J. 1444); eine Benedictinerabtei zu den Schotten in Wien mit 83 Stiftsmitgliedern (gegründet von Heinrich Jasomirgott, erstem Herzog von Oestreich im J. 1158). 2) Männerklöster: drei Klöster der barmherzigen Brüder, in Wien und Feldsberg, zusammen 93 Glieder; vier Collegien der Barnabiten, in Wien, Margarethen am Moos und Mistelbach, zusammen 37 Glieder; zwei Dominicanerklöster, in Wien und Retz, zusammen 20 Glieder; drei Franciscanerconvente, in Wien, Lanzendorf, Enzersdorf, zusammen 33 Glieder; drei Minoritenconvente, in Wien, Neunkirchen und Aspern an der Zaya, zusammen 31 Glieder; fünf Piaristencollegien, in Wien und Wienerneustadt, zusammen 83 Glieder; zwei Servitenconvente in Wien und Gutenstein, zusammen 20 Glieder; eine Mechitaristencongregation in Wien mit 43 Gliedern; ein Redemtoristenhospitium in Wien mit 5 Gliedern. 3. Frauenklöster: zwei der barmherzigen Schwestern in Wien mit 151 Gliedern; eines der Elisabethinerinnen in Wien mit 57 Gliedern; eines der Salesianerinnen in Wien mit 52 Gliedern; eines der Ursulinerinnen mit 64 Gliedern; (seit 1852) eines der Schulschwestern in Wien, mit Expposituren zu Baden, Sebenstein, Wienerneustadt und Neunkirchen, zusammen 31 Glieder, eines der Redemtoristinnen in Wien mit 10 Gliedern; (seit 1853) eines der Frauen vom guten Hirten in Neudorf mit 8 Gliedern. Ueberdies sind noch Schwestern des dritten Ordens vom hl. Dominicus und vom hl. Franciscus in dem St. Josephskinderspitale und in der Leopoldstädtercréche in Verwendung. — Geistliche Bildungsanstalten finden sich in Wien 1) für die Erzdiöcese

---

die Anzahl der Pfarreien zu vermehren, die Spitäler und das Almosenwesen der Obsorge des Staates zu übergeben; aber an die Stelle der wohlbesetzten Convente trat nun ein Pfarrer mit 3, höchstens 4 Gehülfen, und der Pfarrer ward überdies, als vom Staate bestellter Armenversorger und als halbamtliche Canzleiperson, mit Schreibereien dergestalt überladen, daß er die eigentliche Seelsorge, den Beichtstuhl, die Predigt, die Christenlehre, den Kranken- und Schulbesuch fast ganz seinen Gehülfen überlassen mußte, während diese, bei der großen Zahl der Pfarrangehörigen, den religiösen Bedürfnissen unmöglich nach allen Seiten genügen konnten. Kein Wunder, daß seit 80 Jahren der Bevölkerung Wiens das Bewußtsein des pfarrlichen Verbandes vielfältig abhanden gekommen ist, die kirchliche und katholisch-gläubige Gesinnung mit der frequentia Sacramentorum in betrübender Weise abgenommen hat und der eben so hohle, als frivole Indifferentismus, gepaart mit dem raffinirtesten Sinnengenusse, zu einer schauderhaften Höhe emporstieg, so daß es in Wien tausend und tausend Katholiken gibt, welche ohne gründlichere Kenntniß ihres Glaubens, ohne alle Sorge für ihr Seelenheil dahinleben und so zu sagen nur dreimal auf ihrer irdischen Pilgerfahrt mit der Kirche näher in Berührung kommen, nämlich dann, wenn ihre Namen in das Tauf-, Trauungs- und Sterbeprotokoll eingetragen werden. Nur, wenn der allgemeinen Seelsorge durch die besondere, dem Lehrworte von der Kanzel und in der Schule durch den Beichtstuhl, am Krankenbette und durch die Errichtung von Alters- und Standesbruderschaften nachgeholfen wird, mag dem traurigen Untergange gewehrt sein. Dazu aber müssen die Pfarreien kleiner, die Kirchen größer werden und beide in der Zahl wachsen; den ordentlichen Seelsorgern müssen in ihren Pfarrbezirken erbaute Mannsklöster im Beichtstuhle und Krankenbesuche, in der Predigt und Christenlehre zu Hilfe kommen; das Kloster ist nicht als Pfarrei, aber neben dieser an seinem Platze. Diese Vorkehrungen erscheinen um so nöthiger, als Wien immer mehr und mehr das Ansehen eines der größten Handels- und Gewerbeplätze gewinnt, eben dadurch in steigender Progression von Protestanten und Israeliten bevölkert wird, und so, neben anderm Unheile, das der Industrialismus der heutigen Gesellschaft mit sich führt, auch noch dem Unsegen der gemischten Ehen verfällt. Messis quidem multa, operarii autem pauci! —

Wien: das fürsterzbischöfliche Alumnat mit 5 Vorstehern und 76 Alumnen; 2) für auswärtige Diöcesen: das k. k. höhere Bildungsinstitut zum hl. Augustin für Weltpriester mit 5 Vorstehern und 36 Mitgliedern; das Pazmanische Collegium für theologische Zöglinge aus den verschiedenen Diöcesen Ungarns mit 4 Vorstehern und 45 Alumnen; das ruthenische Seminar für griechischkatholische Studirende der Theologie mit 3 Vorstehern und 40 Alumnen. Ein Diöcesanknabenseminarium für die Erzdiöcese Wien wird vorbereitet. — Ueber die Universität Wien (gestiftet von dem Urenkel Rudolphs von Habsburg, dem Herzoge Rudolph IV. von Oestreich und dessen minderjährigen Brüdern, Albrecht III. und Leopold III. laut Stiftungsurkunde vom 12. März 1365, von Papst Urban V. bestätigt 18. Juni 1365) muß hier auf dasjenige verwiesen werden, was in dem Artikel Universitäten, (Kirchenlexikon, Bd. XI. S. 427—452) zum Theil schon ausführlich, über ihre Geschichte, Einrichtung u. s. w. mitgetheilt wurde, vgl. daselbst S. 428, 431, 433, 434, 437, 438, 439, 441, 443, 444, 448, 452, deßgleichen ist in Abtheilung I. dieses Artikels der Hochschule schon vielfach Erwähnung geschehen, vgl. oben S. 975 ff. (Ein besonderer Artikel über die Wiener Universität, die zweitälteste in Teutschland, wird in dem Supplementband unseres Lexikons folgen.) [Häusle.]

Wiener Concordat, s. Concordate.

Wiener Congreß. Die Zeit zwischen dem Reichsdeputationshauptrecesse (1803) und dem Wiener Congresse (1814), eine Periode von nur 11 Jahren, gehört zu den unseligsten der teutschen Geschichte. Nicht bloß wegen des so lange Zeit hindurch unglücklichen Krieges mit Frankreich und der Occupation Teutschlands durch die Franzosen, sondern vorzüglich wegen der zum großen Theile verruchten Probewirthschaft, welche zumal in den kleinen teutschen Landen stattfand, und der frevelhaften Vergeudung des Kirchencapitals, an welchem ein Jahrtausend der teutschen Geschichte gespart hatte. Es war die Herrschaft der Revolutionsgrundsätze auf Kosten der Kirche, begleitet mit Vernichtung unermeßlicher Hilfsquellen für den Staat, die hingereicht hätten, die Gefahr vor einer Herrschaft des Proletariates zu zerstreuen, der Kirche in den einzelnen Landen eine Stellung zu verschaffen, daß ihr Ueberfluß den Bedürfnissen der Völker während des Krieges hätte zukommen, sie selbst im Frieden aus eigenen Mitteln eine gedeihliche Subsistenz hätte ziehen können. Als nun der Zustand Teutschlands wie Europas auf dem Fürstencongresse zu Wien nach der gezwungenen Abdankung Napoleons geregelt wurde, ward zuerst das Kaiserreich nicht hergestellt; die in allen schwierigen Fragen einst so wohlthätige, auf Vermittlung und Versöhnung der Parteien angewiesene Würde des Reichserzkanzlers fiel damit von selbst weg, wie die der geistlichen Churfürsten. Die ehmals souveränen Bischöfe und Erzbischöfe waren längst Landesbischöfe, auch wohl deportirt und säcularisirt worden. Das neue Bundesreich trug einen ganz weltlichen Charakter; die Ueberzahl protestantischer Fürsten war so unverhältnißmäßig, daß die wenigen katholischen souveränen Familien entweder in einander heirathen oder gemischte Ehen schließen mußten, der katholische Charakter also auch bald ihnen entfallen konnte. Es war unter diesen Verhältnissen vielleicht ein Glück, daß sich der Congreß mit den kirchlichen Fragen so wenig befaßte, das religiöse Element erst später in den Tagen der hl. Allianz sich geltend machte. Man stellte in der Bundesacte selbst den Grundsatz auf, daß die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien in den Ländern und Gebieten des teutschen Bundes keinen Unterschied im Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen sollte; die Besserung der bürgerlichen Verhältnisse der Juden ward dem weiteren Ermessen der Bundesversammlung überlassen. Mit Recht hat einer der competentesten Stimmführer in jenen Tagen, J. Görres, von dem teutschen Bunde und dessen Zusammensetzung geurtheilt: „Alles war nicht zu tadeln, denn es war die einfache Consequenz aus

dem, was sich zuvor ereignet und begründet hatte. Eine Consequenz, die in practischen Dingen nimmer sich abweisen läßt; es war der Schluß der tausendjährigen Geschichte, mit derselben Nothwendigkeit durch die Vorkommnisse des letztverlaufenen Jahrhunderts bedingt, wie dieses durch die Ergebnisse des vorigen Bestimmung erlangt" (Kirche und Staat. 1842. S. 152). Diese Worte gelten auch in Betreff des Verhältnisses der Katholiken zu den Protestanten und umgekehrt. Nachdem man sich so lange auf dem Wege der Gewalt gemessen, war es Zeit, daß eine rechtlich begründete Entwickelung der Gegensätze — aber diese auch nach dem Grundsatze: was den Einen recht ist, ist den Andern billig, eintrat. Der Unterschied zwischen rein katholischen und rein protestantischen Staaten hatte aufgehört; das frühere Staatsrecht mußte also nach dem neuen Grundsatze, welcher selbst nur eine Ausführung des Grundsatzes des westphälischen Friedens war, allmählig in so weit umgestaltet werden, daß die Ausschließlichkeit aufhörte. Das Unglück der Zeit bestand aber darin, daß eine Generation damals groß geworden war, die alles für erlaubt hielt, was sie thun konnte, mit Religion und Christenthum aber gebrochen hatte; die wenigen unter den Gewalthabern, welche einen bessern Sinn bewahrt hatten, sich und die Kirche für identisch hielten. So trat jene Jammerperiode der nutzlosen Vergeudung einer kostbaren Zeit ein, welche die Einen vergeblich auf dem Todbette zurückwünschten um zu thun was längst hätte geschehen sollen, die andern im J. 1848 zu bereuen Gelegenheit hatten. Die einfachsten Begriffe des Kirchenrechts fehlten, ja das Kirchenrecht selbst, da Kirchengut Staatsgut, Staatsrecht Kirchenrecht, der Geistliche Staatsbeamteter geworden war. Jahrzehnte mühte sich jetzt das tiefsinnige Teutschland mit dem einfältigen Satze ab, die Kirche dürfe kein Staat im Staate sein, als ob die Kirche je darauf Anspruch gemacht hätte. Hingegen trat bei der Unbestimmtheit, in welcher die Beschlüsse des Wiener Congresses die Hauptfrage gelassen hatten, der Satz in den Vordergrund, daß die katholische Kirche aufgehört hatte, eine teutsche Kirche zu sein. Der alte Diöcesanverband war theils gelockert theils gelöst, die alten Bischöfe waren meist gestorben, die katholische Heerde ohne Hirten, die Staatsomnipotenz, riesengroß emporgestiegen, hatte selbst das Andenken an die frühere Zeit verwischt. Unter diesen Verhältnissen wollte man anfänglich päpstlicher Seits einen Nuntius nach Frankfurt an den Bundestag schicken; bald überzeugte man sich jedoch, daß den Rath Oestreichs abzuwarten und die Vorschläge der einzelnen Staaten entgegen zu nehmen das bessere sei. (Siehe meine Schrift: Concordat und Constitutionseid der Kathol. in Bayern. Augsb. 1847. S. 47.) Der allgemeine Grundsatz, welchen der Wiener Congreß aussprach, führte von selbst zu den Concordaten mit den einzelnen Staaten (s. d. A. Concordate); leider aber erst nachdem eine ungeheure Anzahl von Stiftungen, Schulen, Academien und Universitäten der Katholiken aufgehoben, die Erziehung der katholischen Jugend zum großen Theile in die Hände vollständig Ungläubiger gelegt und alle Anstalten zur Dekatholisirung eines großen Theiles des katholischen Teutschlands ergriffen worden waren. Die teutsche Kirchengeschichte seit dem Wiener Congresse ist, trotz des allgemeinen Grundsatzes, noch die längste Zeit in gar vielen teutschen Staaten ein fortwährender Kampf des Rechtes mit einem Gewebe von Lüge und Treulosigkeit, mit heimlicher und offener Verfolgung, und glücklich wenn dieselbe noch den Stempel offener Gewalt, wie am 20. November 1837 annahm; es ist der Kampf mit dem uniformirten Radicalismus, welcher mit dem einst so großen Kampfe teutscher Kaiser mit den Päpsten, des Regnum cum Sacerdotio, gerade so viel gemein hat, als das langohrige Thier des Silenus mit dem Löwen gemein hatte, in dessen Haut sich der Esel vermummte. [Höfler.]

Wiener Neustadt, s. Neustadt, Wiener.

Wiest, Stephan, katholischer Dogmatiker, Cistercienser im Kloster Alderspach in Bayern, ward geboren zu Teispach in Bayern am 7. März 1748, war

seit 1781 Doctor und Professor der dogmatischen Theologie, der Patrologie und theologischen Literärgeschichte an der Universität Ingolstadt, auch churpfalzbayerischer wirklicher geistlicher Rath. Seit 1794 wohnte er wieder in seinem ihm theuer gewordenen Kloster und starb am 10. April 1797. Von seiner vielseitigen Bildung und emsigen literarischen Thätigkeit zeugen zahlreiche noch jetzt geschätzte Schriften. Seine erste Druckschrift waren die „Initia philosophiae purioris cum positionibus mathematicis." Ratisbonae 1776. 8. Sodann flossen aus seiner fruchtbaren, das Zeitbedürfniß wohl erfassenden Feder folgende Arbeiten: Positiones theoretica-practicae ex philosophia et mathesi. Ibid. 1776. 8.; demonstratio religionis christianae contra aetatis nostrae incredulos, sive institutionum theologicarum Tomus I. et II. Aistadii 1785—1786. Tom. III., qui complectitur Partem II. theol. dogmaticae generalis. Ibid. 1786. Tom. IV. Ibid. 1788. Tom. V. et VI. Ibid. 1790. 8. Die zweite Ausgabe erschien unter folgenden Titeln: Praecognita in theologiam revelatam, quae complectitur specimen Encyclopaediae ac Methodologiae theologicae, sive Institutionum theologicarum Tomus I. Editio secunda mutata et emendata. Ingolstadii 1789. Tom. II. Institutionum theologic. complectitur demonstrationem religionis Christianae, sive Partem I. theologiae dogmaticae generalis. Editio secunda, aucta et emendata. Ibid. 1790. Tom. III. Institut. heolog. complectitur demonstrationem religionis catholicae, sive Partem II. theol. dogmaticae generalis. Editio secunda, aucta et emandata. Ibid. eod. Tom. IV. Institution. theol. complectitur demonstrationem dogmatum catholicorum, in specie de Deo in se considerato, sive Partem I. theol. dogmat. specialis. Ibid. 1788. Tom. V. Instit. theol. complectitur demonstrationem dogmatum Catholicorum, in specie de Deo salutis nostrae auctore. Ibid. 1789. Tom. VI. et ultimus instit. theol., qui complectitur demonstrationem Catholic., in specie de Deo salutis nostrae auctore, sive Partem III. theologiae dogmaticae specialis, quae est Vol. II. Doctrinae de Deo salutis nostrae auctore. Ibid. eod. 8 mai. — Vom ersten Bande erschien: Editio tertia emendata, ibid. 1801. 8 mai. — Ferner floß aus Wiest's Feder die Schrift: De justitia Dei punitiva contra quaedam asserta cl. Eberhardi et Steinbartii aliorumque. Ibid. 1787. 8.; dann: Oratio de necessario scientiae et pietatis nexu. Ibid. 1788. 4. — Progr. de Wolfgango Mario, Abbate Alderspacensi, ordinis Cisterciensis inter eruditos Bavaros saeculi XVI. scriptores haud incelebri, ibid. eod. (Ein Lebensabriß des im J. 1544 gestorbenen Chronikschreibers Wolfg. Marius, s. d. A. Passau, VIII. S. 175.) — Progr. II. 1789. — Progr. III. et IV. Ibid. 1792. 4. — Wiest fertigte aus seinem größeren dogmatischen Werke einen Auszug und überschrieb denselben: Institutiones theologiae dogmaticae in usum academicum. Tom. I., qui complectitur theologiam dogmat. generalem. Ibid. 1791. 8 mai. — Eine andere Schrift: Introductio in historiam literariam theologiae revelatae potissimum catholicae. Ibid. 1794. 8. — Endlich schrieb Wiest auch: Institutiones Patrologiae in usum academicum. Ibid. 1795. 8.; — eine Patrologie, die wegen ihrer practischen Richtung als brauchbar gerühmt wird (s. d. A. Patrologie, VIII. S. 221). Vgl. J. G. Meusel, Lexicon der teutsch. Schriftsteller, 15. Bd. [Dür.]

Wigand, Joh., s. Adiaphoristen und Flacius.

Wigbert, der heilige, Abt von Fritzlar, war einer der Mitarbeiter des Apostels der Teutschen. Als der hl. Bonifacius die Klöster Hamelburg, Ohrdruf, Amöneburg und Fritzlar gestiftet hatte, und seine Wirksamkeit sich weiter und weiter über Teutschland verbreitete, mußte seine Hauptsorge dahin gerichtet sein, wie er neue Mitarbeiter gewinnen sollte. In Fritzlar insbesondere beabsichtigte er eine Bildungsanstalt zu begründen, welche, gewissermaßen die Vorläuferin von Fulda, ihm damals das sein sollte, was er späterhin in größerer Weise dort ins Leben rief. Deßhalb lag ihm auch vor allem daran, einen älteren, erfahrenen Mann zu gewinnen, der in klösterlicher Zucht erwachsen und mit der

Regel des hl. Benedictus innig vertraut, durch seine Frömmigkeit und Gelehrsamkeit im Stande wäre, das klösterliche Leben und das Aufblühen der Klosterschule zu fördern. Seine damaligen Mitarbeiter waren meistens jünger als er selbst, und mit andern Arbeiten und Mühen so sehr beschäftigt, daß er keinen fand, dem er die Leitung des Klosters übergeben konnte. Eine Zeit lang regierte er selbst das Kloster, allein die häufige Abwesenheit und die mannigfaltigen Sorgen und Arbeiten, welche ihn bald hierhin bald dorthin riefen, machten es ihm unmöglich, den täglichen Unterricht und die regelmäßige, klösterliche Observanz zu überwachen. Er wandte sich deßhalb an die Vorsteher des Klosters Glastonbury in England, aus welchem er schon andere Mitarbeiter erhalten hatte, mit der angelegentlichsten Bitte, ihm den Wigbert, welcher früher in dem Kloster Winbrun gewesen war, senden zu wollen. Wigbert folgte gern diesem Rufe und kam mit mehreren andern Geistlichen um das J. 734 nach Teutschland. Hoch erfreut über diesen Gewinn reiste ihm Bonifacius eine weite Strecke Weges entgegen, um ihn bei seiner Ankunft auf dem Gebiete seiner künftigen Wirksamkeit zu bewillkommnen. Er führte ihn nach Fritzlar und übergab ihm die Leitung des Klosters und der Schule. Wie sehr Bonifacius Ursache hatte, sich über den Gewinn dieses Mannes zu freuen, zeigte der Erfolg seiner Wirksamkeit in ganz kurzer Zeit. Durch seinen Eifer, seine Gelehrsamkeit, seine strengen und doch gewinnenden Sitten brachte er das Kloster bald zu solcher Blüthe, daß dasselbe nicht bloß belebend und erweckend für die nächste Umgegend wirkte, sondern auch eine Pflanzschule neuer Missionäre wurde. Wir haben eine schöne Lebensbeschreibung unsers Heiligen von dem berühmten Servatus Lupus, welcher als Mönch des Klosters Ferrières in Orleans von seinem Abte zu Rhabanus Maurus geschickt war, um in dessen Schule gebildet zu werden. Auf das Bitten des Abts Bruno von Hersfeld schrieb er das Leben des hl. Wigbert, wie sich dasselbe in dessen von Steph. Baluzius herausgegebenen und commentirten Werken und ebenso auch bei Mabillon und den Bollandisten findet. Nach dieser Lebensbeschreibung war Wigbert „ein äußerst eifriger, in seinen Sitten strenger und in den Wissenschaften wohlbewanderter Mann, und wohin er kam, erweckte er gleichen Tugendeifer und gleiche Liebe für die Wissenschaften. Seine Rede, seine Haltung und seine ganze äußere Erscheinung war bedeutend. Die Pflichten seines Berufes waren ihm so heilig, daß er sich in Erfüllung derselben durch keine äußern Begegnisse stören ließ. Im Umgange mit Menschen war er freundlich und leutselig. So lange das Gespräch sich in gleichgültigen Dingen bewegte, war er schweigsam; ganz unvermerkt aber wußte er dasselbe von alltäglichen Dingen zu bedeutenden, belehrenden und erbauenden Gegenständen hinüber zu lenken, so daß er durch jede Unterhaltung geistig anregend, erweckend und belehrend wirkte." Bonifacius weilte gern in Fritzlar und brachte die wenigen Tage der Ruhe und Sammlung, welche ihm bei seinem vielbewegten Leben vergönnt waren, in dem Umgange mit seinem verehrten Mitarbeiter zu, dem er mit seinem Rathe und seiner Hilfe stets zur Seite stand. Die bedeutendsten Schüler welche er gewann, brachte er dorthin und übergab sie Wigbert' zur weiteren Ausbildung. Wie Fritzlar die Vorschule für Fulda war, so wurde auch Sturm, der Mitbegründer und erste Abt von Fulda, hier gebildet, und die bedeutendsten Männer, wie Megingoz, der nachmalige Bischof von Würzburg, und Lullus, der Nachfolger des hl. Bonifacius auf dem erzbischöflichen Stuhle zu Mainz, waren mit Wigbert in Fritzlar verbunden. Unter den Briefen des hl. Bonifacius findet sich einer (Ep. 80. ed. Würdtw.), welchen Wigbert an seine Brüder in dem Kloster in Glastonbury schrieb. Er schildert in demselben neben den Gefahren und Mühen auch den reichen Segen ihrer Arbeit, und bittet sie um ihre Gebete, indem er sie versichert, daß er sich mit ihnen in der Liebe Christi verbunden fühle, soweit sie auch durch die Räume der Erde von einander getrennt wären. Als das Kloster Fritzlar zu herrlicher

Blüthe sich entfaltete, als die klösterliche Disciplin im besten Gange war, und die Schule eine zahlreiche Schaar von Schülern zählte, sollte Wigbert auch das Kloster Ohrdruf zu gleicher Blüthe erheben. Auf das inständige Bitten des hl. Bonifacius ging er dorthin, und gleich erweckend und belebend wie in Hessen, wirkte er auch für Thüringen. Indem er seine Lehre überall zuerst durch seine That bewährte, und dahin, wohin er seine Schüler bringen wollte, ihnen selbst stets voranging, „zog er," wie Servatus sagt, „die Schaar der Brüder glücklich mit sich fort, räumte alles, was hinderlich war, aus dem Wege und förderte alles, was gut war." Mehrere Jahre blieb er in Ohrdruf bis er auch diese Pflanzstätte blühend gemacht hatte. In seinem vorgerückten Alter wünschte er aber wieder nach Fritzlar zurück zu kehren. Gern gewährte ihm Bonifacius diese Bitte, zumal da er, von schweren Krankheitsanfällen gebrochen, der Ruhe und Erholung bedurfte. Mit lauter Freude wurde der Greis von der Schaar seiner Schüler in Fritzlar empfangen. In ihrem Kreise verjüngte er sich zusehends wieder und nochmals kehrte der frische Jugendeifer zurück. Wenn auch schwach und gebrechlich von Körper, war doch sein Geist voll jugendlicher Frische, und die allgemeine Verehrung, welche er genoß, vollendete den Aufschwung des Klosters und des Ortes. Wo bei seiner Ankunft neben einem einzelnen Gehöfte nur das Kloster sich eben erst erhoben hatte, da war jetzt schon eine Stadt erwachsen, und weiter und weiter wurde die Gegend urbar gemacht und bebauet. Von einer Weinpflanzung lesen wir sogar, welche er veranlaßt hatte, und aus welcher er einst den zum hl. Meßopfer nothwendigen Wein hernahm. War das Leben Wigbert's durch seine Tugenden und seine Wirksamkeit verherrlicht, so entfaltete sich der Segen desselben auch noch nach seinem Tode, und durch viele Wunder wurde die Verehrung, welche er in seinem Leben genossen hatte, zur Verehrung eines Heiligen gesteigert. Er starb im J. 747. Rhabanus Maurus setzt seinen Todestag auf den 13. August, an welchem Tage in der Mainzer Diöcese auch das Fest des Heiligen gefeiert wird. Es ist dieß aber wahrscheinlich der Tag der Translation seiner Gebeine in das ihm später zu Hersfeld errichtete Grabmal. Sein Leichnam war anfangs vor der Kirche in Fritzlar in einem unansehnlichen Begräbnisse zur Erde bestattet. Als aber die Sachsen im J. 774 in Hessen einfielen, und alles mit Feuer und Schwert verheerten, flüchteten die Bewohner Fritzlars mit dem Leichname auf den befestigten Bürberg auf der andern Seite der Edder. Die Kirche in Fritzlar, welche die Sachsen in Brand stecken wollten, wurde wunderbar errettet, wie der hl. Bonifacius bei der Einweihung prophetisch vorhergesagt hatte, daß sie nicht durch Feuer zerstört werden solle. Als dieselbe schon mit brennbaren Stoffen umringt war, sahen die Sachsen zwei Jünglinge in weißen Kleidern schützend über derselben schweben; sie flohen in eilender Hast von dannen, ohne von einem Feinde verfolgt zu sein; der sächsische Krieger aber, welcher das Feuer anschüren wollte, wurde todt vor der Kirche gefunden (cf. Annal. Laurisj. et Eginh. bei Pertz I. 152.). Dieser Schutz wurde dem hl. Wigbert beigemessen, und nach einiger Zeit wurde der Bischof Witta oder Albuinus von Büraburg durch eine Traumerscheinung gemahnt, die Reliquien Wigbert's von Fritzlar, wohin sie von dem Bürberge zurück gelangt waren, nach Hersfeld zu versetzen. Dieser zeigte es dem Lullus an, und mit Genehmigung Carls d. Gr. wurden dieselben im J. 780 wirklich dorthin versetzt und ehrenvoll bestattet. Hersfeld gelangte dadurch bald zu hoher Blüthe, und im J. 850 wurde dem hl. Wigbert zu Ehren dort eine Kirche erbaut. (Vgl. Vita S. Wigberti Mab. III. I. pag. 622—631, bei den Bolland. 13. August und Miracula S. Wigberti bei Pertz VI. 227.) [Seiters.]

Wigbert, Apostel bei den Friesen, s. d. Art. Egbert, der heilige, Friesländer, Willebrord, Wulfram.

Wildenspuck, oder Wildenspuch, heißt ein kleines Bergdörfchen im nörd-

lichen Theile des Cantons Zürich, unfern der Grenze des Thurgaus, nicht weit von Schaffhausen in der Pfarrei Trüllikon gelegen. So klein es ist, hat es in der Geschichte der menschlichen und religiösen Verirrungen eine traurige Berühmtheit erlangt. Hier veranlaßte nämlich die durch Lectüre mystischer Schriften, durch den Umgang mit der Freifrau von Krüdener (s. d. A. Krüdener) und durch die schwärmerischen Umtriebe eines gewissen Vicars Ganz gleichfalls zur Schwärmerei verstimmte Margaretha, die jüngste Tochter eines Johann Peter, wahrhaft schaudererregende Greuelscenen. Unter dem Vorwande, im Vereine mit 11 Gleichgesinnten wider den Teufel streiten und Blut vergießen zu müssen, damit Christus siegen und die Seelen, für welche sie sich verbürgt habe, erlöset werden könnten, ließ die Bethörte am 15. März 1823 zuerst ihren Bruder, hierauf auch Andere mit Fäusten blutig schlagen, schlug hierauf selbst ihren Bruder mit einer eisernen Keule auf den Kopf und die Brust und tödtete darauf ihre Schwester Elisabeth durch Schläge. Zuletzt ließ sie sich selbst kreuzigen, einen Nagel durchs Herz schlagen, und dann mit einem eisernen Hammer die Hirnschale zerschmettern. Von diesem schwärmerischen Wahnsinn und der Bestrafung der dabei Betheiligten findet man Ausführliches bei J. L. Meyer: Schwärmerische Greuelscene oder Kreuzigungsgeschichte einer religiösen Schwärmerin. Zweite vermehrte Auflage. Zürich 1824. Vgl. Schwarz, Jahrbücher der Theologie, Jahrg. 1824. S. 373—406 und 1825. S. 198—202. Allgemeine Kirchenzeitung Jahrg. 1824. Nr. 103. [Fehr.]

Wilfrid, Bischof von York, war im J. 634 aus vornehmem Geschlechte geboren, und erhielt seine Bildung und Erziehung in den Klöstern Lindisfarne und Canterbury. Um sich noch gründlicher zu unterrichten ging er über Lyon, wo ihn der Erzbischof Delphin lieb gewann, nach Rom. Bei seiner Rückreise hielt ihn der genannte Erzbischof drei Jahre bei sich, und beabsichtigte sogar, ihn zu seinem Nachfolger zu bestimmen, woran ihn jedoch sein 650 erfolgter gewaltsamer Tod hinderte. Jetzt kehrte Wilfrid nach England zurück, wo der König Alchfrid ihm gestattete zwei Klöster zu stiften, eins zu Stamford und das andere zu Rippon. Agilbert, der Bischof von Wesser, hatte ihn auf Ansuchen des Königs zum Priester geweiht. Als im J. 664 in dem Kloster St. Hilde wegen des auch in Britanien ausgebrochenen Osterstreites in Gegenwart des Königs Alchfrid und seines Vaters Oswio eine Conferenz gehalten wurde, zog Wilfrid durch seine Beredsamkeit und Weisheit die Aufmerksamkeit der Könige derart auf sich, daß ihn Alchfrid nach dem Tode des Bischofs Juda von Northumberland zu seinem Nachfolger bestimmte. Zum Empfange der bischöflichen Weihe begab er sich nach Gallien, weil er sich, wie er sagte, nicht von den Quartodecimanern oder von solchen weihen lassen wollte, die von Quartodecimanern consecrirt worden waren. Agilbert, der ehemalige Bischof von Wesser, jetzt Bischof von Paris, vollzog die Consecration zu Compiegne unter Assistenz von 11 fränkischen Bischöfen, wobei die Bischöfe den Geweihten nach damaliger Sitte auf einer vergoldeten Kanzel innerhalb der Oratorien herumtrugen und Hymnen sangen. Auffallender Weise blieb Wilfrid gegen 2 Jahre bis 666 in Gallien und fand bei seiner Rückkehr in Folge der veränderten Gesinnung des Königs Oswio das für ihn bestimmte Bisthum York bereits durch Ceadda besetzt. Schweigend ertrug Wilfrid diese Kränkung und zog sich in sein Kloster Rippon zurück, wo er drei Jahre zubrachte, bis der von Rom gesandte Erzbischof Theodor von Canterbury ankam, welcher ihn 669 in sein Bisthum einsetzte, den Bischof Ceadda dagegen nach Mercia versetzte. Ganz Northumbrien und mehrere Strecken im benachbarten Schottland erkannten Wilfrid als ihren Hirten an, der jetzt zu hohem Ansehen gelangte. Doch erhoben sich bald mächtige Feinde gegen ihn. Als Alchfrid und sein Vater Oswio 670 gestorben waren, erbte das Reich Northumbrien der älteste Sohn aus Oswio's zweiter Ehe Egfrid. Dieser faßte einen Groll gegen

Bischof Wilfrid, weil er seine Gemahlin Etilthryd in ihrem Vorsatze, stets Jungfrau zu bleiben, bestärkt und ihren Eintritt in ein Kloster bewirkt haben sollte. Als nun Wilfrid noch seiner zweiten Gemahlin Ermenburga wegen ihres Lebenswandels Vorwürfe machen mußte, kam es zu offenen Feindseligkeiten. Egfrid berief den Erzbischof Theodor an seinen Hof, und veranlaßte diesen, sein anderwärts schon mehrfach bekundetes Streben, bei der Vermehrung der Gläubigen die Bisthümer zu vermehren, auch in dem Sprengel Wilfrid's anzuwenden. Nur zu schnell ging er darauf ein, und theilte 678 ohne Vorwissen des Wilfrid, ja in seiner Abwesenheit, die große Diöcese York in drei Sprengel, in denen er auch sofort drei von ihm geweihte Bischöfe einsetzte. Als Wilfrid von seiner Reise zurückkehrte, fand er das Werk seiner Feinde schon vollbracht, und da seine Berufung auf die hier verletzten Kirchengesetze nichts half, appellirte er an den römischen Stuhl, und begab sich zu diesem Behufe selbst nach Rom. Als er in Friesland einige Zeit verweilte, um den Heiden das Evangelium zu verkünden, war der Abgesandte des Erzbischofs Theodor eher nach Rom gelangt. Als auch er dort ankam, versammelte Papst Agatho 679 in dieser Angelegenheit eine Synode von 50 Bischöfen, welche entschied: „Wilfrid solle auf seinen Stuhl, von dem er ungerechter Weise vertrieben, wieder eingesetzt werden, aber nach seiner Wahl eine gewisse Anzahl von Bischöfen ernennen, die sich mit ihm in den großen Sprengel York zu theilen hätten; die von Theodor gewaltsam für Northumbrien eingesetzten Bischöfe sollen beseitigt werden, und Jeder mit dem Banne bedroht sein, welcher sich diesem Beschlusse widersetzen würde." Als Wilfrid 680 nach Northumbrien zurückkehrte, und dem Könige Egfrid diese ihm günstigen Decrete producirte, ließ dieser ihn in's Gefängniß werfen, in welchem Wilfrid 9 Monate schmachtete. Zwar wurde er auf die Bitten der Aebtissin Edda freigelassen, mußte aber schriftlich geloben, das Gebiet Egfrid's nicht wieder betreten zu wollen. Diese Verbannung benutzte der apostolische Mann, den Südsachsen das Evangelium zu verkünden, und wurde hier bei einer eben ausgebrochenen Hungersnoth zugleich ihr leiblicher Ernährer, indem er sie die Anfertigung der Netze und den Fischfang lehrte. Seine Bemühungen wurden auch von dem besten Erfolge gekrönt, und er erlebte noch die Freude, daß der Erzbischof Theodor sein Unrecht erkannte, ihn zu sich nach London berief, ja ihn zu seinem Nachfolger als Erzbischof von Canterbury weihen wollte, was Wilfrid jedoch ablehnte. Als inzwischen König Egfrid in einer Schlacht gefallen war, ersuchte Theodor seinen Nachfolger, Aldfrid und den König Ethelred von Mercia, Wilfrid friedlich aufzunehmen, und ihn in seine Rechte und Besitzungen wieder einzusetzen. Aldfrid war dazu bereit, und übergab ihm alsbald das Bisthum Hexham und nicht lange darnach auch Lindisfarne und York, welche die alte große Diöcese York ausmachten. Fünf Jahre (692—697) verwaltete nun Wilfrid diese drei Sprengel, doch unter beständigen Kämpfen mit seinen Feinden, die durch seine Wiedereinsetzung verletzt waren; ja man brachte es durch Ränke dahin, daß sogar der König Aldfrid auf die Seite seiner Gegner trat. Derselbe suchte absichtlich Streit, und forderte von Wilfrid, ihm das Kloster Rippon zu überlassen, das er in einen bischöflichen Sitz verwandeln und einen neuen Bischof daselbst einsetzen wolle. Als Wilfrid sich diesem Zumuthen widersetzte, mußte er fliehen, und erhielt vom Könige Ethelred von Mercia das eben erledigte Bisthum Lichfeld. Als ihm die Synode zu Nesterfield in Northumbrien unter dem Vorsitze des Erzbischofes Brithevald, dem Nachfolger Theodor's, zumuthete, er solle sich unbedingt der zu fällenden Entscheidung unterwerfen, und die Anordnungen, welche früher Theodor mit ihm über die Theilung der Diöcese York gemacht habe, anerkennen, appellirte er abermals an den apostolischen Stuhl, und reiste wieder selbst nach Rom (703). Der jetzige Papst, Johannes VII., berief ein Concil, auf welchem die Streitsache aufs genaueste untersucht und zu Gunsten Wilfrid's entschieden wurde. Der

Erzbischof Berthwald erhielt den Auftrag, auf einer Synode die Ausgleichung zwischen Wilfrid und den in York und Hexham eingesetzten Bischöfen zu Stande zu bringen. Obwohl der Metropolit [illegible] König Aldfrid nicht beitrugte [illegible] sein Unrecht bereut [illegible] nun die northumbrischen Bischöfe [illegible] dann in den von Wilfrid [illegible] Rippon und Hexham [illegible] Bisthum York behielt Johann [illegible] bereitung auf den Tod [illegible] mete, starb Wilfrid am [illegible] Rippon begraben. [illegible] von ihm nach der [illegible] eifrigen und [illegible] lungen [illegible] Englands [illegible] sind außer den [illegible] welche Eddius, ein Freund Wilfrid's, [illegible] scriptores. [illegible]

Willgefort, s. Kümmerniß.

Wilhelm IV. von Bayern, Herzog. [illegible] Ludwig) nach dem Tode seines Vaters Albrecht [illegible] regierte, ist es zunächst zuzuschreiben, daß [illegible] nicht zu Grunde ging. [illegible] er mit vielen der besten Zeitgenossen die Meinung, [illegible] maier wirklich nur um Abstellung der Unordnungen [illegible] geschah daher, daß in den ersten Jahren der lutherischen [illegible] mehrere Schriften Luthers nachgedruckt wurden [illegible] das lautere Wort zu verkünden sich erlaubten. Allein [illegible] der bayerische Theolog und Professor an der Universität [illegible] (s. d. A.) zuerst am klarsten das innere Wesen der [illegible] und gegen dasselbe und für die Erhaltung des alten Glaubens [illegible] hindurch kämpfte; so war Herzog Wilhelm IV. einer der ersten [illegible] schen Fürsten, die sich schnell in dem allgemeinen [illegible] zur Lebensaufgabe die Erhaltung des alten Glaubens [illegible] stehenden Mitteln, und legte dadurch den Grund dazu, [illegible] klein und schwach, ein Ansehen erlangte gleich einem [illegible] Schon im Frühjahre 1522, nachdem sich Wilhelm getäuscht [illegible] tung, Luther werde auf dem Reichstag zu Worms widerrufen, [illegible] ein Mandat, welches bei schwerer Strafe alle Religionsneuerung [illegible] aus dem Alten, heißt es unter Andern in dem Mandate, [illegible] als Zerrüttung aller [illegible] und menschlichen Gesetze, [illegible] ments [illegible] ein [illegible] anfänglicher beschwerlicher Mißverstand, [illegible] Zeg[illegible] sein [illegible] Verstand die hl. Evangelien [illegible] zu[illegible] die Einigkeit der christlichen Kirche [illegible] gegen ihren [illegible] Clerus [illegible] Klage [illegible] dem Papste [illegible] Theologen Eck nach Rom [illegible] Bischöfe gegen schuldige Geistliche [illegible] ullum c[illegible] excelsus clericorum [illegible] Adrian [illegible] 1523). So wurde also [illegible] durch [illegible] den bayerischen Herzog der [illegible] rischen Fortschritte aufmerksam [illegible]

Bischof Wilfrid, weil er seine Gemahlin Etilthryd in ihrem Vorsatze, stets Jungfrau zu bleiben, bestärkt und ihren Eintritt in ein Kloster bewirkt haben sollte. Als nun Wilfrid noch seiner zweiten Gemahlin Ermenburga wegen ihres Lebenswandels Vorwürfe machen mußte, kam es zu offenen Feindseligkeiten. Egfrid berief den Erzbischof Theodor an seinen Hof, und veranlaßte diesen, sein anderwärts schon mehrfach bekundetes Streben, bei der Vermehrung der Gläubigen die Bisthümer zu vermehren, auch in dem Sprengel Wilfrid's anzuwenden. Nur zu schnell ging er darauf ein, und theilte 678 ohne Vorwissen des Wilfrid, ja in seiner Abwesenheit, die große Diöcese York in drei Sprengel, in denen er auch sofort drei von ihm geweihte Bischöfe einsetzte. Als Wilfrid von seiner Reise zurückkehrte, fand er das Werk seiner Feinde schon vollbracht, und da seine Berufung auf die hier verletzten Kirchengesetze nichts half, appellirte er an den römischen Stuhl, und begab sich zu diesem Behufe selbst nach Rom. Als er in Friesland einige Zeit verweilte, um den Heiden das Evangelium zu verkünden, war der Abgesandte des Erzbischofs Theodor eher nach Rom gelangt. Als auch er dort ankam, versammelte Papst Agatho 679 in dieser Angelegenheit eine Synode von 50 Bischöfen, welche entschied: „Wilfrid solle auf seinen Stuhl, von dem er ungerechter Weise vertrieben, wieder eingesetzt werden, aber nach seiner Wahl eine gewisse Anzahl von Bischöfen ernennen, die sich mit ihm in den großen Sprengel York zu theilen hätten; die von Theodor gewaltsam für Northumbrien eingesetzten Bischöfe sollen beseitigt werden, und Jeder mit dem Banne bedroht sein, welcher sich diesem Beschlusse widersetzen würde." Als Wilfrid 680 nach Northumbrien zurückkehrte, und dem Könige Egfrid diese ihm günstigen Decrete producirte, ließ dieser ihn in's Gefängniß werfen, in welchem Wilfrid 9 Monate schmachtete. Zwar wurde er auf die Bitten der Aebtissin Edda freigelassen, mußte aber schriftlich geloben, das Gebiet Egfrid's nicht wieder betreten zu wollen. Diese Verbannung benutzte der apostolische Mann, den Südsachsen das Evangelium zu verkünden, und wurde hier bei einer eben ausgebrochenen Hungersnoth zugleich ihr leiblicher Ernährer, indem er sie die Anfertigung der Netze und den Fischfang lehrte. Seine Bemühungen wurden auch von dem besten Erfolge gekrönt, und er erlebte noch die Freude, daß der Erzbischof Theodor sein Unrecht erkannte, ihn zu sich nach London berief, ja ihn zu seinem Nachfolger als Erzbischof von Canterbury weihen wollte, was Wilfrid jedoch ablehnte. Als inzwischen König Egfrid in einer Schlacht gefallen war, ersuchte Theodor seinen Nachfolger, Aldfrid und den König Ethelred von Mercia, Wilfrid friedlich aufzunehmen, und ihn in seine Rechte und Besitzungen wieder einzusetzen. Aldfrid war dazu bereit, und übergab ihm alsbald das Bisthum Herham und nicht lange darnach auch Lindisfarne und York, welche die alte große Diöcese York ausmachten. Fünf Jahre (692—697) verwaltete nun Wilfrid diese drei Sprengel, doch unter beständigen Kämpfen mit seinen Feinden, die durch seine Wiedereinsetzung verletzt waren; ja man brachte es durch Ränke dahin, daß sogar der König Aldfrid auf die Seite seiner Gegner trat. Derselbe suchte absichtlich Streit, und forderte von Wilfrid, ihm das Kloster Rippon zu überlassen, das er in einen bischöflichen Sitz verwandeln und einen neuen Bischof daselbst einsetzen wolle. Als Wilfrid sich diesem Zumuthen widersetzte, mußte er fliehen, und erhielt vom Könige Ethelred von Mercia das eben erledigte Bisthum Lichfeld. Als ihm die Synode zu Nesterfield in Northumbrien unter dem Vorsitze des Erzbischofes Brithevald, dem Nachfolger Theodor's, zumuthete, er solle sich unbedingt der zu fällenden Entscheidung unterwerfen, und die Anordnungen, welche früher Theodor mit ihm über die Theilung der Diöcese York gemacht habe, anerkennen, appellirte er abermals an den apostolischen Stuhl, und reiste wieder selbst nach Rom (703). Der jetzige Papst, Johannes VII., berief ein Concil, auf welchem die Streitsache aufs genaueste untersucht und zu Gunsten Wilfrid's entschieden wurde. Der

Erzbischof Brithevald erhielt den Auftrag, auf einer Synode die Ausgleichung zwischen Wilfrid und den in York und Herham eingesetzten Bischöfen zu Stande zu bringen. Obwohl der Metropolit dazu bereit war, so widerstrebte dagegen König Aldfrid aufs heftigste; er starb jedoch bald und hatte auf dem Todesbette sein Unrecht bereut und die Wiedereinsetzung Wilfrid's empfohlen. Zwar machten nun die northumbrischen Bischöfe noch einige Schwierigkeiten; doch willigten sie dann in den von Wilfrid vorgeschlagenen Vergleich, wornach ihm die Klöster Rippon und Herham mit allem, was dazu gehörte, zurückgegeben wurden; das Bisthum York behielt Johann, sein Feind. Nach drei Jahren, die er zur Vorbereitung auf den Tod, der Kirchenzucht und Werken der Barmherzigkeit widmete, starb Wilfrid am 24. April 709 als 75jähriger Greis und ward im Kloster Rippon begraben. Als dasselbe 959 zerstört wurde, brachte man die Reliquien von ihm nach der Cathedrale in Canterbury. Das hauptsächlichste Streben dieses eifrigen und hochverdienten Prälaten war nach den hier vorgeführten Mittheilungen insbesondere darauf gerichtet, die päpstliche Oberhoheit über die Kirche Englands fester zu begründen und für immer zu sichern. (Quellen über Wilfrid sind außer den zerstreuten Nachrichten bei Beda, h. e. Anglorum, die Biographie, welche Eddius, ein Freund Wilfrid's, schrieb. Am besten abgedruckt bei Gale, scriptores. XV. Oxon. 691. fol. p. 51 seq.) [A.]

Wilgefort, s. Oncommera.

Wilhelm IV. von Bayern, Herzog. Ihm, der (mit seinem Bruder Ludwig) nach dem Tode seines Vaters Albrecht des Weisen († 1508) Bayern regierte, ist es zunächst zuzuschreiben, daß die katholische Kirche in Teutschland nicht zu Grunde ging. Bei dem ersten Auftreten Luthers theilte allerdings auch er mit vielen der besten Zeitgenossen die Meinung, es sei dem sächsischen Reformator wirklich nur um Abstellung der Unordnungen und Mißbräuche zu thun; es geschah daher, daß in den ersten Jahren der lutherischen Bewegung auch in Bayern mehrere Schriften Luthers nachgedruckt wurden und an vielen Orten die Prediger das lautere Wort zu verkünden sich erlaubten. Allein, sowie unter den Theologen der bayerische Theolog und Professor an der Universität Ingolstadt Johann Eck (s. d. A.) zuerst am klarsten das innere Wesen des neuen Evangeliums erkannte und gegen dasselbe und für die Erhaltung des alten Glaubens sein ganzes Leben hindurch kämpfte; so war Herzog Wilhelm IV. einer der ersten und wenigen teutschen Fürsten, die sich schnell in dem allgemeinen Strudel orientirten, setzte sich zur Lebensaufgabe die Erhaltung des alten Glaubens mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln, und legte dadurch den Grund dazu, „daß Bayern, politisch so klein und schwach, ein Ansehen erlangte gleich einem der ersten Staaten Europas." Schon im Frühjahr 1522, nachdem sich Wilhelm getäuscht sah in seiner Erwartung, Luther werde auf dem Reichstag zu Worms widerrufen, erschien in Bayern ein Mandat, welches bei schwerer Strafe alle Religionsneuerung verbot, denn aus dem Allem, heißt es unter Anderm in dem Mandate, reiße nichts Gewisseres als Zerrüttung aller göttlichen und menschlichen Gesetze, Ordnung und Regiments ein und ein unwiederbringlicher beschwerlicher Mißverstand, daß sich ein Jeglicher nach seinem Kopf und Verstand die hl. Evangelia und Schriften auszulegen unterstehen und damit die Einigkeit der christlichen Kirche zertrennt würde. Da die bayerischen Bischöfe gegen ihren verkommenen Clerus die nöthige Energie nicht zeigten, so stellte Wilhelm Klage hierüber bei dem Papste an und verschaffte sich durch die Absendung des obenerwähnten berühmten Theologen Eck nach Rom die päpstliche Befugniß, auch ohne Mitwirken der Bischöfe gegen schuldige Geistliche einschreiten zu können (indultum corrigendi notabiles excelsus clericorum in Bavaria; Bulle des Papst Hadrian V. dd. 12. Juni 1523). So wurde also auch jetzt wieder, wie früher durch Eck so nun durch den bayerischen Herzog der päpstliche Stuhl auf die große Gefahr der lutherischen Fortschritte aufmerksam ge-

macht; dagegen spricht Ranke (teutsche Gesch. im Zeitalter der Reformat. Bd. II. S. 150 f.) in völlig entstellender Weise davon, wie es Rom gelungen sei, die bayerischen Herzoge für sich zu gewinnen, erniedrigt dieselben zu willenlosen Werkzeugen des römischen Hofes und stellt ihr Benehmen als unteutsch und als tadelnswerthe Reaction dar. Was es doch um historische Kunst und ächtteutsche Geschichtschreibung ist; es fehlt nichts weiter als daß uns Ranke die Worte Luthers glorificire: „In Bavaria multum regnat crux et persecutio verbi, etiam non palam seminati; ita saeviunt illi porci, sed sanguis fusus suffocabit eos“ (ep. ad Crusium a. 1524). Im J. 1524 schloß Wilhelm zu Regensburg mit dem Erzherzog Ferdinand von Oestreich und zwölf südteutschen Bischöfen zur Verhinderung weiteren Abfalles und zur Aufrechthaltung der alten Kirche einen Vertrag, demgemäß vor Allem die verfallene Kirchenzucht wieder hergestellt und Alles angewendet werden sollte, was zur Ausrottung der Ketzerei in ihren Ländern dienlich sein könnte. Mit Strenge kam nun Wilhelm den Puncten dieses Vertrages nach; selbst an Todesstrafen gegen einige unverbesserliche Verführer fehlte es nicht; so wurde aber auch Bayern vor dem schrecklichen Bauernkriege bewahrt und in den Stand gesetzt, den von den Bauern bedrängten Bischöfen von Eichstädt nnd Salzburg (s. d. A. Lang) Beistand zu leisten. Kaum waren die schrecklichen Bauernaufstände blutig unterdrückt, so machte sich die Reformation, nunmehr von den Fürsten zu ihren Gunsten confiscirt, wieder breit. Die kaiserliche Politik, wie bekannt, war wenig geeignet, der häretischen Strömung Einhalt zu thun; desto höher ist es anzuschlagen, daß Herzog Wilhelm, trotz einer mehrjährigen Mißstimmung gegen das Haus Oestreich, welche endlich durch den Linzervertrag (10. Sept. 1534) gehoben wurde, mit unbesiegbarer Ausdauer und Festigkeit fortfuhr, die religiösen Neuerungen zu bekämpfen. Er veranlaßte 1528 auf dem Reichstag zu Nürnberg unter Mitwirkung mehrerer Bischöfe ein besonderes Reformationsdecret. Im J. 1530 bethätigte er auf dem Reichstag zu Augsburg seinen Eifer für die alte Lehre, und ließ den hier unter seiner Mitwirkung entworfenen, hauptsächlich den Schutz der katholischen Kirche bezweckenden Reichsabschied in Bayern publiciren, wornach die neue Lehre bei Körperstrafe und Güterconfiscation verboten wurde. Da die Protestanten sich schon seit Februar 1531 zu Schmalkalden mit einander verbunden und dieß Bündniß 1536 erneut und verstärkt hatten, da sie ferner alle Anträge des Kaisers und Papstes wegen einer allgemeinen Synode zurückgewiesen und sich in eine immer drohendere Stellung gesetzt hatten; so schlossen am 10. Juni 1538 mehrere katholische Fürsten den sog. heiligen Bund; natürlich fehlte bei dem Bunde auch Herzog Wilhelm nicht. Weil durch die Abwesenheit des Kaisers die katholischen Angelegenheiten unmöglich sich zum Bessern wenden konnten, drang Wilhelm in den Kaiser, nach Teutschland zu kommen, und sendete zu diesem Behufe seinen Secretär Bonacorsi 1539 nach Toledo. Statt aber der so gutgemeinten Bitte des bayerischen Herzogs zu entsprechen und statt mit fester Hand in die teutschen Verhältnisse einzugreifen, wurde kaiserlicherseits ein Religionsgespräch nach Hagenau ausgeschrieben, zum Verdrusse des Papstes und des Herzogs; letzterer brachte es indeß durch seine energischen Vorstellungen bei Kaiser Ferdinand dahin, daß das am 25. Juni 1540 eröffnete Colloquium bald wieder vertagt wurde (s. v. Aretin's Geschichte des bayer. Herz. und Churf. Maximilian I., Bd. I. S. 39—43). Dennoch ward noch im nämlichen Jahre zu Worms und dann 1541 zu Regensburg der unglückliche Versuch gemacht, auf friedlichem Wege durch Religionsgespräche zum Ziele zu kommen; der Ausgang der Regensburger Verhandlungen (s. d. A. Regensburg, Bd. IX. S. 112) bestätigte die Richtigkeit der Voraussagung Wilhelms, daß mit allen Religions-Colloquien nichts herauskomme, da es nur zwei Wege gebe, den Untergang der katholischen Kirche in Teutschland zu verhüten, nämlich entweder ein allgemeines Concil abzuhalten oder den alten Glauben „stracks zu

handhaben." Erst mehrere Jahre später griff der Kaiser zu ernsten Maßregeln, gewann gegen den schmalkaldischen Bund die Schlacht bei Mühlberg — und erließ das Interim, welches weder den Protestanten noch den Katholiken, am allerwenigsten aber dem Herzog Wilhelm Genüge leistete. Bei dieser mißlichen Lage der Dinge hielt es der Herzog für das Beste, seine Thätigkeit zur Erhaltung des alten Glaubens mehr auf seine eigenen Lande zu beschränken. Er forderte die Bischöfe zur zweckmäßigen Einrichtung neuer Seminarien und zur Reformation des Clerus auf, nahm die Reformation selbst in die Hand und half der nach Eck's Tod († 1543) und durch die Kriegsunruhen herabgekommenen Universität Ingolstadt durch die Berufung von Jesuiten auf. Mit Recht konnte er kurz vor seinem Tode an seinen Bruder, den Erzbischof von Salzburg, schreiben: Hätten die Geistlichen zur Erhaltung der Religion so viel als wir gethan, daneben nach den Satzungen der Väter gelebt, so wären wir Alle insgemein des erschrecklichen Abfalls in unserm hl. Glauben, dazu der verderblichen Empörung, des Kriegs und Verderbens in den letzten zwanzig Jahren wohl entübrigt geblieben. Mit Recht hat ihm daher auch die Geschichte den Beinamen des Standhaften gegeben. Er starb am 6. März 1550; sein Bruder und Mitregent Ludwig war ihm den 21. April 1545 vorausgegangen. — Wilhelms IV. Nachfolger, Herzog Albrecht V., war gleich seinem Vater der getreueste Anhänger der katholischen Kirche und für die Erhaltung derselben in seinen Ländern eifrigst besorgt, allein er wähnte auf andere Weise als sein Vater zum Ziele zu kommen, durch Milde, Belehrung, Concessionen. In diesem Geiste förderte er das Zustandekommen des Passauer Vertrages (2. August 1552) und des Augsburger Religionsfriedens (1555), und ließ sich von seinen durch seine Milde und Nachsicht schnell keck gewordenen Landständen im J. 1556 zu der Declaration drängen, daß der Genuß des Abendmahles unter beiden Gestalten und der Genuß des Fleisches an Fasttagen gestattet d. h. bis auf fernere Vergleichung der Religion ohne bürgerliche Strafe bleiben solle; in der besten Meinung hielt er auch die Gewährung der Priesterehe für ein Mittel zur Erhaltung des alten Glaubens, und stellte nachher bei der Synode zu Trient durch seinen Gesandten Paumgartner und bei dem päpstlichen Stuhle das dringende Gesuch um diese Zugeständnisse. Allein Albrechts Nachgiebigkeitssystem trug schlechte Früchte. Wie auf ein Zauberwort entstanden in allen Ecken und Enden seines Landes Verkünder des neuen Evangeliums, Viele vom Adel, an der Spitze die Grafen v. Ortenburg (s. d. A.) und Haag (s. d. A. Frank, Caspar), erklärten sich unverholen als Anhänger der religiösen Neuerungen und wirkten in diesem Sinne auf ihre Unterthanen, die Landstände stellten mit wachsender Frechheit Anträge und Begehren, welche auf Einführung des Lutherthums zielten, an den Herzog; zuletzt wurde sogar mit einem Aufstande gedroht und eine hochverrätherische Verbindung mehrerer Adeligen entdeckt. Da trat endlich ein Wendepunct in der Gesinnung Albrechts ein; mit Strenge trat er gegen den Grafen von Ortenburg und seine Mitschuldigen auf, und mit nachdrücklichem Ernst im Geiste des eben erst (Dec. 1563) beendigten Concils von Trient wurde nun das heilsame Werk einer katholischen Gegenreformation in Bayern begonnen und auch zum Ziele geführt. Die Belehrung des Volks durch tüchtige Visitationscommissäre, die Entfernung und Bestrafung unwürdiger Geistlichen, eine strengere Aufsicht über das Bücherwesen, die Entfernung jener Professoren von der Universität Ingolstadt, welche den Eid auf das tridentinische Glaubensbekenntniß verweigerten, die Forderung dieses Eides von allen Beamten, das Verbot des Besuches protestantischer Universitäten, die Hebung der katholischen Universität Ingolstadt durch Herbeiziehung tüchtiger und ausgezeichneter Lehrer (Staphylus, Eisengrein, Frank, Caspar, s. d. Art.; unter den Jesuiten: Theodor Peltanus, Cavillon, Hieronymus Torres, Julius Bresciano, Gregor de Valentia; für ganz Teutschland bedeutende Namen zählten außer der theo-

logischen auch die andern Facultäten) und durch pecuniäre Unterstützung, die Errichtung von Jesuitencollegien zu Ingolstadt und München und von mehreren Erziehungsanstalten, die Verbesserung des Volksschulwesens, die großartigste Förderung der Künste und Wissenschaften überhaupt — das waren die Mittel, durch welche Albrecht die katholische Reformation Bayerns bewirkte. Er starb den 24. Oct. 1579 im 51sten Jahre seines Lebens. Auch außerhalb Bayerns hat er sich um die katholische Kirche große Verdienste erworben: er war es insbesondere, der den Kaiser Maximilian II. auf andere Wege brachte und ihn von manchem der katholischen Sache höchst schädlichen Schritte abhielt; er war es, der Baden wieder zum katholischen Glauben zurückführte, allen von den Protestanten verfolgten Priestern sein Land öffnete und seine Bemühungen für die Erhaltung und Verbreitung der katholischen Länder auch bis nach den Niederlanden und Schweden ausdehnte. Darum galt er aber auch in ganz Europa, und vornemlich bei dem päpstlichen Stuhle, als Hort des katholischen Teutschlands. — Sein Sohn und Nachfolger Herzog Wilhelm V. zeigte wo möglich noch größern Eifer für Aufrechthaltung und Wiederherstellung der katholischen Kirche, und weit reichte auch in dieser Richtung sein Einfluß über die Grenzen Bayerns hinaus und erscheint auch unter seiner Regierung der Münchener Hof als Mittelpunct alles katholischen Strebens und Wirkens in Teutschland. Sein Werk war es, daß nach dem Abfalle des Erzbischofs und Churfürsten Gebhard von Cöln vom katholischen Glauben das Churfürstenthum Cöln der katholischen Kirche und Teutschland erhalten wurde. Wichtig für Bayern ist das zwischen Wilhelm und den bayerischen Bischöfen abgeschlossene und am 5. Sept. 1583 unterzeichnete Concordat. Den Jesuiten, die sich um die Erhaltung und Förderung des Glaubens und um die Wissenschaft so große Verdienste erworben hatten, baute er zu München ein prächtiges Collegium sammt einer herrlichen Kirche; neue Jesuiten-Collegien stiftete er zu Regensburg und Altöttingen; sogar verwendete er sich bei dem Papste für den Jesuitenorden in der zwischen diesem Orden und den Dominicanern ausgebrochenen Controverse über die Wirksamkeit der Gnade (s. d. A. Congregatio de auxiliis). Frömmigkeit und Sittenstrenge verschafften ihm mit Recht den Beinamen des Frommen; aber er war auch gleich ausgezeichnet durch gründliche Kenntnisse, Schärfe des Urtheils und politische Einsicht. Seinem Sohne und Nachfolger Maximilian gab er die ausgesuchteste Erziehung und trat ihm 1598 die Regierung ab, um sich desto ungestörter den Uebungen seines frommen Sinnes widmen zu können. Er starb erst 1626. Was nun seinen Sohn Maximilian anbelangt, den größten Regenten, den Bayern je gehabt, den Retter Oestreichs und eifrigsten Kämpfer für die katholische Kirche, so wird hier nur auf die Geschichte des 30jährigen Kriegs (s. d. A. und Gustav Adolph) hingewiesen und bemerkt, daß er ungeachtet dieses schrecklichen Krieges und der traurigen Folgen desselben für sein Land dennoch Großartiges zum Besten seines Landes, vor Allem zur Förderung der katholischen Religion, die er auch in der Oberpfalz wieder einführte, wirkte. Er starb zu Ingolstadt 1651. Leider hat Freiherr von Aretin die Geschichte dieses großen bayerischen Herzogs und Churfürsten, wovon 1842 der erste Band erschien (Passau bei Pleuger) nicht weiter fortgesetzt. [Schrödl.]

Wilhelm von Champeaux, s. Abälard und Scholastik.

Wilhelm von Dijon, berühmter Klosterreformator, hatte den vornehmen Schwaben Vibo, der sich in Oberitalien niedergelassen hatte, zum Großvater und dessen Sohn Robert und die adelige Lombardin Perenza zu seinen Eltern, und wurde 961 geboren; König Otto I. und dessen Gemahlin Adelheid waren seine Taufpathen. Ihren siebenjährigen Knaben offerirten die Eltern dem Abte des Klosters Luciacum in der Diöcese Vercelli; der Abt kleidete ihn ein, und übergab ihn einem kundigen Lehrer, unter dem er große Fortschritte in den Kennt-

nissen machte. Zu reiferem Alter gelangt, studirte er zu Vercelli und dann zu Ticinum (Pavia) die Grammatik und übernahm nach seiner Rückkehr ins Kloster verschiedene Aemter, zuerst das eines „divini officii assiduus custos ac scholae capitalis illius loci," sodann das eines Secretärs (Boll. ad 1. Jan. vit. s. Guilh. Divion. c. 2. n. 9.). Nach dem Tode seiner Mutter bewog er seinen Vater zum Eintritt ins Kloster und drückte ihm bald darauf die Augen zu. Inzwischen wünschten alle Mönche ihn zum Diacon erhoben zu sehen, aber er wollte sich von dem Bischofe von Vercelli nicht weihen lassen, weil dieser keinen Mönch weihen wollte, der ihm nicht Fidelität eidlich gelobte. Vom Bischofe als ein Starrkopf betrachtet, von eifersüchtigen Neidern angefeindet und von der laxen Disciplin in seinem Kloster wenig erbaut, trug er sich mit dem Gedanken, sich in ein anderes Kloster zu begeben, als eben (um 987) der Abt Majolus von Clugny (s. d. A. Clugny) auf seiner Pilgerfahrt nach Rom das Kloster Luciacum besuchte; Wilhelm bat ihn um Aufnahme zu Clugny, wurde erhört und reiste mit dem aus Rom zurückgekehrten Majolus nach Clugny ab. Mit Jubel wurden beide zu Clugny aufgenommen, der ganze Convent zog ihnen in Procession entgegen. Majolus gewann das neue Mitglied sehr lieb, und die ganze Congregation verehrte in ihm bald ein Muster der Disciplin, weßhalb er sich auch zum Priester weihen lassen mußte. Kaum hatte er ein Jahr zu Clugny zugebracht, als ihn Majolus ausersah, die Reform des Klosters zum hl. Saturninus an der Rhone zu übernehmen, und er setzte dieselbe in kurzer Frist durch Einführung der Cluniacenserregel mit bestem Erfolge durch. So beurkundete er das ihm von Gott anvertraute Talent zur Reform der damals an vielen Orten tief gesunkenen Klosterdisciplin, und fand bald Gelegenheit, in weiten Kreisen als Klosterreformator mit außerordentlichem Segen zu wirken. Majolus nämlich, der bereits die Reformation des St. Benigniklosters zu Dijon begonnen hatte, aber zu sehr mit Verbesserung auch vieler anderer Klöster beschäftiget war, übertrug 990 dem Wilhelm die Fortsetzung der angefangenen Reform zu Dijon und stellte ihn zum Abte des St. Benigniklosters zu Dijon auf. Und hier war es nun, wo Wilhelm seinen gottgegebenen Beruf in heilsamster Weise bethätigte. Bald kamen aus verschiedenen Provinzen und Nationen Viele, darunter selbst Bischöfe, Aebte, vornehme Laien, Einsiedler u. A. m. herbei, um unter seiner weisen Leitung geistlichen Kriegsdienst zu nehmen; allmählig wurde das St. Benigniklosster zu Dijon die fruchtbare Mutter von vierzig durch Wilhelms Eifer reformirten Klöstern. Die Zahl der Mönche, welche in diesen vierzig von Wilhelm reformirten und geleiteten Klöstern lebten, belief sich über 1200; zu Dijon befanden sich außerdem durchschnittlich immer zwischen 70—80. Selbst über Frankreich hinaus erstreckte sich Wilhelms Thätigkeit für das Klosterwesen; so führte er in dem von seinen Brüdern zu Fructuarium, der Diöcese Yvree 1003 erbauten Kloster die Cluniacenserregel ein, und that bei seiner zweiten Reise nach Rom um 998 (die erste nahm er um 995 vor) dasselbe in dem berühmten italienischen Kloster Farfa (s. d. A.). In allen diesen von Wilhelm restaurirten Klöstern, namentlich zu Dijon selbst, lebte mit der Klosterzucht auch das Studium der Wissenschaften wieder auf, und auch der Unterricht des Volkes, der Knechte wie Freien, der Armen wie Reichen, im Lesen und geistlichen Gesange wurde darin betrieben. „Hier (zu Dijon) wurden nicht bloß den Klosterzöglingen die sieben freien Künste und die Theologie vorgetragen, sondern es bestand auch eine öffentliche Schule, welche Leuten jedes Standes zugänglich war; der Unterricht war unentgeldlich, den Armen wurde sogar für ihre Bedürfnisse gesorgt. Und dieselbe Einrichtung traf Wilhelm noch in ungefähr 40 Klöstern, welche er reformirte. Diese Schule war eine Art Academie, indem auf ihr nicht bloß die am Ende des letzten (zehnten) Jahrhunderts wieder verbreiteten mathematischen Wissenschaften, sondern auch die Medicin gelehrt wurde. Auch sorgte das Kloster eifrig für Vervielfäl-

tigung der Manuscripte" (s. Anselm v. Canterb. von G. F. Frank, Tüb. 1842, Einleit. IX—X.; vgl. Bolland. ad 1. Jan. vit. s. Guilh. Divion. c. 6.). Nachdem Wilhelm zuletzt zwei Jahre im Kloster Fructuarium zugebracht und noch einmal seine Institute besucht und mit tüchtigen Aebten, die sein Werk fortzusetzen vermochten, versehen hatte, starb er 1031 in dem von ihm reformirten Kloster Fecau in einem Alter von 70 Jahren. Wilhelm besaß eine große Macht der Rede und alle die Energie des Willens, welche für sein großes Werk nothwendig war. Ein Muster der klösterlichen Disciplin, hielt er auf die strengste Beobachtung der Klosterzucht; man nannte ihn daher häufig „Supra-regulam." Gegen die Armen war er sehr wohlthätig. Bei den Großen und Fürsten machte seine Erscheinung und seine unerschrockene Freimüthigkeit womit er ihnen die Wahrheit sagte oder sie ermahnte, immer einen tiefen Eindruck. In hoher Achtung stand er besonders bei König Heinrich dem Heiligen und König Robert dem Heiligen, obwohl beide einige Zeit gegen ihn eingenommen waren, und bei den Päpsten seiner Zeit, die sein freimüthiges Wort nicht übel nahmen. Merkwürdig ist in letzterer Beziehung, was Wilhelms Biograph Rodulfus Glaber erzählt: „Nam et Johannem Papam spiritualia dona per orbem, maxime Italicum, auri vel argenti pretio distracta minus curantem, tali invectione monere studuit per epistolam haec continentem: Parcite quaeso, parcite, qui dicimini sal terrae et lux mundi. Sufficiat hominibus jam semel Christum fuisse venditum pro communi salute universorum. Jam enim refugae veri luminis, solo nomine pastores, ovile Christi, immo membra illius, videte post vos quo eunt. Si juxta fontem tepet rivus, in longinquum foetere nulli dubium est. Idcirco cura quibusdam venditur ad suum interitum. Volo vos pastores ac pontifices omnes in commune indicis securim gestantis, ante ianuam assistentis memores." Ein anderer Brief Wilhelms an Papst Johann XIX., worin die Anmaßung der Patriarchen von Constantinopel sich den Titel Universalis beizulegen, scharf gerügt wird (vgl. d. A. Johannes Nesteutes), befindet sich in der Chronik des Hugo von Flavigny bei Pertz Script. VIII. 392 (s. d. A. Hugo von Flavigny). In Mabillons Annalen t. IV. kommen noch etliche andere Bruchstücke aus Wilhelms Briefen vor. S. Mabill. Acta ss. t. VI. p. I. Pertz Script. IV. S. 655. [Schrödl.]

Wilhelm (Durandus) a S. Portiano, s. Durandus.

Wilhelm Durantis, s. Durantis.

Wilhelm, Abt von Hirschau, s. Hirschau.

Wilhelm von Malmesbury, berühmter englischer Geschichtschreiber des zwölften Jahrhunderts, Mönch des berühmten Klosters Malmesbury „vir litterarum amore, industria et doctrina conspicuus, qui iterum iterumque res patrias et externas exponendas sibi sumsit, eoque magnam apud posteros laudem meruit" (s. Pertz, Mon. XII. Script. X. S. 449), wurde in der Grafschaft Somerset geboren, weßhalb er auch den Zunamen Somerset erhielt, und von seinem Vater frühzeitig zur Erlernung der Wissenschaften angehalten. Wann er in das Kloster Malmesbury trat, weiß man nicht; im Kloster bekleidete er das Amt des Bibliothekars und dann das des Präcentors; die ihm angetragene Abtswürde recusirte er. Sein Todesjahr schwebt zwischen 1142—1143. Die von Wilhelm von Malmesbury verfaßten, noch vorhandenen und durch den Druck veröffentlichten Schriften sind folgende: 1) Libri V. de rebus gestis regum Anglorum, von der Ankunft der Angelsachsen auf der britischen Insel bis auf 1120; diese fünf Bücher schrieb Wilhelm in den Jahren 1119—1124; 2) Historiae novellae libri duo i. e. eine Fortsetzung der fünf Bücher über die Thaten der Könige bis zum Jahre 1142; 3) Libri V. de rebus gestis pontificum Anglorum, von der Ankunft des hl. Augustin (s. d. A. Angelsachsen, Augustin) bis auf seine Zeit; 4) De antiquitatibus Glasconiae i. e. des berühmten uralten Klosters Glastonbury; 5) Libri III. de vita s. Wulstani

episcopi Wigorniensis. Wilhelms Schriften, mit Ausnahme des fünften Buches de gestis Pontificum, und der Schriften über die Alterthümer Glastonburys und Wulstans Leben, hat Savile herausgegeben (Rerum anglicarum scriptores post Bedam praecipui, Londini 1596, Francof. 1601); eine bessere Edition mit der Recension des Textes von Th. Duffos Hardy erschien zu London im J. 1840. Das fünfte Buch de rebus gestis Pontificum findet sich bei Gale (Script. rer. Angl. t. I.), Wharton (Anglia sacra, t. II.) und bei Hardy; ferner hat Gale die Schrift „de antiquitatibus Glasconiae," und Wharton die drei Bücher über Wulstans Leben herausgegeben (Angl. s. t. II.). Im Uebrigen hat Wilhelm noch mehrere andere Schriften verfaßt, die theils verloren gegangen oder noch nicht aufgefunden worden sind, theils zwar noch vorhanden aber noch ungedruckt geblieben sind (s. Pertz l. c. S. 450, Wharton II. in praef. XV.). Savile fällt über Wilhelms historische Schriften folgendes Urtheil: „Inter vetustissimos rerum nostrarum auctores et narrationis fide et judicii maturitate principem locum tenet Gulielmus Malmsburiensis, homo, ut erant illa tempora, litterate doctus, qui septingentorum plus minus annorum res tanta fide et diligentia pertexuit, ut e nostris prope solus historici munus explesse videatur." Auch Waitz, welcher aus Wilhelms Schrift über die Thaten der englischen Könige Excerpte in den X B. der Scriptores (B. XII. Mon. Germ. hist. p. 449—486) lieferte, äußert sich sehr vortheilhaft über Wilhelm, er habe sich „historia suae gentis antiqua elegantius et ornatius descripta, rebus vero suo tempore gestis satis fideliter et candide narratis" großes Lob erworben, und wenn er mitunter allerlei Mährchen erzähle, so seien auch diese nicht ohne Nutzen, denn „ad traditionem et vulgi narrationes medio aevo per gentes circumvalatas cognoscendas faciunt" (ib. 451). Vgl. Cave, hist. lit. II. p. 215. (Basil. 1745) und Lappenberg, Gesch. von England, I. lit. Einl. LXIV. [Schrödl.]

Wilhelm von Nangis, s. Nangis, Wilhelm von.

Wilhelm von Newbury oder Newbrigde (Neubrigensis) s. Neubrigensis.

Wilhelm Occam, s. Occam.

Wilhelm von Oranien, s. Niederlande und Großbritannien.

Wilhelm von Rubruquis, s. Johannes de Monte Corvino.

Wilhelm von St. Amour, von seiner Geburtsstadt de s. Amore zugenannt, Doctor und Lehrer der Theologie an der theologischen Facultät der Universität zu Paris und Canonicus daselbst, trat um die Mitte des 13. Jahrhunderts als der schärfste und feindseligste Wortführer der Gegner der Dominicaner und Franciscaner auf, welche diese beiden Orden der Erhebung über die ältern Orden, der angemaßten Eingriffe in die der Säculargeistlichkeit und den Pfarrern zustehende Seelsorge namentlich des Predigtamtes und des Beichtstuhles, der unberechtigten Eindrängung in die Universität Paris und der Verletzung ihrer Freiheiten und Gerechtsame, der Scheinheiligkeit, Heuchelei, des Strebens nach Volks- und Fürstengunst, des durch göttliche und menschliche Gesetze verbotenen Bettels u. dgl. m. beschuldigten — Beschuldigungen, die zwar, insoferne als es auf Seite der Franciscaner und Dominicaner allerdings nicht an mancherlei Gebrechen und Unordnungen fehlte, nicht völlig aus der Luft gegriffen waren, die aber durch ihre Uebertreibung und Uebertragung auf die Gesammtheit der zwei Orden, durch Verkennung und Herabsetzung alles dessen was beide Großartiges und Heilsames wirkten, durch den theils offenen theils versteckten Angriff auf die päpstliche Bestätigung und Privilegien dieser Orden und durch Aufstellung von falschen Lehren und Principien mehr den Charakter der Mißgunst und des Neides als den der Sorge um das Beste der Kirche an ihrer Stirne trugen. Der Brennpunct dieser den beiden Orden, vorzüglich den Dominicanern feindlichen Partei war die Universität Paris, und an derselben vor allen andern Doctoren

und Lehrern Wilhelm von St. Amour; er steigerte die schon vor ihm an der Universität gegen die Dominicaner bestehende Abneigung; zog namentlich den Magister Odo de Duaco, den Decan Nicolaus de Varo und den Canonicus Christian von Beauvais auf seine Seite; fuhr in Predigten und Schriften gegen beide Orden scharf los, dabei unaufrichtig versichernd (wenn er ins Gedränge gebracht wurde), er greife nicht namentlich Jemanden oder von der Kirche bestätigte Orden an, da sich ja Alles, was er sage, auf nicht approbirte Laienbruderschaften und herumziehende und bettelnde junge Müßiggänger und Müßiggängerinnen beziehen könne; rieth den Bischöfen, die Pseudoprediger (Dominicaner und Franciscaner) dadurch von dem Eingriff in das Predigtamt der Pfarrer und des Säcularclerus abzuhalten, daß sie jenen die Quellen des nöthigen Unterhaltes entziehen sollten; und bot Alles auf, um die Pseudolehrer, Heuchler, falschen Propheten und Vorboten des Antichrists, wie er die Dominicaner und Franciscaner nannte, auf immer von der Universität Paris zu vertreiben. Das ganze Gift goß er in einer Predigt von dem Publican und dem Pharisäer, in einer im J. 1255 verfaßten Schrift „de periculis novissimorum temporum“ und in der Quästion „de valido mendicante“ aus. Der Inhalt dieser Schriften läßt sich auf folgende Hauptpuncte zurückführen. 1) Niemand, ob auch noch so gelehrt, heilig und selbst Wunderthäter, und ob auch vom Papste und den Bischöfen gesendet, darf ohne speciellen Auftrag und Invitation des betreffenden Pfarrers an irgend einem Orte predigen oder Beicht hören, ja es scheint sogar gegen die kirchliche Hierarchie zu sein, der Regulargeistlichkeit das Predigtamt zu übertragen. Wenn aber dennoch der Papst einem Orden die Gewalt zu predigen und Beicht zu hören für die ganze Welt ertheilt, so bedürfen die predigenden und Beicht hörenden Regulargeistlichen wenigstens die ausdrückliche Erlaubniß der betreffenden Pfarrer. 2) Wie das Predigtamt überhaupt der Regulargeistlichkeit nicht zusteht, so steht ihr insbesondere nicht das Ehrenamt des Predigens auf den Synoden, großen Conventen und an den Curien der Bischöfe und Könige zu, und noch weniger das Ehrenamt des Lehrens an den öffentlichen Schulen und Universitäten; daher haben Ordensleute keinen Anspruch darauf, in die scholastische Societät der Säcular-Doctoren aufgenommen zu werden, außer mit deren Consens; die Orden sind nämlich zur Beobachtung der evangelischen Räthe verpflichtet, und hienach ist es verboten, sich Rabbi nennen zu lassen. 3) Da das Predigtamt den Orden eigentlich gar nicht zukömmt, so haben sie auch kein Recht, vom Evangelium zu leben; sie dürfen aber ganz und gar nicht betteln, denn das Betteln ist von der hl. Schrift und schon von dem weltlichen Gesetze untersagt, verleitet zu Schmeichelei, Ehrabschneidung, Lüge, Ungerechtigkeit und Diebstahl und kann daher gar nicht als zur christlichen Vollkommenheit gehörig betrachtet werden, sondern Alles verlassen und Christo, der auch nicht gebettelt, nachfolgen, heißt, nachdem man Alles verlassen entweder von der Handarbeit leben oder in einem Kloster seinen Unterhalt suchen. Wenn daher auch schon seit längerer Zeit das Betteln der Ordensleute irrthümlich von der Kirche tolerirt und bestätiget worden ist, so beweist doch dieß nichts für das Erlaubtsein des Bettelns, vielmehr muß die Kirche selbst nach erkannter Wahrheit ihre Erlaubniß wieder zurücknehmen, und wenn sich Jemand wissentlich einem Bettelorden anschließt, so bringt er dadurch sein ewiges Seelenheil in Gefahr. 4) Im Uebrigen brachte er gegen beide Orden noch allerlei andere Beschuldigungen und Einwürfe vor: sie seien gestiftet worden wider das Verbot des lateran. Concils (1215) gegen die Vermehrung der Mönchsorden; es sei eine pharisäische Anmaßung, ihrer Lebensweise den Namen religio zuzueignen; sie gingen darauf aus mit vorzüglichen Geistesgaben ausgestattete Jünglinge für sich zu gewinnen; sie suchten die Feste ihrer Heiligen auf alle Weise zu verherrlichen und dieselben und ihre Wunder selbst über die Apostel und Martyrer zu erheben; sie zögen durch ihr unberufenes, ehrgeiziges

und einschmeichelndes Predigen und Beichthören das Volk von ihren rechtmäßigen Prälaten und Seelsorgern ab und könnten so bei immer weiterem Umsichgreifen leicht ein Schisma und selbst eine Lostrennung von Rom herbeiführen; sie reizten durch ihre Lobpreisung der Armuth und Demuth die weltlichen Fürsten an, alle weltliche Jurisdiction der Kirche an sich zu ziehen, da ihr nur eine rein geistliche Gerichtsbarkeit zukomme; es sei verwerflich und führe nur zu heuchlerischer Demuth, die Fürsten zu standeswidriger gemeiner Tracht und zum Anhören vieler Messen anzuleiten ꝛc. (vgl. Neander V. Abschn. II. Nr. 5.) — Für die beiden Orden sprach am besten das viele Gute und Herrliche was sie bisher in der Kirche Gottes gewirkt, die Gunst der Päpste, und gerade der eifrigsten Bischöfe und besten Fürsten, namentlich Ludwig des Heiligen (s. d. A.), der Beifall und die Anhänglichkeit des Volkes, das die neuen Ordensleute als Prediger und Beichtväter schätzte und liebte, und die große Anzahl ausgezeichneter Männer, welche sich bereits diesen Orden angeschlossen hatten oder daraus hervorgegangen waren. Und gerade damals, als Wilhelm und seine Pariser Collegen gegen diese Orden in die Sturmtrompete stießen, leuchteten die höchsten Zierden derselben, ein Bonaventura, ein Albertus Magnus, ein Thomas von Aquino! Diese drei Männer waren es nun auch insbesondere, welche gegen Wilhelm und Genossen in die Schranken traten; sie wiesen das Ungerechte und Uebertriebene in den vorgebrachten Anklagen nach; machten auf die allgemeinen menschlichen Schwächen aufmerksam; warfen den Schreiern vor, daß sie so sehr gegen die innern und verborgenen Absichten der Mönche loszögen, und aus Anmaßung oder Neid den Stab über sie brächen; beriefen sich auf die große Unwissenheit, Nachläßigkeit und schlechte Lebensweise so vieler Weltgeistlichen, die es nothwendig gemacht, daß der Papst, welchem die Sorge für die ganze Kirche obliege, durch ihre Orden der Geistlichkeit und den Gemeinden eine Hilfe sendete; bemerkten, wie nöthig und heilsam für so viele große Pfarreien und bei dem oft vorhandenen Priestermangel die Aushilfe durch ihre Orden sei und daß auch die Erfahrung lehre, daß, wenn Alle nur ihren eigenen Pfarrern beichten dürften, sie es ganz unterlassen würden; führten auf, was durch ihre Orden schon gewirkt worden sei, und daß die vielen ihnen obliegenden Berufsarbeiten, Studien ꝛc. es unmöglich machen, nur durch Handarbeit sich zu ernähren (s. Bonavent. determinationes circa reg. s. Francisci, lib. apol. in eos, qui Ordini Min. adversantur, de paupertate Christi; s. Thomae: contra retrahentes a relig. ingressu, contra impugnantes Dei cultum.; Neander l. c.) Nicht weniger nahm sich Papst Alexander IV. (1254—1261) um die Sache der Mönchsorden an; er erließ während seiner Regierungszeit nicht weniger als vierzig Diplome zu ihren Gunsten. Wilhelms Schrift „de periculis novissimorum temporum“ übergab er vier Cardinälen zur Prüfung, und das Urtheil derselben lautete dahin, diese Schrift enthalte mancherlei Verkehrtes und Verwerfliches bezüglich der päpstlichen Gewalt und der neuen durch Frömmigkeit und Eifer preiswürdigen Orden, und stifte in vielfacher Weise Aergerniß und Verwirrung. Demnach wurde im October 1256 Wilhelms Schrift von dem Papste verdammt und König Ludwig der Heilige davon in Kenntniß gesetzt mit der Bitte, er möge fortfahren, die Prediger und Minoriten seiner Gunst und seinem Schutze empfohlen sein zu lassen; zugleich erging ein päpstliches Schreiben an die Bischöfe von Tours, Rouen und Paris, des Inhalts, alle Anhänger Wilhelms zur Aufgebung ihrer Irrthümer zu ermahnen und falls sie nicht widerriefen, mit Censuren zu bestrafen. Mehrere Pariser Doctoren sagten sich jetzt von den Grundsätzen Wilhelms los, und die Magister Odo de Duaco und Christian von Beauvais eilten nach Anagni, um vor dem Papst ihren Widerruf abzulegen; dabei mußten sie eidlich versprechen 1) das Ihrige zu thun, daß die Wirren an der Universität Paris in entsprechender Weise beigelegt und die Dominicaner und Minoriten, namentlich die Brüder Thomas von Aquin und Bonaventura, an der Universität

aufgenommen und in die Societät der Universitätsmagister zugelassen würden; 2) öffentlich zu predigen, daß sie Wilhelms Schrift verdammten, den Papst für bevollmächtiget hielten, die Prediger und Beichtväter wohin es ihm immer gefalle in die Welt auch ohne Consens der Prälaten und Pfarrer auszusenden, den Erzbischöfen und Bischöfen für ihre Diöcesen gleichfalls die Vollmacht einräumten, ohne den Consens ihrer Pfarrer und anderer Geistlichen Prediger und Beichtväter aufzustellen und zu senden; 3) endlich auch zu predigen, daß um Christi willen betteln ein Stand des Heiles und der Vollkommenheit und es daher den armen Religiosen, welche um Christi willen Alles verlassen, erlaubt sei, auch ohne Handarbeit durch Betteln sich den Unterhalt zu verschaffen, „maxime qui student verbo Dei, legendo, disputando, praedicando," endlich daß die Orden der Dominicaner und Franciscaner gut und von der Kirche gutgeheißen seien. Während aber Odo und Christian dergestalt sich von ihrer Opposition gegen die neuen Orden lossagten, blieb Wilhelm, das Haupt der Opposition, auf seinem Sinne und wurde daher seines Lehramtes entsetzt und aus Frankreich verbannt; er zog sich nach seinem Vaterlande, dem Burgundischen, zurück. Indeß hörten die Unruhen an der Pariser Universität noch lange nicht auf; es erschienen Schmähschriften und Spottlieder auf die Dominicaner und Franciscaner; selbst während der hl. Thomas von Aquin einmal predigte, veröffentlichte der Universitätspedell Guillot eine solche Schmähschrift, so daß Papst Alexander sich gezwungen fühlte, öfter scharf einzuschreiten. Nach dem Tode der Päpste Alexander IV. († 1261) und Urban IV. († 1264) und nachdem inzwischen die Ruhe an der Universität hergestellt und den Dominicanern der Besitz von zwei Lehrstellen an derselben bestätiget worden war, konnte Wilhelm von St. Amour wieder nach Paris zurückkehren, wo er nun zwar nicht mehr ganz den früheren Ton anstimmte, jedoch eine Ueberarbeitung seiner vom päpstlichen Stuhle verdammten Schrift lieferte („Collectiones Catholicae et canonicae Scripturae, ad instructionem et praeparationem simplicium Christi fidelium contra pericula imminentia Ecclesiae generali per hypocritas, pseudopraedicatores et penetrantes domos, et otiosos et curiosos et gyrovagos"), über welche Papst Clemens IV. (1265—1268) in folgender Weise sich aussprach: „. . . Sane, libellum novum evolvere coepimus, quem misisti, qui licet interdum alias oras circumeat, veterem tamen multum sapit, et cum excussus et discussus coloratus in aliquo videatur, totam primi substantiam comprobabitur retinere." Wilhelm lebte über das J. 1270 hinaus. Manche der von ihm aufgestellten Sätze wurden auch später noch hin und wieder vertheidiget, selbst in gesteigerter Weise; so stellte der Pariser Magister Johann de Poliaco (z. Z. Papst Johann XXII.) Sätze auf, wie 1) Confessi Fratribus habentibus licentiam generalem audiendi confessiones, tenentur eadem peccata, quae confessi fuerant, iterum confiteri proprio sacerdoti; 2) stante omnis utriusq. sexus edicto, R. Pontifex non potest facere, quod parochiani non tenentur omnia peccata sua semel in anno proprio sacerdoti confiteri; 3) Papa non potest dare potestatem generalem audiendi confessionem, immo nec Deus etc. — S. Boulay hist. Acad. P. t. III.; Wadding. Annal. t. III.; Matth. Paris. hist. m.; G. Nangis chron. et vit. s. Ludov.; Dubarle h. de l'Univ. Par. 1829; Alex. Nat. hist. eccl. saec. XIII. u. XIV. c. 3. art. 7. [Schrödl.]

Wilhelm von Tyrus, geboren um das J. 1140 in Syrien, besuchte die Schulen im Abendlande, wohl auch die zu Paris (um 1162). Nach seiner Rückkehr erhielt er im J. 1167 das Archidiaconat von Tyrus, auf Verwenden König Amalrichs von Jerusalem. In demselben Jahre wurde er als Gesandter zu dem Kaiser nach Constantinopel geschickt. Bald darauf machte er, zum Theil um die Erbitterung seines Erzbischofs von sich abzuwenden, eine Reise nach Rom. Nach seiner Rückkehr machte ihn König Amalrich zum Erzieher seines neunjährigen Sohnes Balduin. Als dieser selbst König geworden (Balduin IV., geboren 1160,

König seit 1173, gestorben 1186), wählte er den Wilhelm zu seinem Kanzler, der zugleich im J. 1174 zum Erzbischof von Tyrus gewählt wurde. Als solcher reiste Wilhelm im J. 1177 zu der dritten Lateransynode nach Rom. Auf Bitten der Versammlung faßte er ihre Beschlüsse in einer Schrift zusammen, zugleich mit Angabe der Namen und Würden der Theilnehmer. Auf der Rückreise verweilte er 7 Monate bei dem griechischen Kaiser Emmanuel, begab sich von da im Auftrage des Kaisers zu dem Patriarchen und Fürsten von Antiochien, und kehrte nach einer Abwesenheit von 22 Monaten nach Tyrus zurück. So weit gehen die sichern Nachrichten über ihn, die er selbst in seiner Geschichte der Kreuzzüge gelegentlich mittheilt. Nach dem Verluste von Jerusalem soll er als Gesandter nach Rom gegangen, vom Papste zu seinem Legaten ernannt worden sein, und besonders den Kreuzzug des Philipp August von Frankreich und Richard Löwenherz betrieben haben. Spätere Nachrichten fehlen über ihn. — Wilhelm hinterließ 2 Geschichtswerke, wovon das frühere: „Gesta principum Orientalium" verloren gegangen. Seine Geschichte der Kreuzzüge aber („Willermi Tyrii historia belli sacri") ist die beste Geschichtsquelle für die Kreuzzüge und hat ihrem Verfasser den Ruhm des ersten oder eines der ersten Geschichtschreiber des Mittelalters erworben. Diese Schrift hieß vorzugsweise „das Buch der Eroberung." Das Werk hat 23 Bücher, wovon aber das letzte nicht vollendet, oder verloren gegangen ist. — Ausgaben: in der Sammlung „Gesta Dei per Francos," Hanau, 1611. 2 voll. Fol.; E. und R. Kausler, Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalems, aus dem Lat. des Wilhelm von Tyrus, 1844. [Gams.]

Wilhelmine, Schwärmerin, eine närrische Weibsperson in Mailand (angeblich aus böhmischem Königsgeschlechte stammend), die sich in den Kopf gesetzt hatte, daß sie der incarnirte hl. Geist sei. Der Erzengel Raphael habe ihr die frohe Botschaft verkündigt, daß nun ein neues Zeitalter gekommen sei, in welchem der hl. Geist als Erlöser in diese Welt eingetreten und in ihr sein Fleisch genommen habe. Ihre ganze Lehre ist eine Fraze des Christenthums; Wilhelmine wird wie der Herr verrathen werden, wird sterben, wieder auferstehen, den Ihrigen erscheinen und gen Himmel fahren. Nun werden neue Evangelien geschrieben und die alten abgeschafft, der römische Stuhl wird erledigt und nicht mehr beschritten werden; aber von nun an wird es Päpstinnen geben, die Nachfolgerinnen Wilhelminens. Und damit gleich der Anfang dieser neuen Ordnung gemacht würde, verordnete sie, daß ihre Schülerin Mayfreda als ihre erste Nachfolgerin geachtet werde. Sie sammelte einen ziemlich bedeutenden Anhang unter Männern und Frauen. Die Secte hielt sich aber sehr geheim, so daß beim Tode Wilhelminens im J. 1282 noch kein Verdacht gegen sie waltete und ihr Leichnam bei den Cisterciensern beigesetzt wurde. Als aber im J. 1300 ein Mailänder Kaufmann, dessen Frau Mitglied der geheimen Gesellschaft war, bemerkt haben wollte, daß bei den nächtlicher Weile in unterirdischen Gewölben gehaltenen Gottesdiensten der Secte Schandthaten verübt wurden, so wurde dawider eingeschritten und jene Verirrten, die nicht widerrufen wollten, dem peinlichen Gerichte übergeben und die ausgegrabenen Gebeine der Wilhelmine verbrannt. Nachrichten über sie und die Secte finden sich bei Muratori, Antiqq. Ital. med. aevi T. V. p. 90, der auf der ambros. Bibliothek zu Mailand die Proceßacten und eine handschriftliche Aufzeichnung über Wilhelmine fand. Vgl. auch Mabillon, Mus. Ital. P. I. p. 19. Fueßlin, neue und unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie der mittleren Zeit, Thl. I. S. 475. [Holzwarth.]

Wilhelmiten. A. Angeblicher Ritterorden, B. Mönchsorden. — A. Nach Helyot, Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden (Bd. I. S. 307 nach der Leipziger Ausgabe 1753) sagt Bissi in seiner Geschichte der Grafen von Poitou, „daß Wilhelm der Fromme, Herzog von Aquitanien

und Graf von Auvergne, welcher seinem Bruder Guerin im J. 887 folgte, 25 Ritter in der Kirche zu St. Julian von Brioude in Auvergne gestiftet, um die Normannen zu bekriegen; welche Ritter nachher in Chorherren verwandelt worden. Er setzet hinzu, er habe die Urkunde von dieser Stiftung in Händen gehabt: er hat sie aber nicht (bemerkt Helyot), unter der großen Anzahl anderer Urkunden mit zum Vorscheine gebracht, die er als Beweise bei seiner Geschichte angeführt. Dieses würde aber doch höchst nöthig gewesen sein, um demjenigen Glauben zu geben, was er von diesen vorgegebenen Rittern gesagt hat. Dieses hat Justeln nicht abgehalten, gedachten Schriftsteller in seiner Geschichte von dem Hause der Grafen von Auvergne anzuführen, und nach ihm zu sagen, es wäre dieser Wilhelm, Herzog von Aquitanien, der erste christliche Fürst gewesen, welcher eine Ritterschaft, oder eine Gesellschaft Ritter zur Vertheidigung und Erhebung des christlichen Glaubens gestiftet hätte; und vielleicht wäre er eben aus der Ursache, und wegen der großen Güter, die er der Kirche geschenket, von dem hl. Odillo in dem Leben des hl. Mayeul christianissimus Aquitanorum princeps genannt worden. Nichts destoweniger bringt er unter den Beweisen seiner Geschichte eine Urkunde bei, welche gegentheils beweist, daß sich im Jahre 898, um welche Zeit diese vorgegebenen Ritter .... sollen gestiftet worden sein, bereits Chorherren in der Kirche zu St. Julian von Brioude befunden, und daß er sogar Abt davon gewesen..... Dieß ist die Urkunde: Wilhelmus comes, marchio atque dux etc. Man kann also aus demjenigen, was Bissi und Andere nach ihm vorgebracht haben, keinen Beweis ziehen, daß es schon im neunten Jahrhunderte Ritter gegeben, welche von Wilhelm dem Frommen, Herzoge zu Aquitanien, in der Kirche zu St. Julian von Brioude gestiftet worden." So weit Helyot. Richtiger historisch begründet als das Dasein dieser Wilhelmiten als Ritter ist jedoch das einstige Dasein: B. der Wilhelmiten als Mitglieder eines Mönchsordens dieses Namens. Nach Aubertus Miräus, dem wir hier folgen, steht auch hier der Name Wilhelm, Herzog von Aquitanien, an der Spitze, doch sind die Lebensverhältnisse hier genauer gezeichnet, die Lebenszeit selbst ist unseren eigenen Lebenstagen um mehr als zwei Jahrhunderte näher gerückt, da das Todesjahr in das J. 1156 oder 1157 gesetzt wird. Nach diesen zuverlässigeren Notizen war Wilhelm ein Sohn des Wilhelm Gaufred und glaublich der Johanna Gräfin von Toulouse. Er setzte nach Otto von Freising im J. 1102 mit mehr als hunderttausend Streitern nach dem hl. Lande über, hielt es später mit Anaclet gegen den rechtmäßigen Papst Innocenz II. und ward von dem hl. Bernardus deßwegen zurecht gewiesen, in dessen Folge er auch im J. 1137 zur Einheit zurückkehrte, hierauf eine Wallfahrt nach Compostella in Spanien unternahm. Im J. 1138 stellte sich Wilhelm persönlich vor dem Oberhaupte der Kirche Innocenz II., wie gesagt wird, auf Anmahnung eines Einsiedlers, um feierlich von der Excommunication befreit zu werden. Innocenz II. sandte ihn hierauf nach Jerusalem, wo er, jedoch nicht ununterbrochen, eilf Jahre verweilte. Nach Zurücklegung verschiedener frommer Wallfahrten endlich begab er sich im J. 1155 an einen Ort bei Grosseto in Toscana: Stabulum Rhodis genannt, wo er nach anderthalb Jahren gottselig im Herrn verschied. Wilhelm erhielt bald zwei Biographen: den einen an Albertus, einem seiner Schüler, den andern an Theobaldus, Bischof von Grosseto. Sampson meint jedoch, beide Biographien seien durch die Hand eines Unkundigen sehr entstellt worden. — Der Hauptort der Wilhelmiten, der Ort, wo in früheren Zeiten lange die Generalcapitel gehalten wurden, war Stabulum Rhodis, wo Wilhelm starb, und dieser Mönchsorden hat sich hauptsächlich anfangs durch die Bemühungen Alberts, so wie Reinalds, der früher Arzt gewesen, weit ausgebreitet, während die Regel des hl. Benedict das Substrat seiner Verfassung war. Innocenz IV. im J. 1248, Alexander IV. im zweiten Jahre seines Pontificats von Anagni aus, Urban IV. haben dem Or-

den Privilegien verliehen und ihm Bestimmungen gegeben. — Um dem Leser einen Begriff zu geben, daß man den Orden der Wilhelmiten keineswegs als unbedeutend sich vorstellen dürfe, lassen wir hier folgen, was Aubertus Miräus hierüber nur von einzelnen Gegenden sagt, wir meinen das belgische Gallien, das eine Provinz bildete mit 14 Häusern, darunter Herzogenbusch, gegr. 1245, ein Haus in den Ardennen, gegr. 1249, ein Haus unweit Paris, gegr. 1266, ein Haus bei Nivelles, gegr. 1270, ein Haus außerhalb Lüttich, gegr. 1280 u. s. w., so wie beigemerkt wird, daß eben diese Wilhelmiten auch noch verschiedene Ordenshäuser in Teutschland, z. B. zu Straßburg, in den Diöcesen Speyer und Constanz besessen haben. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Willebrord, der Heilige, Apostel der Friesen. Dieser ausgezeichnete Mann, geboren um 658 in Northumbrien auf der britischen Insel, stammte von einer frommen angelsächsischen Familie her; sein Vater Wilgis (Wilgils) zog sich im Alter von der Welt zurück, baute an der Mündung des Flusses Humber ein Oratorium zu Ehren des hl. Apostels Andreas, versammelte hier eine kleine Congregation von Dienern Gottes um sich und führte mit ihnen ein höchst auferbauliches Leben; Alcuin, der Biograph Willebrords, stand, als er das Leben dieses Heiligen beschrieb, der von Wilgis gestifteten Zelle vor. Zur Erziehung wurde Willebrord von seinen Eltern in das northumbrische Kloster Rippon gebracht (s. d. A. Wilfried); hier machte er in Wissenschaft und Frömmigkeit große Fortschritte, empfing die Clericaltonsur und wurde ein eifriger Mönch. Zwanzig Jahre alt, fühlte er sich gedrängt, den northumbrischen Boden zu verlassen und in das irländische Kloster Rathmelsing zu ziehen, wo sein Landsmann Egbert (s. d. A. Egbert der Heilige) und andere edle Northumbrier der eifrigsten Pflege der Wissenschaft und Tugend oblagen; „ibique duodecim annis inter eximios simul piae religionis et sacrae lectionis magistros futurus multorum populorum praedicator erudiebatur“ (Alcuin. in v. s. Willebr. bei Mabill. Act. ss. saec. III. p. I. p. 606). Der treffliche Egbert hatte schon seit längerer Zeit sein Augenmerk auf das Bekehrungswerk der den Angelsachsen verwandten Teutschen im Norden gewendet und weil es ihm selbst nicht gegönnt war, als Missionär dahin abzugehen, den durch Ascese und Wissenschaft ausgezeichneten Mönch Wictbert (Wigbert) als Glaubensprediger zu den Friesen geschickt, der aber nach zweijähriger fruchtloser Arbeit wieder zurückkehrte (Beda hist. l. V. c. 10 u. 11). Dadurch nicht abgeschreckt und durch den Sieg Pipins bei Dorstadt 689 über die Friesen mit neuer Hoffnung belebt, sendete Egbert um 690 zwölf Mönche zur Mission bei den heidnischen Friesen ab „in quibus eximius Wilbrordus presbyterii gradu et merito praefulgebat“ (Bed. ib. c. 11). Willebrord stand damals im 33sten Jahre. In Friesland angekommen, begaben sie sich zu Pipin, der sie bestens aufnahm „et quia nuper citeriorem Fresiam expulso inde Radbodo rege ceperat, illo eos ad praedicandum misit“ (Bed. ib. c. 11). Es stand nicht lange an, so zeigten sich die Predigten der neuen Missionäre fruchtbar; manche Heiden ließen sich taufen; Pipin schützte die Missionäre durch seinen mächtigen Arm und spornte die Heiden durch Verheißungen und Wohlthaten zur Bekehrung an (ib.). Indeß, Willebrord wollte sein großes Werk nicht ohne Erlaubniß und Segen des Papstes vollbringen; er beeilte sich also „primus temporibus adventus eorum in Fresiam, mox ut comperit Wilbrordus datam sibi a principe licentiam ibidem praedicandi“ (ib. c. 12) nach Rom zu reisen, wo damals Papst Sergius I. (688—702) den apostolischen Stuhl inne hatte, und erhielt hier mit Freude, was er suchte, die päpstliche Erlaubniß und Segnung zur Predigt, Reliquien der Heiligen für die zu erbauenden und zu consecrirenden christlichen Kirchen u. A. m. Während seiner Anwesenheit in Rom wählten seine Missionsgefährten den Suidbert, einen aus den Ihrigen „qui eis ordinaretur antistes“ und sendeten ihn nach Britannien hinüber, wo Bischof Wilfried von York ihm die

Bischofsweihe ertheilte; nach seiner Rückkehr aus Britannien verließ aber Suidbert bald seine Genossen in Friesland, predigte den Bructerern und wurde zuletzt der Stifter des Klosters Kaiserswerth, wo er um 713 starb (s. d. A. Sachsen, IX. 501. und Suibertus). Willebrord, aus Rom zurückgekehrt, setzte die begonnene Predigt bei den Friesen mit allem Eifer, wenigstens so weit die Frankenherrschaft sich erstreckte, fort. Theils in Betracht des guten Erfolges der Predigt, theils um den Erfolg zu mehren und zu sichern, mußte 696 Willebrord auf Geheiß Pipins abermals nach Rom reisen, um sich von dem noch lebenden Papste Sergius zum Bischof für Friesland weihen zu lassen. Die Consecration geschah zu Rom am Cäcilientage in der Kirche dieser hl. Martyrin (Alcuin scheint zu irren, wenn er die Peterskirche angibt) und es erhielt dabei Willebrord vom Papste den Namen Clemens; Alcuin deutet überdieß auf ein Pallium und andere Geschenke an Reliquien 2c. hin, welche Willebrord damals vom Papste erhalten habe (Mabill. l. c. p. 608). Obwohl die Bischofsweihe Willebrords nicht auf einen bestimmten Ort, sondern für Friesland überhaupt erfolgt zu sein scheint, so kann man doch schon in dieser Consecration den ersten Anfang des Bisthums Utrecht erkennen, um so mehr, als Beda (V. 12) ausdrücklich bemerkt: „Donavit autem ei (Willebrord) Pipinus locum cathedrae episcopalis in castello suo illustri, quod antiquo gentium illarum vocabulo Wiltaburg, id est, oppidum Wiltorum, lingua autem Gallica Trajectum vocatur: in quo aedificata ecclesia reverendissimus pontifex longe lateque verbum Dei seminans multosque ab errore revocans plures per illas regiones ecclesias et monasteria nonnulla construxit. Nam non multo post alios quoque illis in regionibus constituit ipse antistites, ex eorum numero fratrum, qui vel secum vel post se illo ad praedicandum venerant, ex quibus aliquanti jam dormierunt in Domino, ipse autem Willbrordus cognomento Clemens adhuc superest (i. e. er lebte noch als Beda seine Kirchengeschichte schrieb), longa jam venerabilis aetate, utpote tricesimum et sextum in episcopatu habens annum.“ Hiemit gibt Beda zugleich eine allgemeine Uebersicht über Willebrords apostolische Wirksamkeit, welche durch Alcuins Berichte des Nähern beleuchtet wird. Willebrord also, erzählt Alcuin, als Bischof aus Rom zurückgekehrt, begab sich sogleich zu Pipin, der ihn ehrenvoll aufnahm und unter dessen Schutz er seine Mission wieder fortsetzte „maxime in borealibus partibus (des fränkischen Frieslandes), quo eatenus ob raritatem doctorum vel duritiam habitatorum fidei flamma minus relucebat... qualem divina gratia adjuvante in locis illis fructum fecisset, testes sunt usque hodie populi per civitates, vicos et castella, quos ad veritatis agnitionem et unius omnipotentis Dei cultum pia admonitione perduxerat, testes quoque ecclesiae, quas per loca singula construxerat, testesque Deo famulantium congregationes, quas aliquibus congregavit in locis“ (Mabill. l. c. p. 608). Unter vielen andern Orten predigte er auch auf der Insel Walacrum (Walchern) und machte sich daran, ein Idol „ad quod statuto tempore omnis congregabatur populus“ (ib. 611) zu zertrümmern. Entrüstet fiel der heidnische Wächter dieses Heiligthums über Willebrord her, schwang mit aller Macht das Schwert über seinen Kopf, traf ihn aber nicht, dagegen war er drei Tage nachher eine Leiche. Da die Verhältnisse zwischen Pipin und Radbod in Folge der Schlacht bei Dorstadt friedlich geworden waren, so unternahm es Willebrord selbst, in dem noch unabhängigen Friesland zu predigen. Radbod hinderte zwar den hl. Missionär nicht in der Predigt, aber war weit entfernt, sich, wie ihm Willebrord zuredete, taufen zu lassen. Bei diesen Missionsreisen drang Willebrord bis zu den „ferocissimos Danorum populos“ vor, um auch sie zu bekehren, aber die Verstocktheit ihres Königs Ungend benahm ihm alle Hoffnung eines Erfolges, außer daß er von dort dreißig Knaben mitnahm, um sie zu Missionären ihres Volkes heranzubilden. Auch die Insel Fositesland „quae a quodam Deo suo Fosite ab accolis terrae Fositesland appellatur“

(ib. p. 609), wahrscheinlich ist die Insel Helgoland gemeint, besuchte der Heilige. Auf dieser Insel hatte dieser Gott geheiligte Haine: „qui locus a paganis in tanta veneratione habebatur, ut nil in eo vel animalium ibi pascentium, vel aliarum quarumlibet rerum gentilium quisque tangere audebat vel etiam a fonte, qui ibi ebulliebat, aquam haurire nisi tacens praesumebat“ (ib.). Willebrord wagte es dennoch, aus diesem heiligen Quell drei Männer unter Anrufung der göttlichen Dreieinigkeit zu taufen und zum Unterhalte der Seinigen einige Thiere zu tödten. Die Sache wurde dem Radbod hinterbracht und nun war Willebrord mit den Seinen nahe daran, den Göttern geopfert zu werden; drei Tage nacheinander wurde jedesmal dreimal das Loos über sie geworfen, aber da es immer günstig ausfiel, entgingen sie dem Tode, mit Ausnahme eines Einzigen, der dem Fosite geopfert wurde. Von der Missionsreise in dem unabhängigen Friesland in das Fränkische zurückgekehrt, fand er hier mit seinen Bemühungen einen desto ergiebigeren Boden: täglich wuchs die Anzahl der Gläubigen und „plurimi fidei fervore incitati coeperunt patrimonia sua Dei viro offerre, quibus ille acceptis mox jussit ecclesias in eis aedificare statuitque per eas singulas presbyteros et verbi Dei sibi cooperatores“ (ib. 610). Indeß fand Willebrords apostolische Thätigkeit eine mehrjährige Hemmung und Unterbrechung. Pipins Sohn Grimoald wurde 714 in der Lambertskirche zu Lüttich, wie man glaubt, auf Anstiften Radbods selbst, des Schwiegervaters Grimoalds, erstochen, und bald darauf starb Pipin selbst; in Folge dessen brach ein neuer Krieg zwischen den Friesen und Franken aus, welcher letzteren manche der früheren Eroberungen kostete und zugleich die Zerstörung der Kirchen und Klöster und die Versprengung und Verjagung der Geistlichen und Mönche im Geleite hatte. Während dieser Zeit scheint Willebrord sich in das von ihm in der Nähe der Stadt Trier gestiftete Kloster Echternach, das ihm schon vordem als ein Sitz für seine Missionsthätigkeit am Niederrhein gedient hatte, zurückgezogen zu haben (s. über Echternach: Rettbergs Kirchengesch. Teutschl. I. 477); in diese Zeit (716) fällt auch eine bedeutende Schankung des Herzogs Hedan II. von Thüringen an Willebrord (s. d. A. Kilian) und die Urkunde dieses Herzogs über das Schloß Hamelburg mit dem Bemerken, daß er auf Willebrords Rath dort ein Kloster erbauen wolle (s. Rettb. II. 521), was auf eine Abwesenheit Willebrords aus Friesland hinzudeuten scheint, wie auch, daß bei der ersten Ankunft des hl. Bonifacius (s. d. A.) in Friesland 716 und während dessen Winteraufenthaltes in Utrecht jede Nachricht von einem Zusammentreffen mit Willebrord fehlt. Ob Willebrord noch vor dem Tode Radbods († 719) nach Friesland zurückgekehrt sei, läßt sich nicht mit Sicherheit angeben; so viel ist aber gewiß, daß er bereits in diesem Lande wieder in voller apostolischer Thätigkeit begriffen war, als der hl. Bonifacius noch im J. 719 in Friesland erschien und sich ihm und seinen Genossen als neuer und begeisterter Mitarbeiter anschloß. Drei Jahre blieb nun Bonifaz in Friesland, mit Willebrord und seinen Genossen predigend, Viele bekehrend, Götzen und Götzentempel zerstörend und Kirchen bauend. Da Willebrord bereits 64 Jahre alt geworden war und an Bonifacius einen so trefflichen Heidenbekehrer gefunden hatte, gedachte er ihn für immer für Friesland zu erhalten und bat ihn zu wiederholten Malen „ut episcopalis regiminis susciperet gradum et ad regendum Dei populum sibi subveniret“ (vit. s. Bonif. auct. Willib. Pertz II. 341); allein Bonifaz weigerte sich ebenso standhaft, Willebrords Coadjutor und dereinstiger Nachfolger zu werden und berief sich vorzüglich darauf, daß ihn Papst Gregor als päpstlichen Legaten und Missionär für die westlichen Länder der germanischen Heiden bestimmt habe, daher denn auch Willebrord nicht weiter in ihn drang und ihn 722 nach Thüringen ziehen ließ. Willebrord wirkte noch lange, beschützt und unterstützt von dem siegreichen Carl Martell, in dem friesischen Weinberge. Unter den vornehmen friesischen Familien, welche sich bereits mit großem Eifer zum

Christenthum bekannten und das Missionswerk Willebrords in aller Weise unterstützten, steht jene oben an, aus welcher der hl. Ludger (s. d. A.) stammte, der in der Folge nach Bonifacius, Lebuin (s. d. A.), Gregor von Utrecht (s. d. A.) u. A. mit großem Erfolg an dem Ausbau der friesischen Kirche arbeitete (s. vit. s. Ludg. bei Pertz II. 403 ꝛc.). Nachdem Willebrord fast fünfzig Jahre in Friesland gearbeitet hatte, starb er am 6. November 739 in einem Alter von 81 Jahren und erhielt in seinem Kloster Echternach seine Ruhestätte. Bonifaz setzte ihm in einem Briefe an Papst Stephan (ep. 105 ed. Würdtw.) folgendes schöne und kurze Denkmal: „Tempore Sergii apostolicae sedis Pontificis venit ad limina s. Apostolorum presbyter quidam mirae abstinentiae et sanctitatis, generis Saxonum, nomine Willibrod et alio nomine Clemens vocatus, quem praefatus papa episcopum ordinavit et ad praedicandam paganam gentem Fresonum transmisit in litoribus Oceani occidui. Qui per quinquaginta annos praedicans, praefatam gentem Fresonum maxima ex parte convertit ad fidem Christi, fana et delubra destruxit et ecclesias construxit, praedicans usque ad debilem senectutem permansit et sibi coëpiscopum ad ministerium implendum substituit, et finitis longaevae vitae diebus in pace migravit ad Dominum." — S. Beda und Alcuin l. c.; vgl. Seiters Bonifacius und Rettb. Kirchengesch. Teutschl. [Schrödl.]

Wille Gottes, s. Gott.

Wille, letzter, s. Letztwillige Verfügungen.

Willehad, s. Sachsen.

Willenserklärung, letzte, s. Letztwillige Verfügungen.

Willibald, der Heilige, erster Bischof von Eichstätt. Von Willibald besitzen wir fünf ältere Biographien; die erste, auch unter dem Namen hodoeporicum bekannt, weil sie in ziemlicher Ausführlichkeit die Reise Willibalds nach Jerusalem beschreibt, ist von einer Nonne des Klosters Heidenheim verfaßt, die eine Angelsächsin und Verwandte Willibalds war und ihre Nachrichten aus der besten Quelle bezog, nämlich wie sie im Prolog bemerkt „ipso (Willibald) vidente et nobis referente; die zweite ist nur ein Auszug aus der ersten von einem anonymen Verfasser und unbestimmter Zeit; die dritte wird gewöhnlich dem Bischof Reginold von Eichstätt († 989) zugeschrieben; die vierte ist in einer Relation des Abtes Adelbert von Heidenheim (im zwölften Jahrh.) über die Restitution seines Klosters an die Benedictiner enthalten; die fünfte schrieb der Bischof Philipp von Eichstätt (1306—1322). Unter diesen fünf Biographien ist die erste in jeder Beziehung die beste und brauchbarste, da die vier andern theils nur Auszüge aus jener sind, theils unzuverlässige Zusätze enthalten. Bei Mabillon (Act. ss. saec. III. p. II.), bei den Bollandisten (ad 7. Jul.) und in lect. antiq. bei Basn. Canis. t. II. p. I. steht die erste und zweite Biographie; die vierte und fünfte sind zuerst von Gretser de div. Tutelaribus, Ingolst. 1617 herausgegeben worden. — Willibald wurde um 700 in England geboren. Daß seine Eltern von Adel waren, leidet keinen Zweifel, daß aber sein Vater Richard geheißen und König in England oder Herzog in Schwaben gewesen sei, davon wissen nur die spätern Biographien Willibalds zu erzählen, während die Nonne von Heidenheim nichts davon weiß; dagegen steht die Blutsverwandtschaft Willibalds mit Bonifacius, dem Apostel der Teutschen, außer allem Zweifel (s. vit. s. Wunibaldi bei Mabill. Act. ss. saec. III. p. II. p. 180). Als Willibald im dritten Jahre seines Lebens schwer erkrankte, opferten ihn die Eltern vor einem Kreuze des Erlösers auf; „quia sic mos est Saxonicae gentis, quod in nonnullis nobilium bonorumque hominum praediis non Ecclesiam sed sanctae crucis signum Domino dicatum cum magno honore almum, in alto erectum, ad commodum diurnae orationis sedulitatem solent habere" (vit. s. Willib. von der Nonne von Heidenh.) und gelobten, falls er genesen würde, ihn sogleich einem Kloster zu übergeben. Der Knabe erholte sich auch wirklich wieder. Als er nun fünf Jahre alt gewor-

den, übergaben ihn seine Eltern dem Abte Egbald im Kloster Waltheim. Freudig erklärte sich die ganze Klostergemeinde auf Anfragen des Abtes bereit, den vielversprechenden Zögling aufzunehmen. Nachdem er hier bis zum zwanzigsten Jahre zugebracht und in den heiligen Studien und dem Geistesleben große Fortschritte gemacht hatte, faßte er (nach der Sitte der damaligen Angelsachsen, welche eine große Vorliebe zu Pilgerfahrten auf dem Continent, besonders nach Rom hatten) den Entschluß, Alles zu verlassen und die Schwellen des Fürstenapostels Petrus zu besuchen; nach langem Widerstand gelang es ihm, auch seinen Vater zu dieser Reise zu bereden, und so ergriffen beide und auch noch Willibalds Bruder Wunnebald (s. d. A.) den Wanderstab. Im Sommer 720 wurde mit einer ansehnlichen Begleitung aufgebrochen. Zu Lucca erkrankte der Vater und starb und wurde im Kloster zum hl. Frigdian begraben (s. Bolland. z. 7. Febr. vit. s. Richardi). Zu Rom langten beide Brüder im Spätherbste an und verweilten hier „a nativitate s. Martini (720) usque ad aliud sollemnitatis Pascha (i. e. nach der Bemerk. d. Boll. bis zu Ostern 722). Während ihres Aufenthaltes zu Rom hatten sie viel vom Fieber auszustehen; übrigens führten sie daselbst „felicem monasterialis disciplinae vitam sub sacrae legis moderamine“ und „prout corporis infirmitas perpetrare poterat, a sacrae institutionis norma non recedebant sed propensius sacrae lectionis studio perseverantes inhaerebant“ (ib.). Den hl. Willibald drängte es aber, auch das hl. Land zu besuchen, und er reiste dahin mit zwei Reisegefährten ab. Die Reise ging über Neapel, Reggio, Catanea („ubi requiescit corpus s. Agathae Virginis. Et ibi mons est Aethna, qui quando evenerit pro aliquibus rebus, ut ignis ille dilatare se voluerit super regionem, tunc illi cito cives sumunt velum s. Agathae et contra ignem ponunt et cessat“ ib.), dann zur See über Cos, Samos nach Ephesus „et inde ambulaverunt in illum locum, ubi septem Dormientes requiescunt, et inde ambulaverunt ad Johannem Evangelistam in loco specioso secus Ephesum“ (ib.). Zu Constantia (Salamis) auf der Insel Cypern, besuchten sie das Grab des hl. Epiphanius; zu Archä fanden sie einen Bischof „de gente Graecorum, ibique habebant letaniam secundum consuetudinem eorum“ (ib.); zu Emessa geriethen sie in die Gefangenschaft der Saracenen, in welcher sie an einem Kaufmanne der Stadt einen liebreichen Helfer fanden und aus welcher sie endlich durch die Fürbitte eines Spaniers befreit wurden. Von Damascus, wo sie auf der mit einer Kirche geschmückten Stelle beteten, an welcher die wunderbare Bekehrung des hl. Paulus geschah, eilten sie nun nach Palästina. Zu Nazareth besuchten sie die an jener Stelle, wo der Erzengel Gabriel Marien den Gruß gebracht, erbaute Kirche („illam ecclesiam Christiani homines saepe comparabant a paganis, quando illi volebant eam destruere“). Zu Cana trafen sie eine große Kirche „et in ecclesia illa stat altare unum de sex hydriis, quas Dominus jussit implere aqua et in vinum versae sunt, et de illo communicaverunt vino“ (ib.); ebenso besuchten sie die Kirchen auf dem Berge Thabor, zu Tiberias („ibi sunt multae ecclesiae et synagoga Judaeorum“ ib.), zu Bethsaida, zu Corozaim. Nachdem sich Willibald im Jordan an dem Orte, wo Christus sich hatte taufen lassen, gebadet und Jericho besucht hatte, langte er am Festtage des hl. Martin (im J. 724) zu Jerusalem an. Hier und in der ganzen Umgegend und Nachbarschaft besuchte er alle hl. Stätten und Merkwürdigkeiten, Kirchen und Klöster, worüber die Nonne von Heidenheim nachzulesen ist (s. bei Mabill. Act. ss. saec. III. p. II. p. 375—378). Die Rückreise machte er über Constantinopel, wo er um Ostern 727 anlangte und sich zwei Jahre lang aufhielt; von Constantinopel aus besuchte er auch Nicäa und sah hier in der Kirche, worin 325 der berühmte allgemeine Kirchenrath abgehalten worden war, die „imagines episcoporum, qui erant ibi in Synodo“ (ib.). Von Constantinopel segelte er in Gesellschaft päpstlicher und kaiserlicher Gesandten nach Sicilien; von Reggio in Calabrien schiffte er nach der Insel Vulcania, wo er die sog. Hölle Theodorichs besah

(ib. p. 379; vgl. Greg. dial. IV. 10); von da ging es nach Neapel: „ibi est sedes Archiepiscopi et magna dignitas ejus illic habetur. Et ibi est prope castellum, ubi requiescit s. Severinus;" dann nach Capua, endlich nach Montecassino: „et tunc erant septem anni, quod de Roma transire coepit, et omnino erant X. anni, quod de patria sua transivit" (ib.). Zu Montecassino, das damals unter dem Abte Petronax eben erst wieder hergestellt worden war, und noch nicht viele Mönche zählte, hielt sich nun Willibald zehn Jahre auf (729—739); im ersten Jahre war er „cubicularius ecclesiae," im zweiten „decanus in monasterio" und nachher acht Jahre „portarius" (ib.). Im J. 739 erhielt ein spanischer Priester, der sich in Montecassino aufgehalten, vom Abte Petronax die Erlaubniß nach Rom zu reisen, und mit diesem reiste mit Bewilligung des Abtes auch Willibald. Als Papst Gregor III. die Ankunft Willibalds zu Rom hörte, ließ er ihn vor sich rufen. Zuerst mußte ihm Willibald seine ganze Reise ins hl. Land erzählen, sodann aber kündigte er ihm an, Bonifaz, der Apostel der Teutschen, habe bei dem apostolischen Stuhle nachgesucht (wahrscheinlich im J. 738 als Bonifaz zu Rom anwesend war) „ut ipsum Willibaldum a. s. Benedicto adduci pervenireque fecisset et sic illum tunc subsummatim mitteret, ac illi (Bonifaz) in gentem Francorum erudiendam cooperatorem efficeret" (ib.). Nachdem der Papst dem Willibald zugesprochen, diesen Ruf anzunehmen, erklärte sich dieser ganz bereit Folge zu leisten, nur müsse er noch die Erlaubniß von seinem Abte Petronax einholen, aber der Papst entgegnete, sein Geheiß sei genug „quia si illum ipsum abbatem Petronacem uspiam transmittere me libet, certe contradicere mihi licentiam non habet nec potestatem" (ib.). Und so trat denn Willibald, nachdem früher zwischen dem Papste und Bonifaz und jetzt zwischen dem Papste und Willibald Alles, was sich auf Willibalds neuen Wirkungskreis und dessen künftige Erhebung zum Episcopate im Nordgau bezog, ins Reine gebracht war, um Ostern 740 die Reise nach Teutschland an. — In Bayern am Ende Mai oder Anfangs Juni 740 angelangt, hielt er sich eine Woche bei Herzog Odilo auf, und verfügte sich sodann zu dem fränkischen Grafen Suitgar, bei dem er gleichfalls eine Woche zubrachte und mit dem er sich zu dem hl. Bonifaz begab: dieser Graf war es nämlich, der für das neu zu errichtende nordgauische Bisthum eben damals „illam regionem Eistet tradidit s. Bonifacio in redemtionem animae suae" (ib.). Bonifaz übergab nun dem Willibald „illam regionem, quae adhuc tota erat vastata, ita ut nulla domus ibi esset, nisi illa ecclesia s. Mariae, quae adhuc stat ibi, minor quam alia ecclesia, quam postea b. Willibaldus ibi construxerat" (ib.). Hierauf kehrten Willibald und Graf Suitgar nach Eichstätt zurück, um eine passende Stelle zur Errichtung einer Wohnung auszuersehen, begaben sich abermals zum hl. Bonifaz nach Freising und nahmen diesen nach Eichstätt mit, wo er am Magdalenentage (740) den Willibald zum Presbyter ordinirte. Ein Jahr und etliche Monate hatte Willibald bereits als Apostel im Nordgau gewirkt, als Bonifaz ihn nach Thüringen zu sich berief und ihn am 21. oder 22. October 741 auf der Salzburg in Franken unter Assistenz des Bischofs Burghard von Würzburg und des Bischofs Witta von Buraburg zum Bischof weihte. So hatte denn Eichstätt seit 741 seinen eigenen Bischof, wenn auch bezüglich des Umfanges des neuen Bisthums und anderer Verhältnisse damals noch nicht Alles bereiniget sein mochte, und kehrte der neugeweihte Bischof nach einem wochentlichen Aufenthalte auf der Salzburg sogleich „ad praedestinatum mansionis suae locum" zurück (ib.); übrigens fehlt es nicht an Gelehrten, welche der Meinung sind, Bonifaz habe den Willibald zum Bischof consecrirt, ohne ihm damals schon den Eichstätter Kirchensprengel anzuweisen, sondern um ihn vor der Hand nur als Hilfsbischof zu benützen, und erst 745 sei Willibald als erster Bischof von Eichstätt eingesetzt worden (s. d. A. Eichstätt; Pertz Script. VII. p. 244; Seiters 340 etc.); gegen diese Meinung hat Rettberg (Kirchengesch. Teutschl. Bd. II. 353—356)

gewichtige Einwendungen vorgebracht. — Leider hat uns die Nonne von Heidenheim nicht viel über Willibalds bischöfliche Thätigkeit berichtet; das Wenige, was sie hierüber anführt, ist nur Folgendes. Er baute zu Eichstätt ein Kloster und richtete es nach der Regel des hl. Benedict ein und als er es zu bewohnen angefangen hatte „statim undique de illis regionum provinciis et nihilominus longinquis regionum limitibus ad saluberrimum ejus sapientiae dogma confluere coeperunt." Dadurch ist allerdings auf eine segensreiche Wirksamkeit Willibalds hingedeutet, noch mehr aber deutet die Nonne durch die Worte an: „En ille s. Willibaldus, qui cum paucis adprimitus satellitum subsidiis sanctae conversationis inchoaverat exercitium, tandem cum innumeris aulatium magistratibus multiformiter militando, Domino dignum adquisivit populum. Et late ille per vastam Bajoariorum provinciam aratra tradendo, sata serendo, messem metendo, cum multis messorum operariis per vitreos Bajoariorum campos cum Ecclesiis atque presbyteris, Sanctorumque reliquiis digna Domino delibat dona." Unter den ihm zur Seite stehenden Gehilfen ragen der hl. Wunnebald, Stifter des Klosters Heidenheim, und die hl. Walburgis hervor, Geschwister Willibalds; andere Gehilfen Willibalds in Christianisirung der Diöcese Eichstätt waren der Angelsachse Sola, Gründer der Zelle Solenhofen am rechten Ufer der Altmühl oberhalb Eichstätt, welcher „dominum Willibaldum episcopum et Wunebaldum germanum ejus presbyterum adjutores sui laboris (habuit), qui ei ut propriae gentis viro omnibus his in locis adminiculum ac solatium praebebant" (s. vit. s. Solae bei Mabill. Act. ss. saec. III. p. II. 429—438; Rettberg, Kirchengesch. II. 360—361); Deocharus, Begründer des Klosters Hasenried, später Herrenried genannt (die Zweifel hierüber siehe bei Rettberg l. c. S. 361); wahrscheinlich auch der hl. Sebaldus, Apostel von Nürnberg (s. Bolland. ad 19. Aug. und Rettberg l. c. S. 363). Daß Willibalds Thätigkeit sehr durch Ausrottung des Heidnischen in seinem Sprengel in Anspruch genommen war, ersieht man aus dem Leben seines Bruders Wunnebald. Außerdem fand sich Willibald auf der 742 von K. Carlmann zusammenberufenen ersten teutschen Nationalsynode ein und war 765 zu Attigny auf einer Synode anwesend (s. Acta dieser Synoden und Pertz Mon. III. 30). Ob er der Verfasser des Lebens des hl. Bonifacius sei, darüber streiten die Gelehrten; die Bollandisten, Mabillon, Pertz ꝛc. sprechen ihm diese Biographie ab. Da sich von ihm noch 786 eine beträchtliche Schankung an Fulda findet (s. Rettb. 356), so scheint die Nachricht, welche seinen Tod auf 781 (7. Juli) setzt, nicht richtig zu sein; keinenfalls läßt sich über sein Todesjahr etwas Sicheres nachweisen, nur so viel scheint gewiß, daß er alle Schüler und Genossen des hl. Bonifaz überlebt habe. [Schrödl.]

Willigis, Erzbischof von Mainz und Primas von Teutschland (975—1011), gehört zu den hervorragendsten und einflußreichsten Persönlichkeiten im kirchlichen und staatlichen Leben seiner Zeit. Kurze Andeutungen über seine Stellung und seine Unternehmungen unter Otto II., Otto III. und Heinrich II. werden dies unschwer zur Anschauung bringen. — Obschon von niederer Herkunft, sein Vater soll ein Wagenbauer in Sachsen gewesen sein, hatte er sich durch seine seltenen Eigenschaften und Kenntnisse eine Stellung unter den Ersten des Reiches erworben, und wurde er von Kaiser Otto II. (973—983) mit der Kanzlerwürde betraut. Und wie groß sein Einfluß als solcher gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß es in mehreren von Otto II. ausgestellten Urkunden hieß: „er habe die betreffenden Anordnungen auf Antrieb und Bitte des Willigis getroffen." Als daher der Erzbischof Ruotberg von Mainz am 13. Januar 975 starb, wußte der von Sachsen nach dem Rheine geeilte Kaiser durch kluge und rasche Behandlung des Wahlactes der Angelegenheit die Wendung zu geben, daß Willigis schon nach wenigen Tagen unter Kundgebung eines stürmischen Volks-

jubels als Nachfolger auf dem Stuhle des hl. Bonifacius proclamirt wurde, zum Aerger der adeligen Domherrn und des Adels überhaupt. Schon unterm 25. Januar wurde dem Erzbischof Willigis die kaiserliche Bestätigung aller vorgelegten Privilegien des Mainzer Stiftes ausgehändigt. Während nun der Einfluß von Willigis sich mehr in der Leitung des Reiches geltend machte, gewann der treffliche Abt Majolus von Clugny dagegen mehr Vertrauen in Behandlung der zarten Familienverhältnisse am Hofe, insbesondere bei den ausgebrochenen Feindseligkeiten zwischen der Kaiserinmutter Adelheid und der Kaiserin, der griechischen Prinzessin Theophano, die zeitweilig zu völliger Entfremdung des kaiserlichen Sohnes von der Mutter führte. Nachdem Otto II. unter dem Beirathe des Kanzlers Willigis die innern Empörer, zu denen namentlich der bayerische Herzog Heinrich II. gehörte, und die äußern Feinde bezwungen hatte, so daß er in einer Schenkungsurkunde vom 15. October 980 sagen konnte: „wir haben das von unserm Vater ererbte Reich nicht bloß in seiner vollen Kraft erhalten, sondern auch gemehrt," unternahm er, den Fußtapfen seines Vaters folgend, 980 im Herbste die Römerfahrt zu einer Zeit, wo der noch unter Otto's I. Einfluß gewählte Papst Benedict VI. in der Engelsburg erdrosselt, und an seiner Statt Bonifacius gewählt worden war, überdies an verschiedenen Puncten Italiens in Folge der Aufreizung von Constantinopel eine dumpfe Gährung wider die Teutschen herrschte. Zwar erhob Otto II. zuerst Benedict VII. und nach dessen Tode seinen Erzkanzler für die italienischen Staaten, den Bischof von Pavia als Johannes XIV. auf den Stuhl Petri; aber er verlor in den gegen Unteritalien erneuerten Feldzügen von 987—983 die blutige Schlacht bei Squillace in Calabrien, und zuletzt an einer durch die Anstrengungen zugezogenen Krankheit das Leben (7. December 983). Die Dänen und Slavenstämme empörten sich jetzt von Neuem; was Heinrich I. und Otto I. durch 60jährige Kämpfe errungen, schien nun abermals verloren zu sein. Die Succession seines 980 geborenen Sohnes Otto's III. war, obschon ihm als dreijährigem Kinde auf des Vaters Wunsch sämmtliche Stände Italiens und Teutschlands zu Verona gehuldigt, und zu Aachen am Weihnachtsfeste 983 vom Erzbischof Willigis und Johannes von Ravenna die Königskrönung ertheilt worden, äußerst gefährdet. Hier aber zeigte sich der Einfluß und die Bedeutung des Erzbischofs und Erzkanzlers Willigis auf das glänzendste. Kaum war nämlich der Tod Otto's II. nach der Krönung seines Sohnes in Teutschland bekannt geworden, so erhob sich der ungetreue von Otto II. abgesetzte bayersche Herzog Heinrich II., genannt der Zänker; kam schleunigst von seinem Verbannungsorte Utrecht nach Cöln, wo sich damals der Knabe Otto III. befand. Zuförderst beanspruchte er als nächster Anverwandter die Vormundschaft, gab übrigens deutlich genug zu erkennen, seine Absicht gehe dahin, das Kind zu entthronen und die Krone auf sein eigenes Haupt zu setzen. Ihn begünstigte der Bischof Poppo von Utrecht, sein Metropolit von Cöln, Egbert, Erzbischof von Trier, Giselher, Erzbischof von Magdeburg und Theodorich, Bischof von Metz u. m. A. unter dem Vorwande: es könnte sich unter der Vormundschaft Theophano's ein fremdartiger Einfluß in Teutschland geltend machen. Gegen diese gut organisirte Faction verfocht aber das Recht des Ottonischen Hauses der Erzbischof Willigis, der Bischof Notker von Lüttich, mit den Herzogen Conrad von Schwaben, Heinrich dem jüngern von Bayern und Kärnthen, Bernhard von Sachsen u. A., und zwangen Heinrich zu dem eidlichen Versprechen, auf die Krone Teutschlands zu verzichten, und Otto III. auf dem Reichstage zu Rara am 29. Juni 984 seiner Mutter Theophano und seiner Großmutter Adelheid zurückzugeben. Von jetzt an unterstützte Willigis die vormundschaftliche Regierung der genannten Frauen mit Würde, Klugheit und Kraftentwicklung, so daß auch die slavischen Stämme wieder dem jungen Herrscher huldigten. Seit 987 hatte Otto III. in einem säch-

fischen Cleriker von hoher Geburt, Namens Bernward, einen trefflichen Erzieher erhalten, welcher unter dem Bischof Osdag von Hildesheim durch Thangmar gebildet worden war. Nach der Biographie desselben Thangmar über Bernward löste dieser als Haupterzieher und Hauptlehrer seine schwierige Aufgabe derart, „daß, während Höflinge den jungen König durch schlüpfrige Zugeständnisse verdarben, und selbst die für seine Liebe eifersüchtig besorgte Mutter Theophano gegen seine bösen Neigungen oft allzu nachsichtig war, er allein den verwöhnten königlichen Knaben mit Strenge in seinen Launen und Neigungen beschränkte." Gleichwohl gewann er immer mehr seine Liebe und Achtung, besonders nach dem Tode der Theophano (15. Juni 991). Doch löste sich dieses schöne Band schon so bald. Als nämlich gegen Ende des J. 992 Bischof Gerdag von Hildesheim starb, fiel die Wahl des Clerus von Hildesheim einstimmig auf den hier gebildeten und in hohem Ansehen stehenden königlichen Erzieher Bernward, der dann am 15. Januar 993 von dem Mainzer Metropoliten Willigis zum Bischofe von Hildesheim consecrirt wurde, und nun den Hof verließ. Daß zu dieser Entfernung die Eifersucht des Willigis auf den steigenden Einfluß Bernward's bei Hofe, sowie die Unzufriedenheit der Sophia, Schwester Otto's III., beigetragen haben sollen, erscheint aus dem später entstandenen Streite zwischen Willigis und Bernward wegen der Jurisdictionsrechte über das Kloster Gandersheim nicht hinlänglich gerechtfertigt; vielmehr geben Bernward's Vorliebe für Hildesheim und seine bald genug zu Tage tretenden Plane für dieses Bisthum andere hinreichende Erklärungsgründe für die Vertauschung dieses Bischofstuhles mit der Umgebung des Hofes. An Bernward's Stelle trat zunächst ein junger Calabrese, Namens Johannes, von zweideutigem Charakter und Rufe; und zuletzt der gelehrte Gerbert, zeitweiliger Erzbischof von Rheims und nachmaliger Papst Sylvester II. Als Otto III. im J. 996 mit großen Zurüstungen den Römerzug unternahm, sehen wir an der Spitze Willigis, den ersten geistlichen Würdeträger des Reiches, sammt den hervorragendsten Bischöfen des Reiches, dem Hofcaplan Bruno, Sohn des Herzogs von Cärnthen, und dem kaiserlichen Lehrer Gerbert. — Zu Ravenna kam Otto III. eine römische Gesandtschaft entgegen, die ihm den Tod Papst Johannes XV. meldete, und ihn um die Ernennung eines neuen Papstes bat. Otto III. gab alsbald den Entschluß kund, den genannten Hofcaplan Bruno, seinen Anverwandten, auf den Stuhl Petri zu erheben. Er bestimmte den Erzbischof Willigis von Mainz und den Bischof Hildebald von Worms dazu, Bruno nach Rom zu geleiten, wo er auch aufs freundlichste empfangen ward, und als Papst den Namen Gregor V. annahm. Schon am 21. Mai 996 setzte er Otto III., seinem erlauchten Vetter, die Kaiserkrone auf das Haupt. Andererseits verlangte der Erzbischof Willigis von dem neuen Papste Gregor V., daß der ihm untergeordnete Bischof Adalbert von Prag, obschon er von seinen Diöcesanen vertrieben worden, von Rom in seinen Sprengel zurückgeschickt werde, um erneuerte Versuche zur Ausübung seines Hirtenamtes zu machen. — Der damit begonnene Versuch, das eigene Recht zu wahren, und insbesondere vom teutschen Reiche jeglichen fremden Einfluß fern zu halten, zeigt sich bei Willigis noch bestimmter in der Stellung, welche er später unter Papst Sylvester II. (999—1003) in dem Jurisdictionsstreite wegen des im neunten Jahrhundert von Herzog Ludolf gegründeten Frauenklosters Gandersheim einnahm, welchem Stifte seit Heinrich I. fast immer Töchter des königlichen Hauses als Aebtissinnen vorstanden. Schon als die Tochter Otto's II. und Theophano's, Namens Sophia, um 988 in Gandersheim den Schleier nahm, erklärte sie, daß sie sich nicht von einem einfachen Bischofe, dem damaligen Bischof Osdag von Hildesheim, dem Gandersheim untergeordnet war, sondern nur von dem Metropoliten, dem Erzbischof Willigis von Mainz, werde einkleiden lassen. Darin sah Bischof Osdag mit Recht eine Verletzung seiner bischöflichen Rechte, und der darüber ausbrechende

Streit ward durch Otto III. und seine Mutter Theophano dahin ausgeglichen, daß beide, Osdag und Willigis, die Einkleidung vollziehen sollten. Noch größeren Widerwillen zeigte die Nonne Sophia gegen den zweiten Nachfolger Osdag's, gegen den Bischof Bernward, dessen väterliche Ermahnungen sie wiederholt mißachtete, und sich stets hinter den Metropoliten Willigis zu bergen suchte, der nach Thangmar (i. d. Biographie Bernward's) eifersüchtig gewesen sein soll auf die fortwährend zunehmende Gunst, welche Bernward beim Kaiser genoß. Im J. 1000 erzeugte diese Spannung einen offenen Streit zwischen Willigis und Bernward. Unter der bejahrten Aebtissin Gerberga von Gandersheim war eine von ihr erbaute Kirche zur Vollendung gekommen, und sollte geweiht werden. Die kranke Gerberga überließ die Besorgung dieser Feierlichkeit ihrer Nichte Sophia mit dem Wunsche, daß Bischof Bernward nicht übergangen werden sollte. Gleichwohl wandte sich Sophia, ihrem frühern Verfahren gemäß, sofort an den Erzbischof Willigis mit der Bitte, die Kirche einzuweihen. Dieser zögerte anfangs, da er das äußere Recht nicht für sich hatte, und durch die Zusage und Ausführung ein gefährliches Beispiel zur Beeinträchtigung der Rechte der übrigen teutschen Bischöfe aufstellte; zudem war der Gegenstand zu unbedeutend, um eine so gefährliche Theorie und Praxis daran zu versuchen. Das macht es allerdings wahrscheinlich, daß Erzbischof Willigis bei der in wiederholten Terminen anberaumten Kirchweihe zu Gandersheim, wozu sich Bernward niemals einfand, noch andere, wichtigere Zwecke im Auge hatte und verfolgte. Während nämlich Bernward jetzt (im J. 1000) nach Rom gereist war, und hier von dem Papste Sylvester II. und dem zugleich dort weilenden Kaiser Otto III. aufs glänzendste empfangen wurde, hatte Willigis sogar zu Gandersheim, dem Jurisdictionsbezirke Bernward's, eine Synode gehalten (28. September 1000), obschon der von den Dänen vertriebene Bischof Eggehard von Schleswig wie früher so jetzt im Namen Bernward's protestirte: daß der Metropolit in einem fremden Sprengel Versammlungen halte. Die Antwort des Erzbischofs Willigis war die Drohung: „ihn durch seine Dienstleute aus der Versammlung werfen zu lassen"; und es kam hier der Beschluß zu Stande, daß Gandersheim dem Stuhle von Mainz unterworfen sein solle. Es schien darauf abgesehen zu sein, eine Opposition des teutschen Episcopates gegen den Papst Sylvester zu organisiren, weil man ihn im Verdachte hatte, als wolle er den längeren Aufenthalt Otto's III. in Rom und Italien benützen: „zu einer Wiederherstellung byzantinisch-römischer Weltherrschaft zum Vortheile des Papstthums." Wirklich kam es auch zu einem offenen Bruche, als auf die Klage Bernward's der Papst Sylvester im Januar 1001 eine Synode in Rom unter seinem eigenen Vorsitze und in des Kaisers Gegenwart versammelte, und schließlich erklärte: „daß Alles, was Willigis in Gandersheim gethan, null und nichtig sei; das Kloster Gandersheim dem Stuhl von Hildesheim unterworfen bleibe, und Willigis als Urheber einer Kirchenspaltung zu behandeln sei; es solle im Juni d. J. eine sächsische Synode nach Pölde ausgeschrieben, und der sächsische Cardinal Friedrich dorthin als päpstlicher Stellvertreter gesandt werden." Bernward war inzwischen nach Hildesheim zurückgekehrt. Als nun das Concil zu Pölde am 22. Juni begann, erwiesen dem Cardinal Friedrich nur Bernward und Erzbischof Lievizo von Hamburg-Bremen, ein Italiener, die gebührende Achtung; Erzbischof Willigis wies das an ihn gerichtete päpstliche Ermahnungsschreiben zurück; ja es stürzte alsbald die von ihm mitgebrachte bewaffnete Mannschaft in die Versammlung unter dem wüthenden Rufe: „Tod den Reichsverräthern, nieder mit Bernward, nieder mit dem Cardinal Friedrich," worin die Tendenz des ganzen Haders sehr deutlich ausgesprochen war! Der Erzbischof Willigis war in der folgenden Nacht von Pölde abgereist. Darauf erklärte der päpstliche Legat: Willigis und seine Genossen hätten sich künftige Weihnachten vor dem Papste zu

stellen; und an den ersteren erließ er noch ein Schreiben des Inhalts: „weil Du dich der Synode entzogen, und den Befehlen des römischen Bischofs Trotz geboten hast, so wisse, daß Dir damit im Namen der Apostelfürsten Petrus und Paulus durch deren Stellvertreter Sylvester II. jede geistliche Amtshandlung für so lange untersagt ist, bis Du vor ihm zur Verantwortung erschienen sein wirst." Als Papst und Kaiser hievon Kunde erhielten, wiederholten sie mit feierlichem Ernste die Forderung: „daß die Widerspenstigen künftige Weihnachten unfehlbar in Rom zu erscheinen haben, und zwar nicht allein, sondern mit allen ihren Dienstmannen; also nicht bloß zur Synode, sondern zugleich zu sofortigem Kampfe gegen jeglichen Feind gerüstet, den ihm der Kaiser bezeichnen würde." Aber auch dieser Schritt machte keinen tiefen Eindruck auf die teutschen Bischöfe; Willigis versammelte sie trotz der über ihn verhängten Suspension am 15. August 1001 zu Frankfurt zu einer Synode, auf der beschlossen ward, die Entscheidung über Gandersheim solle einer Versammlung zu Fritzlar vorbehalten bleiben. Ebenso wenig stellten sich die teutschen Bischöfe mit Willigis am Weihnachtsfeste zur Synode in Rom. Dieselbe ward gleichwohl am 27. December mit 30 Bischöfen gehalten, worunter: Notker von Lüttich, Siegfried von Augsburg und Hugo von Zeitz. Doch wurde die Entscheidung gegen den freventlichen Trotz des Willigis bis zum Eintreffen des angesagten Metropoliten Heribert von Cöln verschoben, der bei der Partei des Willigis neben Bernward und Lievizo als die vorzüglichsten Beförderer jenes Planes galten: das byzantinisch-römische Reich wiederherstellen. Heribert kam auch bald in Rom an, eben noch zur rechten Zeit, um den jugendlichen Kaiser Otto III. zu Patero oder Sutri sterben zu sehen (23. Januar 1002). Jetzt eröffnete sich sofort für den Reichskanzler und Erzbischof Willigis ein neues Feld seiner erprobten Umsicht und Kraft. Um den auf die Nachricht von dem Ableben Otto's III. entstehenden Zerrüttungen in Italien und Teutschland, und insbesondere den gefährlichen Parteiungen bei der bevorstehenden neuen Königswahl mit Entschiedenheit entgegenzutreten und einem Bürgerkriege vorzubeugen, setzte er es schleunigst durch, daß Heinrich, Herzog von Bayern, Sohn Heinrichs des Zänkers, am 6. Juni 1002 in Mainz zum Könige gewählt, und also der Zerfall des Reiches verhindert ward. Schon am 7. Juni krönte der Erzbischof Willigis den neuen König Heinrich II. zu Mainz, und am 15. August seine Gemahlin Kunigunde zu Paderborn. Und in diesem Heinrich II., dem Heiligen (1002—1024), dem letzten Sprößling des sächsischen Mannesstammes von Heinrich dem Finkler, erhielt Teutschland einen seiner trefflichsten Könige, und seit 1014 das Reich und die Kirche einen der treuesten Kaiser, und zwar durch das Verdienst des Erzbischofs und Erzkanzlers Willigis. Sein schweres Unrecht im Gandersheimer Klosterstreite suchte er von dem Augenblicke an gut zu machen, als der vermeintliche Urheber dazu, Papst Sylvester, gestorben war (1003). Der fromme König Heinrich II. bot seinerseits Alles auf, um das nur allzu lange dauernde Aergerniß zu heben. Als er zu Anfang des J. 1007 beschloß, einen Tag zu Gandersheim zu weilen, bestimmte er, daß am 5. Januar die so oft verschobene Weihe der dortigen Kirche vollzogen werden solle. Den Erzbischof Willigis an der Hand führend redete er die in der Kirche versammelte Gemeinde also an: „Der lange Streit soll heute beigelegt werden. Ich weiß, daß die Kirche und die umliegenden Dörfer dem Bischofe von Hildesheim angehören;" worauf Willigis an den Bischof Bernward die Worte richtete: „mein Bruder und Mitbischof, ich verzichte auf alle Ansprüche an diese Kirche, und übergebe Dir diesen Bischofsstab zum Zeugniß, daß weder ich noch meine Nachfolger je die Ansprüche erneuern werden" (was gleichwohl sein Nachfolger Aribo unmittelbar vor der Weihe des Bischofs Godehard, des Successors Bernward's, am 2. December 1022, jedoch fruchtlos versuchte!). Auch mit den Nachfolgern des Papstes Sylvester hatte sich der Erzbischof Willigis ausgesöhnt,

so daß ihn Papst Johannes XVIII. auf der Synode von Frankfurt (October 1007), wo über die Errichtung des Bisthums Bamberg gegen die Einsprache des Bischofs von Würzburg entschieden werden sollte, zu seinem Vicare ernannt hatte. Also versöhnt setzte der große Mann seine verdienstvolle Thätigkeit für Kirche und Reich noch 4 Jahre fort, und verdiente mit einer geringen Beschränkung das Lob, welches ihm Damberger in folgenden Worten gespendet hat: „am 22. Februar 1011 verließ der mit Auszeichnung groß zu nennende, nicht bloß um sein Stift, sondern um das ganze Reich, um die ganze Christenheit hochverdiente Erzbischof Willigis die Welt, an dem am meisten zu bewundern, daß er ungeachtet seiner niedern Geburt durch 25 Jahre an der Spitze aller Reichsfürsten stand, und nie von Mißgunst oder Eifersucht, ja nicht einmal von der Verläumdung angefeindet war. Wer malt uns die in ihrer ruhigen Würde alle (?) Leidenschaften bewältigende Gestalt dieses Prälaten?“ — Vgl. die Art.: Bernward, Gandersheim, Otto II.—III. — Höfler, die teutschen Päpste, I. Abthlg. Gfrörer, allgem. Kirchengesch. Bd. III. Abthlg. 3, und Damberger, synchronist. Gesch. der Kirche und der Welt, Bd. V. [Alzog.]

Williram (Wiltram, Waltram), Abt des Benedictinerklosters zu Ebersberg in Oberbayern, aus Franken gebürtig, ein Schüler des berühmten Lanfrank, soll, wie Trithemius (de script. eccl. n. 345) erzählt, einige Zeit auf der Universität zu Paris studirt haben, nach seiner Rückkehr in die Heimath Scholasticus an der Domkirche zu Bamberg geworden sein, sodann sich in das Kloster zu Fulda zurückgezogen haben und endlich als Abt des St. Petersklosters zu Merseburg gestorben sein. Was nun das Letztere betrifft, so hat Oefele es als einen Irrthum nachgewiesen und aus einem uralten Ebersberger Necrologium (womit auch ein Tegernseeer Necrologium übereinstimmt) dargethan, daß Williram Abt zu Ebersberg gewesen sei (s. t. II. Script. rer. boic. p. 15. und t. I. p. 632). Er stand dem Kloster, zu dessen Abt ihn König Heinrich III. aufstellte, 37 Jahre sehr löblich vor und starb 1085. Williram hat eine Uebersetzung und Paraphrase des hohen Liedes in lateinischer und teutscher Sprache geschrieben. In der Vorrede klagt er, daß man über dem Studium der Grammatik und Dialectik das Studium der hl. Schrift vernachlässige und drückt seine Freude darüber aus, daß Lanfrank in Frankreich zum Studium der Bibel übergegangen sei, die Briefe Pauli und die Psalmen erkläre und daß auch Viele aus Teutschland hinströmten, ihn zu hören. Ueber Willirams teutsche Paraphrase bemerkt R. v. Raumer (Einwirkung des Christenthums auf die althochteutsche Sprache. Stuttg. 1845, S. 41) „Willirams Uebersetzung und Erklärung des hohen Liedes hat manches Verwandte mit Notkers Psalmen, nur daß Williram viel mehr von dem Seinigen gibt. Er deutet das hohe Lied Salomonis durchweg auf Christum und die Kirche, häufig sehr gezwungen, im Ganzen aber nicht ohne Geist und in gewandter und fließender Sprache. Wie beliebt Willirams Werk war, beweisen die vielen Handschriften, die sich davon erhalten haben.“ Zwei von diesen Handschriften hat H. Hoffmann in seiner Ausgabe des Williram abdrucken lassen: Willirams Uebersetzung und Auslegung des Hohenliedes in doppelten Texten aus der Breslauer und Leidener Handschrift, herausgegeben von H. Hoffmann, Breslau 1827. Frühere Ausgaben sind: die von Molther, Hagenau 1528, jedoch nur die lateinische Paraphrase — die von Merula, Leiden 1598 — die von Marquard Freher, Worms 1631, welche bloß die teutsche Paraphrase enthält — die im I. Thl. des thesauri Antiquit. Schilteriani, Ulm 1727 enthaltene. Wie Trithemius berichtet, soll Williram noch viele andere Schriften verfaßt haben. Vgl. Cave, hist. lit. II. 148 (Basel 1745). [Schrödl.]

Wilna, Bisthum, s. Jagello und Polen.

Wiltram, s. Williram.

Wimpina, Conrad, katholischer Theologe aus dem Ende des 15. und dem

ersten Drittel des 16. Jahrhunderts. Sein eigentlicher Name ist Conrad Koch und dem Geburtsorte seines Vaters zu Folge, das Wimpfen am Neckar war, nannte er sich der Sitte seiner Zeit folgend Wimpina. Er selbst ist um das J. 1460 zu Buchheim im Odenwalde (gehörte zu Würzburg) geboren, weßwegen er sich auch Conradus ex Fagis nannte, so daß also von ihm die Namen Wimpina, Conradus Cocus, Conradus ex Fagis vorkommen. Seine Bedeutung für den kirchlichen Kampf des 16. Jahrhunderts liegt weniger in seinen Schriften, die meist philosophische, literarische und ähnliche Materien erörtern, zum Theil übrigens nicht ohne Interesse sind, als vielmehr in seiner Stellung die er als Lehrer der Theologie und bei verschiedenen Geschäften und Verhandlungen einnahm. Wir finden ihn im J. 1479 unter den bei der Universität Leipzig immatriculirten Studenten, 1481 wurde er Baccalaureus der Philosophie und 1486 Magister, worauf er über Humaniora und Philosophie Vorlesungen hielt. Als im J. 1502 der päpstliche Legat Raimund de Perauld in Leipzig anwesend war, krönte er den Wimpina mit dem theologischen Doctorat. Nachdem er in Vereinigung mit Staupiz und Martin Pollich die Universität Wittenberg eingerichtet hatte, wurde er im J. 1506 nach Frankfurt a. d. O. berufen, um auch hier die Universität einzurichten und die Theologie zu lehren. Schon i. J. 1516 war man genöthigt, wegen der Pest die Universität zeitweilig nach Kotbus zu übersiedeln und auch später wieder im J. 1526 befand sie sich in traurigem Zustande, der sich noch mehr verschlimmerte, so daß in den J. 1530 u. 31 gar keine Promotion stattfand. Wimpina war der hervorragendste unter den Lehrern; neben ihm lehrten meistens Dominicaner; aber der Ruf Luthers zog die meisten Studirenden nach Wittenberg, so daß Wimpina seine Schöpfung bald wieder zerfallen sah. Die Berufung lutherisch gesinnter Lehrer durch den Churfürsten Joachim II. i. J. 1538 erlebte er nicht mehr, da er im J. 1531 starb. Als er im J. 1518 Rector magnificus war, vertheidigte Tetzel unter seinem Präsidium seine Thesen wider Luthers Angriffe gegen den Ablaß. Es ist fast durchgängig behauptet worden, Wimpina sei der Verfasser dieser durch Tetzel vertheidigten Thesen gewesen. Es ist aber dieses nicht wahr. Den Beweis hiefür liefert W. Grone in seiner interessanten Schrift: Tetzel und Luther, oder Lebensgeschichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquisitors Johann Tetzel. Soest und Olpe 1853 S. 74—81; wornach nun auch die betreffende Bemerkung im Artikel Tetzel zu berichtigen ist. Auf dem Reichstage zu Augsburg 1530 war er unter den Theologen, welche die Melanchthon'sche Confessio widerlegten, Confutatio confessionis Augustanae. (Vgl. Katholik 1828 Bd. 27 und 28. Jahrg. 1829 Bd. 31; deßgleichen Binterim, der Reichstag von Augsburg 1530 und die Aeußerungen des Herzogs Wilhelm von Bayern und des Bischofs Stadion von Augsburg bezüglich der luther. Bekenntnißschrift, Düsseldorf 1844. Coelestini historia Comitiorum August. II. 234. Salig, Hist. der Augsburger Confession I. 229.) Auch bei dem Ausschuß von 14 Personen, welche die Augsburger Confession von Artikel zu Artikel durchsprechen sollteu, war er neben Eck und Cochläus. Aber ein Jahr darauf (1531) starb er am 16. Juni im Kloster Amorbach in Franken. [Holzwarth.]

Winkelmann, Johann Joachim, der berühmte Kunstkenner und Archäolog, geboren zu Stendal im Brandenburgischen 1717, Sohn eines armen Schuhmachers, arbeitete sich durch die mißlichsten Verhältnisse seiner Jugend- und Studienzeit hindurch, getrieben von seinem Genius, der Verkünder und Erklärer des Alterthums und seiner Kunstschätze zu werden. Der sächsische Minister Graf Bünau, der ihn 1748 als Bibliothekssecretär in seine Dienste nahm, und ihn in die Nähe der reichen Kunstschätze Dresdens brachte, verschaffte ihm endlich einige größere Freiheit, seine natürlichen Anlagen bedeutend zu wecken und sich mit weitläufigen Literaturkenntnissen zu bereichern. Nachdem er in dieser seiner Rich-

tung sich bereits weit über seine Zeitgenossen erschwungen hatte, entstand in ihm der sehnlichste Wunsch, Italien und vornehmlich Rom zu besuchen, und durch die Vermittlung des päpstlichen Nuntius Archinto und des P. Rauch, Beichtvater Friedrich August's, des Churfürsten von Sachsen und Königs von Polen, konnte er seinen Wunsch auch verwirklichen. Bevor er die Reise nach Rom antrat, trat er (1754) zur katholischen Kirche über. Man wirft ihm protestantischerseits gewöhnlich vor, er habe diesen Schritt nur gethan, um in Rom seine Existenz zu begründen und zu sichern, und er habe um so leichter convertiren können, da ihm (wie Göthe bemerkt) alle Parteien, in welche sich die christliche Religion theilt, völlig gleichgiltig waren und er, durch und durch für das Antike begeistert, weit entfernt von einer christlichen Denkweise war; für ihn, fügt Göthe noch bei, habe die katholische Religion nichts Anzügliches gehabt, er habe in ihr bloß ein Maskenkleid gesehen. Ob dieser Vorwurf, bei der vielgepriesenen Wahrheitsliebe und Rechtlichkeit Winkelmanns und bei der Tiefe seines Gefühles auch so wahr sei als er mit Sicherheit gemacht wurde, ist eine andere Frage, die katholischerseits eine Untersuchung verdient. Während seines Aufenthaltes in Rom und Italien (1755 bis 1768), der zum größten Theil unter die Regierung Benedicts XIV. fiel, bekleidete er verschiedene Stellen und wurde 1763 Oberaufseher aller Alterthümer in und um Rom. Seine vorzüglichen Gönner waren der kunstliebende Cardinal Albani und die Cardinäle Passionei und Archinto; auch Benedict XIV. war ihm gewogen und ließ sich von ihm Stellen aus den „Monumenti antichi inediti," einem der Hauptwerke Winkelmanns, vorlesen. Unter den andern Schriften Winkelmanns ragt seine Geschichte der Kunst hervor. Im J. 1768 trat er eine Reise nach Teutschland an, aber die glühendste Sehnsucht nach Rom trieb ihn schnell wieder nach Italien zurück; allein zu Triest wurde er am 8. Juni 1768 von einem Elenden ermordet. Indem Winkelmann an der Hand des Antiken den Kunstgeschmack läuterte, hat er in seiner Art dem seit 1810 in Rom entstandenen teutschen Malerbunde vorgearbeitet, welcher die Herrlichkeit des christlichen Mittelalters wie des Alterthums erneuerte. [Schrödl.]

Windisch, s. Constanz.

Winfried, s. Bonifacius.

Winkelversammlung, s. Conventikel.

Wippo, der treffliche Biograph Kaiser Conrads II., war wahrscheinlich ein Burgunder von Geburt, den Conrad bei Eroberung des Königreichs Burgund mit sich nach Teutschland nahm und als Hofkaplan anstellte; als Hofkaplan diente und lebte er auch noch unter Kaiser Heinrich III. und dedicirte diesem seine vita Conradi, die er, obgleich schon von vielen Andern beschrieben, dennoch verfaßte, in Erwägung „verba Christi in Evangelio non per unum solum, sed per quatuor idoneos testes dilatari" (ep. dedic.). Von Wippo und seinem genannten Schriftwerke, wobei er aus der besten Quelle schöpfte, nämlich aus seiner eigenen Erfahrung und der genauen Kenntniß, die er aus dem Umgang mit Conrad und aus der Relation glaubwürdiger Zeugen hatte, bemerkt Ludwig Häusser (teutsche Geschichtschreiber, Heidelberg 1839): „Immerhin verdanken wir ihm eine Masse schätzbarer Nachrichten, die ohne ihn ganz für uns verloren wären; seine Darstellung ist einfach und klar und von unnützer Breite ziemlich frei, sein Styl nach den Mustern der Alten gebildet, und das ganze Werk trägt so sehr den Charakter der Redlichkeit und Wahrheit, daß wir ihm unbedenklich eine der ersten Stellen unter den Schriftstellern des Mittelalters anweisen können. Freilich gestatteten ihm seine Verhältnisse nicht, die hohe Stufe der Objectivität zu erreichen, die einem Lambert von Aschaffenburg eigen ist. Gleichwie Eginhard von Carl, so war er von Conrad und dessen Familie mit Wohlthaten überhäuft worden; mit warmer Anhänglichkeit und wahrer Begeisterung hing er daher an dem fränkischen Kaiserhause, und so geschah es, daß er nicht selten die Thaten Conrads in allzu-

günstigem Lichte erblickt und oft, ohne es zu wollen, parteiisch wird. Diesen sehr verzeihlichen Mangel abgerechnet, ist bei Wippo Form und Inhalt gleich schätzbar, und er nimmt nächst Lambert von Aschaffenburg und Adam von Bremen die erste Stelle unter den Geschichtschreibern des eilften Jahrhunderts ein." Wippo's Werk edirte zuerst Pistorius (Script. rer. Germ. Francof. 1607), worauf dann mehrere andere Editionen folgten; eine neue wird Pertz (Script. XI.) liefern. Außerdem ist Wippo der Verfasser eines Panegyrikus an Kaiser Heinrich III., welcher in antiq. lect. Basn. Canis. t. III. p. I. zu finden ist. [Schrödl.]

Wirkliche Sünde, s. Sünde.

Wirkung, deren Correlat, Ursache. Neben dem Verhältnisse der Aehnlichkeit, vermöge dessen wir die neu gewonnenen Eindrücke mit den frühern derselben Art zu einer Vorstellung oder einem Begriffe verbinden, und dem des Widerspruches, vermöge dessen sich gegenseitig aufhebende Bestimmungen nicht zusammengedacht werden können, wirkt auf die Verknüpfung unserer Gedanken und Vorstellungen besonders das Verhältniß des gegenseitigen Zusammenhanges zwischen ihnen bestimmend ein. In dieser Beziehung hat Leibnitz den Canon aufgestellt: sage nichts als Folge ohne einen hinreichenden Grund. Von dem logischen Zusammenhange oder von dem logischen Grunde und der logischen Folge ist der reale Zusammenhang, der reale Grund oder die Ursache und die reale Folge oder die Wirkung zu unterscheiden. Obgleich beide Verhältnisse, zwischen den Dingen jenes der Ursache und Wirkung, zwischen den Sätzen aber jenes des Grundes und der Folge, zu gleicher Zeit stattfinden, so sind sie doch nicht eines und dasselbe. Daß dem so sei, lehrt ein nahe liegendes Beispiel. Unsere Erkenntnißgründe weichen häufig von den wahren Ursachen ab, ja sind zuweilen verkehrt. So pflegen wir zu sagen: wenn das Barometer steigt, so wird es schön Wetter, wo das letztere als Folge des ersteren erkannt wird, da es doch der Grund desselben ist und der Satz richtig so lauten müßte: wenn es schön Wetter wird, so steigt das Barometer. — Der reale Zusammenhang unter den Dingen ist selbst ein zweifacher, einmal ein äußerer und sinnlicher, der durch die Categorien von Raum und Zeit bestimmt wird, und in dem Außereinandersein der Dinge im Raum sowie in ihrem Nacheinandersein in der Zeit besteht. Die Erkenntniß der Dinge nach diesem ihrem äußeren Zusammenhange ist noch eine niedrige und mangelhafte, die über die innere und ursächliche Verbindung keinen, oder, wenn nach dem berüchtigten „post vel cum hoc, ergo propter hoc" von jenem unmittelbar auf diese geschlossen wird, möglicher Weise einen falschen Aufschluß gibt. Von dem äußern und sinnlichen Zusammenhange der Dinge unter einander ist zu deren innerer und ursächlicher Verbindung fortzugehen, vermöge deren sie sich als Ursachen und Wirkungen verhalten. Dieser durch die Categorie der Causalität begründete Zusammenhang der Dinge läßt sich, noch allgemein gefaßt, in der Formel ausdrücken: alles, was angefangen hat zu sein, hat eine Ursache seiner Existenz, keine Wirkung ohne Ursache. — Gehen wir auf die einzelnen theologischen Lehren ein, bei deren Darstellung die Categorie der Causalität besonders zur Anwendung kommt und auf deren Gestaltung sie besonderen Einfluß ausübt, so kommt in Betracht 1) die Lehre von dem Dasein Gottes. Sucht nemlich das ontologische Argument das Dasein Gottes aus dem uns von Gott zuständigen Begriffe, oder aus der Idee, die wir von ihm haben, zu erschließen und ist es insofern apriorischer Natur (Kuhn, kathol. Dogmat. I. S. 468), so fußen die aposteriorischen Beweise (der kosmologische und physicotheologische) wesentlich auf der Categorie der Causalität, indem sie von der Welt als einer vorhandenen Wirkung auf Gott als deren Ursache zurückführen. Gegen dieses Zurückgehen von der Welt auf Gott als deren außer und über ihr seiende Ursache sind schon verschiedene Einwendungen erhoben worden; durch eine nähere Betrachtung derselben wird sich zu-

gleich auch eine deutlichere Einsicht in das eigenthümliche Wesen des Causalitätsverhältnisses ergeben. Eine Art dieser Einwendungen hat Hume zu ihrem Urheber. Als die nächsten Bestimmungen an der Categorie der Causalität ergeben sich, sagt er, theils das Verhältniß der Contiguität, sollen zwei Dinge als Ursache und Wirkung angesehen werden, so müssen sie an einander grenzen und es kann nichts in einer Zeit oder einem Raum wirken, wenn es nicht mit den darin existirenden Dingen in Berührung steht; theils das Verhältniß der Priorität oder Succession, so daß die Ursache der Wirkung in der Zeit vorangeht oder umgekehrt diese jener nachfolgt. Mit diesen zwei Bestimmungen ist jedoch das Causalitätsverhältniß noch nicht erschöpft; denn es kann, sagt er, ein Ding an das andere im Raum grenzen und der Zeit nach diesem vorangehen, ohne deßhalb als seine Ursache betrachtet werden zu können; es muß in das Causalitätsverhältniß vielmehr noch die nothwendige Verknüpfung aufgenommen werden, vermöge der wir zu einem gegebenen Eindrucke mit einer gewissen Nöthigung eine Ursache z. B. zu einem gehörten Schalle einen Schuß als gleich wirklich voraussetzen und dann glauben, daß es sich wirklich so verhalte. Wie kommen wir nun zu der Annahme einer solch nothwendigen Verknüpfung zwischen den Dingen als Ursachen und Wirkungen und worauf beruht der Glaube, daß die Dinge nun objectiv sich so zu einander verhalten? Ausgehend von dem Satze, daß alle unsere Ideen, oder wie Hume sie nennt, alle unsere schwächeren Vorstellungen nur Copien seien von empfangenen Impressionen, oder was dasselbe ist, von den lebhafteren Vorstellungen, und daß sich deßhalb alle Ideen auf Impressionen zurückführen lassen müssen, sucht er dieses in Bezug auf die Idee der Causalität in folgender Weise zu bewerkstelligen. Wir haben keine andere Idee von Wirkung und Ursache, als daß gewisse Objecte allemal verbunden gewesen, daß sie in allen bisherigen Fällen als unzertrennlich bei einander gefunden wurden. Den Grund dieser Verbindung können wir nicht erklären; wir nehmen bloß die Sache selbst wahr und finden, daß die Dinge, wenn sie stets als verbunden angetroffen werden, eine Vereinigung in unserer Imagination erlangen. Wenn die Impression eines Dinges sich darstellt, so bilden wir unmittelbar die Idee des Gegenstandes der sie gewöhnlich begleitet und glauben an ihn; z. B. wenn wir die Impression vom Feuer erhalten, ein Feuer sehen, so verknüpfen wir damit unmittelbar die Idee der Hitze, die mit dem Feuer gewöhnlich verbunden ist und glauben an die wirkliche Realität dieser Idee. Unter den Objecten selbst ist keine reale Verknüpfung zu entdecken und es ist kein anderes Princip, vermöge dessen wir von der Existenz des einen auf die des andern schließen können, als die in Folge wiederholter Impressionen auf die Einbildungskraft wirkende Gewohnheit. Auf dieser Gewohnheit beruht die nothwendige Verknüpfung, die somit keine objective sondern eine subjective ist. Schreiben wir dieser Verknüpfung doch eine objective Bedeutung zu, so beruht es auf einer Täuschung. Bei dieser Auffassung des Causalitätsverhältnisses war es nur eine nothwendige Consequenz, wenn die Beweiskraft der aposteriorischen Argumente für das Dasein Gottes von Hume in Abrede gezogen wurde. Wird nämlich die ursächliche Verbindung selbst nicht wahrgenommen, sondern bloß aus der gewöhnlichen Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen erschlossen, beruht alles behauptete propter hoc bloß auf dem nicht wahrgenommenen post hoc, so können wir von einer Art von Gegenständen als der Ursache nur dann auf eine andere als die Wirkung schließen, wenn beide Arten von Gegenständen beständig oder doch in der Regel sich mit einander verknüpft zeigen. Nun vergewissert uns aber die weltliche Erfahrung nur in Betreff der Einzeldinge einer solchen beständigen Aufeinanderfolge; daß aber alle diese Einzeldinge zusammen oder die Welt als Ganzes in ähnlicher Weise mit einem anderen als der Ursache in Zusammenhang stände, ist nicht in derselben Weise Gegenstand unserer Erfahrung. Kommt sodann nach Hume schon der noth-

wendigen Verknüpfung zwischen den Einzeldingen als Ursachen und Wirkungen bloß eine subjective Bedeutung zu, so kann es sich nach ihm auch mit dem Schlusse von der Welt als einer Wirkung auf ein anderes als die Ursache nicht anders verhalten. — In ähnlicher Weise erkennt auch Kant dem Causalitätsgesetze nur eine subjective Bedeutung zu. Nach ihm empfängt das denkende Subject die Erscheinungswelt weder rein von Außen, noch producirt es dieselbe gänzlich aus sich, sondern es empfängt den Stoff, die Elemente des Denkens oder die Empfindungen von den Dingen, fügt aber die Formen, durch die es den gegebenen Stoff ordnet, aus dem Eigenen hinzu. Zu diesen Formen gehört nach Kant insbesondere auch das Gesetz der Causalität, das er, und dadurch unterscheidet er sich von Hume, nicht als eine aus der Erfahrung abstrahirte Gewohnheit, sondern als Folge unserer natürlichen Verstandeseinrichtung betrachtet. So lange diese unsere Verstandeseinrichtung besteht, meint Kant, sehen wir die Dinge unwillkürlich darauf an, daß sie sich wie Ursachen und Wirkungen zu einander verhalten. Wir als Menschen müssen die Causalität denken und in die Dinge hineinlegen; ob ihr eine objective Bedeutung zukomme, können wir nicht entscheiden; ebenso liegen alle Fragen nach dem Wie derselben, ob die Causalität durch prästabilirte Harmonie, oder durch Occasionalismus oder durch physischen Einfluß erfolge, über unsere Erfahrung hinaus. Auch das bringt die Einrichtung unseres Geistes mit sich, daß wir den regressus der endlichen Ursachen nicht ins Endlose fortsetzen, sondern denselben, gemäß dem Gesetze vom zureichenden Grunde, durch Annahme einer letzten Ursache abbrechen. Allein daraus, daß unsere Vernunft genöthigt ist, eine letzte Ursache zu denken, folgt noch nicht, daß eine solche existire. Abgesehen davon, daß durch die Annahme einer Ursache, die nicht wieder die Wirkung einer anderen Ursache sei, das Gesetz der Causalität negirt werde, so habe der Grundsatz der Causalität nur innerhalb der Sinnenwelt, d. h. nur insoweit Geltung, als dem Denken Wahrnehmungen zur Seite laufen, hier aber solle dieser Grundsatz dazu dienen, über die Sinnenwelt hinaus zu kommen. Indem wir uns einer nähern Beurtheilung dieser Auffassung der Causalität als einer bloß subjectiven Categorie unseres Verstandes, sowie der Auffassung der sinnlichen Wahrnehmung als der einzigen Quelle der gegenständlichen Erkenntniß hier überheben, bemerken wir bloß, daß durch die Statuirung einer letzten Ursache das Gesetz der Causalität nicht überhaupt, sondern bloß das Unvollkommene an ihm beseitigt werde. Was Kant Causalitätsgesetz nennt, ist bloß die begriffliche und endliche Sache von nur bedingten Ursachen, die eben deßhalb keine wahren Ursachen sind. Der Verstand geht von einer bedingten Ursache zu einer andern zurück, weil er bei einer bedingten nicht stehen bleiben kann, aber statt vom Bedingten zum Unbedingten als dem wahrhaften Princip und als der wahrhaften Ursache aufzusteigen, fällt er im Rückschritt ins Endliche immer wieder in die Vorstellung des Bedingten zurück und geräth mithin immer wieder in den Irrthum, den er vermeiden wollte. — Eine andere Art von Einwendungen wird von den Vertretern des Monismus geltend gemacht. Man findet es hier richtig, daß durch einen regressus in infinitum von endlichen Ursachen und Wirkungen nur eine endlose Reihe ungenügender Gründe gesetzt wird, allein, sagt man, über diese Reihe ungenügender Gründe ist nur dann hinaus zu kommen, wenn man über das Causalitätsgesetz als eine Categorie der Endlichkeit selbst hinaus geht. Die endlichen Dinge, indem sie in dem endlosen Wechsel des Entstehens und Vergehens als einzelne sich selbst aufheben, fallen in eine Allgemeinheit zusammen, die sich nicht mehr als ihre Ursache, sondern als ihre Substanz verhält. Das kosmologische Argument beweist so ein nothwendiges Wesen, aber kein außerweltliches, sondern ein ewiges Grundwesen der Welt (Strauß, Dog. I. S. 382). Zu einem ähnlichen Resultate führt es, wenn Hegel die Ursache unmittelbar mit der Wirkung identificirt und die Behauptung aufstellt, daß die Ursache nicht mehr und

nichts anderes enthalte als die Wirkung und daß, wenn man eine Erscheinung als Wirkung bestimme und davon zu ihrer Ursache aufsteige, um sie zu begreifen, nur ein und derselbe Inhalt wiederholt werde. Allein abgesehen davon, daß Hegel durch diese tautologische Erklärung des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung in dasselbe Verfahren verfällt, das er in Beziehung auf die Angabe von Gründen tadelt, die eine Erscheinung erklären sollen, während sie doch nichts anderes als diese selbst enthalten, so beweisen die für jene Erklärung von ihm geltend gemachten Beispiele gerade das Gegentheil. Wenn er nämlich z. B. sagt, daß der Regen als Ursache und die Näße als Wirkung ein und dasselbe seien, so erfährt der Regen als Näße durch die Grundlage, auf die er wirkt, eine Veränderung. Auch ist nicht der Regen als solcher, sondern der electrochemische Proceß der athmosphärischen Luft Ursache der Näße, d. h. des Regengusses. Neben dem Momente der Einheit ist in dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung vielmehr auch das Moment der Verschiedenheit festzuhalten. „Die Ursache ist um so mehr Ursache, d. h. sie wirkt um so tiefer und umfassender, je freier und geistiger sie wirkt, je weniger sie mithin mit ihrer Wirkung identisch wird und in sie übergeht. Wenn die chemische Ursache, die Hegel als Beispiel jener Identität erwähnt, allerdings mit der Wirkung, die sie verursacht, zwar nicht identisch ist wohl aber wird (dieses Identischwerden setzt einen Unterschied voraus) und wenn selbst die plastisch wirkende individuelle Ursache oder das Princip der pflanzlichen Organisation in die Gestaltung, die sie verursacht, übergeht, so unterscheidet sich dagegen schon die innere Ursache des empfindenden Lebens als subjectives Princip von der Organisation, die sie verursacht, unmittelbar dadurch, daß sie aus demselben in sich zurückkehrt und ihr Dasein im Selbstgefühle inne wird. Der Geist aber unterscheidet sich als in sein allgemeines Wesen vertieftes selbstbewußtes Subject von dem körperlichen Dasein, dessen Princip er ist, so entschieden, daß er es zum bloßen Organ oder Verwirklichungsmittel seiner freien Selbstverwirklichung im Fühlen, Wissen und Wollen herabsetzt. Selbst von seiner innern Welt oder dem Systeme seines Bewußtseins, das er sich durch seine ideelle Selbstbestimmung entwickelt, unterscheidet er sich um so bestimmter, je tiefer er in sich selbst als allgemeine freie Ursache seiner innern Bestimmungen zurückgeht. Wir werden mithin die absolute Weltursache nicht als nothwendig wirkendes Grundwesen, sondern als freien von der Welt verschiedenen intelligenten Urgeist in einer ihrem Begriffe entsprechenden Form zu denken haben" (Phil. Fischer, die Idee der Gottheit, S. 56. — Vergl. d. A. Gott, IV. 599 und 600). — An das eben ausgeführte Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung, wornach sie theils in Einheit zu einander stehen, theils aber von einander verschieden sind, schließt sich die Lehre von einer nur unvollkommenen Erkenntniß dessen, was Gott ist, auf das Engste an. Findet zwischen Ursache und Wirkung nothwendig ein Verhältniß der Einheit statt, kann deßhalb das von der Ursache gesetzte dieser selbst nicht durchaus widersprechend sein, so begründet es eine wahre Erkenntniß Gottes, wenn die von ihm gesetzten Wirkungen oder die Vollkommenheiten der Welt via causalitatis auf ihn übertragen werden. Sofern aber die Ursache in der Wirkung nicht schlechthin aufgeht, wird die dadurch gewonnene Erkenntniß Gottes, auch wenn die Vollkommenheiten der Welt im eminenten Sinne ihm beigelegt werden, stets eine unvollkommene sein. Dagegen muß eine solche unvollkommene Erkenntniß des Wesens Gottes in Abrede gezogen werden, wenn entweder nicht Gott selbst, sondern ein untergeordnetes Wesen als Ursache der Welt betrachtet wird, wie dieses von dem Dualismus geschieht, oder aber Ursache und Wirkung mit einander identificirt werden, wie dieses der Monismus thut; im ersten Fall muß eine absolute Unerkennbarkeit, im zweiten aber eine absolute Erkennbarkeit des Wesens Gottes behauptet werden (Kuhn, Dogmat. I. S. 366). — 2) Unterziehen wir das Eigenthümliche an der Ursächlichkeit Gottes

ad intra, wie dieselbe in dem trinitarischen Lebensprocesse vorliegt, keiner nähern Betrachtung und gehen wir zu den Werken Gottes ad extra fort, so ist Gott, was die Schöpfung anlangt, die causa efficiens, exemplaris et finalis der Welt (Thom. I. qu. 44. art. 1—4). Wie Gott das Bild oder die Idee, nach der er die Welt geschaffen, nicht anderswoher, sondern aus sich geschöpft hat, so liegt auch der Bestimmungsgrund und Endzweck der Schöpfung in ihm selbst (s. d. A. Schöpfung). Als bewirkende Ursache der Welt aber ist Gott nicht bloß der Urheber ihrer Form (Weltbildner) sondern auch der Materie. Während die Naturthätigkeit immer ein schon Vorhandenes voraussetzt, und nur durch Veränderung des schon Vorhandenen das eine aus dem anderen hervorgehen läßt, das Ich aber, soweit es, wie dieses in sittlichen Dingen der Fall ist, aus sich ohne an Vorhandenes gebunden zu sein einen neuen Anfang setzen kann, nur Schöpfungen idealer Art hervorbringt, ist das Schaffen Gottes ein Schaffen aus Nichts, Gott ruft durch seinen Willen das Nichtseiende ins Dasein und seine Schöpfungen sind nicht bloß idealer, sondern realer Natur. An dem aus der Erfahrung abstrahirten und innerhalb derselben allerdings geltenden (Thom. I. qu. 45. art. 2. ad 1) Satze: aus Nichts wird Nichts, festhaltend, hat man die Bestimmung „Schöpfung aus Nichts“ schon unverständlich finden und deßhalb dieses Nichts als das Kreuz des Verstandes bezeichnen wollen (Schelling, philos. Untersuchung über das Wesen der menschlichen Freiheit); allein nicht mit Unrecht bemerkt Staudenmaier (Christl. Dog. Bd. III. S. 111), daß umgekehrt der Satz: aus Nichts wird Nichts für den Verstand ein Kreuz sei, indem dieser Satz bei all seinem hohen Alter das speculative Interesse nie befriedigt habe und auch nicht befriedigen könne, daß die speculative Vernunft von jeher sich veranlaßt gesehen habe, nach dem Satze des zureichenden Grundes auf ein Grundfactum zurückzugehen, durch das das Seiende aus dem Nichtseienden ins Dasein gerufen wurde. Die negative Bestimmung „aus Nichts“, durch die zunächst bloß eine Hervorbringung der Welt aus einer ewigen Materie oder aus der Substanz Gottes geleugnet wird, ist durch die positive zu ergänzen, daß sie durch den göttlichen Willen hervorgebracht worden sei. Daß es für die Hervorbringung der Welt durch den göttlichen Willen aus Nichts innerhalb der weltlichen Erfahrung keine ausreichende Analogie gibt, daß das Erste nicht ebenso erklärt werden kann wie das bereits Vorhandene und daß die Setzung des ersten Anfanges somit etwas Geheimnißvolles ist, ist nicht zu verwundern, es liegt dieses in der Natur der Sache. — Wirkt in der Schöpfung die göttliche Causalität für sich allein, so concurrirt sie in der Erhaltung mit der Thätigkeit der bereits vorhandenen Geschöpfe; dadurch entsteht der Unterschied zwischen absoluter und relativer, erster und zweiter, unendlicher und endlicher Ursächlichkeit. Das Verhältniß zwischen der ersten und zweiten Ursache ist nicht immer in derselben Weise aufgefaßt worden. Als die unmittelbarste Betrachtungsweise der Dinge bietet sich die empirische dar, vermöge der die Dinge so begriffen werden, wie sie sich nach dem Gesetze der Causalität gegenseitig bedingen, während das Absolute als der höhere und letzte Grund der Dinge entweder vorausgesetzt wird, wie dieses von den Naturwissenschaften zu geschehen pflegt, oder aber geradezu geleugnet wird, wie dieses dem Atheismus und Materialismus eigen ist. Schon etwas weiter geht die einst von Epicur getheilte, später von den Pelagianern, Deisten und einzelnen Scholastikern (Durandus) aufgenommene Ansicht, wornach Gott zu der Thätigkeit der endlichen Dinge zwar nicht unmittelbar aber doch mittelbar, d. h. insofern mitwirkt, als er die endlichen Dinge nicht bloß erschaffen hat, sondern sie auch fortwährend durch seine Macht im Dasein erhält. Esse secundae causae, sagt Durandus, est immediatus effectus primae causae, quae est causa ejus immediata non in fieri solum sed conservando in esse. Sed agere causae secundae non est immediatus effectus causae primae. Et ideo non oportet, quod

Deus ad talem actionem immediate coagat, sed solum mediate, conservando naturam et virtutem secundae causae. Wird nun auch das absolute Moment von der genannten Ansicht nicht gänzlich geleugnet, so trägt sie demselben doch keineswegs genugsam Rechnung, da es auf die schöpferische That Gottes und die Erhaltung der Welt nach ihrer Substanz und ihren Kräften eingeschränkt, also gleichsam nur an der Schwelle und dem Anfange der Zeit, nicht aber innerhalb der Welt und durch alle Zeitmomente hindurch geltend gemacht wird. Noch ist zu bemerken, daß Einige von denen, die Gott bloß durch die Erhaltung der Dinge auf deren Thätigkeit einwirken lassen, diese Erhaltung bloß in dem negativen Sinne verstehen, daß er das Geschaffene nicht wieder zerstöre. Will diese Ansicht damit begründet werden, daß schon die Menschen Werke hervorzubringen vermögen, die nachher von selber, unabhängig von ihrem Urheber, fortbestehen, so findet diese Begründung schon bei Thomas ihre Widerlegung (I. qu. 104. art. 1. ad 2. Bellarmin, de grat. et lib. arb. lib. 4. cap. 4.). Es verhält sich mit dem Fortbestehen der geschaffenen Dinge vielmehr wie mit dem Erleuchtetsein der Luft, welches letztere nicht bloß im Anfange sondern fortwährend durch das Scheinen der Sonne bedingt ist. — Das Gegentheil von der empirischen Betrachtungsweise bildet die absolute, die der Theologie und Philosophie eigen ist und die Dinge so zu begreifen sucht, wie sie aus und durch ein anderes — nämlich das Absolute — sind und wie durch diese oberste Causalität Alles und ohne sie Nichts ist. Wird diese Betrachtungsweise ausschließlich und ohne Berücksichtigung der den Geschöpfen nach unserer Erfahrung zukommenden Selbstthätigkeit geltend gemacht, so entsteht auf philosophischem Boden der Pantheismus, auf theologischem aber der prädestinationische Absolutismus. Eine solche Verkürzung der Selbstthätigkeit der Geschöpfe auf Kosten der absoluten Ursächlichkeit enthält auch das aus dem Cartesianismus hervorgegangene, besonders von Genlines ausgebildete System der gelegentlichen Ursachen oder die Theorie des s. g. Occasionalismus, nach welchem es in der Welt keine Ursachen im eigentlichen und wahren Sinne, keine bewirkenden, sondern nur veranlassende Ursachen gibt. Nach diesem System wirkte kein Ding im eigentlichen Sinne weder für sich noch auf ein anderes, alle Thätigkeit in der Welt wäre vielmehr die immer und überall wirksame Thätigkeit Gottes. A ist die Ursache von B, hieße hienach, das B mag ein von A verschiedenes Ding sein oder eine Veränderung von A, so viel: weil Gott A gewirkt hat, so wirkt er B; in dem Bewirken des A liegt für Gott die Veranlassung, das B zu wirken, ohne daß A für sich wirkte und in diesem für sich Wirken das B wirkte (s. d. A. Harmonia praestabilita, IV. 875). Man sieht bei diesem Systeme nicht ein, wie die endlichen Ursachen als wahre Ursächlichkeiten und der Wille des Menschen als sich selbst frei bestimmend sich erweisen, oder vielmehr ist es offenbar, daß die Selbstständigkeit und Freiheit damit unvereinbar sind. Indem Andere davon ausgingen, daß die Erhaltung nur eine fortgesetzte Schöpfung sei, in der Schöpfung aber Gott allein wirke (Thom. I. qu. 104. art. 2. ad 1), sowie daß neben der für sich allein ausreichenden Wirksamkeit Gottes eine ergänzende Mitwirkung, und — können wir im Sinne dieser beifügen — auch nur eine veranlassende Ursache überflüssig sei (I. qu. 105. art. 5. ad 1), so verstanden sie, wie Thomas im angeführten Artikel bemerkt, den Satz: daß Gott in allem Wirkenden wirke, dahin, daß Gott allein unmittelbar Alles, die Geschöpfe dagegen Nichts wirken, daß z. B. nicht das Feuer sondern Gott in dem Feuer erwärme. Thomas findet dieses Verständniß des genannten Satzes unstatthaft. Es verriethe, sagt er, eine Schwäche des Schöpfers, wenn er Kräfte geschaffen, die nichts hervorbringen, Ursachen, die nichts wirken, auch wären sie in diesem Fall umsonst geschaffen; Gott habe die endlichen Kräfte vielmehr nach seinem Ebenbilde, d. h. so gemacht, daß sie nicht bloß seien, sondern auch wirken. Es steht nichts entgegen, bemerkt er (l. c. ad 2) zur Vertheidigung seiner auf dem Felde des Ab-

soluten sich bewegenden, dabei aber die Selbstständigkeit und Relativität der Dinge voraussetzenden und anerkennenden Betrachtungsweise, daß ein und dieselbe Wirkung von 2 Ursachen oder selbstständigen Principien ausgehe, nur dürften nicht beide derselben Art sein, sondern es müßte das eine ein agens secundum, das andere ein agens primum sein. Deßhalb kann aber, wie er an einem anderen Orte bemerkt (contra Gentiles lib. III. c. 69), dieselbe Wirkung der endlichen und göttlichen Ursächlichkeit nicht so zugeschrieben werden, daß jede gleichsam nur ein Stück wirkte, wie sich dieses da so verhält, wo Mehrere gemeinsam eine Last heben, quasi partim a Deo partim a naturali agente, sed totus ab utraque secundum alium modum, sicut idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus. Allein, kann man einwenden, daß zwei von einander unabhängige neben einander seiende Kräfte, jede auf ihre Art, eine Wirkung selbstständig hervorbringen, leuchtet wohl ein; wirkt aber die eine der beiden Ursachen nur auf Grund der andern und von ihr bewegt, steht die eine derselben von der andern in durchgängiger Abhängigkeit, so scheint sie selbst sich nicht zu bewegen, sondern zu einem selbstlosen Werkzeuge herabgesetzt zu sein, so daß Alles mit Nothwendigkeit erfolgte und Gott auch der Urheber des Bösen wäre. Dieser Einwendung begegnet Thomas mit der Bemerkung, daß Gott jedes Ding dessen Natur gemäß bewege, die unfreien Ursachen auf unfreie Weise, die freien aber auf freie Weise, d. h. ohne das Wahlvermögen aufzuheben (II. 1. 10, 4). Behauptet nun auch Thomas dieses ganz der Schrift und dem Glauben gemäß, so ist damit das Wie oder die Art und Weise, in der Gott den freien Willen bewegt, ohne daß dieser aufhört frei sich selbst zu bewegen, doch nicht erklärt. Vermögen wir es in dieser Beziehung wohl als irrthümlich nachzuweisen, wenn entweder die innerhalb des Naturzusammenhanges sich bewegende empirische oder die auf den letzten Grund gehende absolute Betrachtungsweise allein und ausschließlich geltend gemacht wird, so begreifen wir dagegen nicht, wie die unmittelbare Wirksamkeit Gottes auf die Welt und die Selbstständigkeit und Freiheit des Geschöpfes neben einander bestehen. Insbesondere gilt dieses in Betreff der Wirksamkeit der Gnade, die mit keiner der zwei uns bekannten Wirkungsweisen, weder mit der physischen in der natürlichen Welt, noch mit der bloß psychologisch moralischen, wie sie ein Mensch auf den andern ausübt, zusammenfällt, sondern als eine dritte Art von Ursache zu betrachten ist, bei der es leichter ist, anzugeben, worin sie nicht bestehe, als ihr Wesen und ihre Wirkungsweise auf den freien Willen positiv zu bestimmen (s. d. A. Molina, VII. 205). Was das Böse betrifft, so wirken auch bei ihm göttliche und menschliche Ursächlichkeit zusammen, aber anders als bei dem Guten. Bringt Gott das Gute nicht bloß der Substanz sondern auch der Form nach hervor, und wirkt der menschliche Wille beim Guten in Einheit mit dem göttlichen, so concurrirt Gott bei dem Bösen nur zu dem Materialen oder Seienden an demselben, während das Formale an ihm, dessen Widerstreit gegen Gott oder die sog. malitia mali, das Werk des von der göttlichen Ordnung sich abkehrenden egoistischen endlichen Willens ist (s. d. A. Sünde, X. 482). Findet deßhalb bei dem Guten eine rectitudo in effectu statt, obgleich dasselbe anders von Gott und anders vom Menschen — von Gott nämlich als ein absolutes, von dem Menschen aber als ein relatives, ein Gegensatz zum Bösen — hervorgebracht ist, so ist das Böse zwar auch das gemeinsame Product Gottes und des Menschen, aber es geht ihm eine solche rectitudo ab, da es mit ganz entgegengesetzten Momenten behaftet ist, von dem Menschen nämlich als Böses gewollt ist, von Gott aber nur deßhalb zugelassen wird, um es zu vernichten und als Durchgangsmoment zum Guten zu verwenden. (Cf. Scotus, II. Sent. dist. 37.) — 3) Was die übrigen theologischen Lehren anlangt, so müssen hier die verschiedenen Arten von Ursachen, die man zu unterscheiden pflegt, näher in Betracht gezogen werden. Zuerst unterscheidet man zwischen

einem realen Grund oder Seinsgrund, einem logischen Grund oder Erkenntnißgrund und einem moralischen oder Beweggrund, und dem entsprechend zwischen einer realen, logischen und moralischen Wirkung, je nachdem durch eine Ursache etwas ins Sein gesetzt wird, oder durch dieselbe etwas erkannt, oder aber durch sie eine Person zum Wollen bestimmt wird. So ist die Welt, aus der wir Gottes Dasein erkennen, für dieses Dasein nicht der Seins-, sondern bloß der Erkenntnißgrund, und ebenso die hl. Schrift für die christliche Wahrheit nicht die Seins-, sondern bloß die Erkenntnißquelle; das Leiden Christi aber nicht der Seins-, sondern der Beweggrund (causa meritoria) unserer Rechtfertigung. — Die hauptsächlichste und schon in der alten Philosophie übliche Unterscheidung ist die Unterscheidung zwischen causa materialis, causa exemplaris, causa efficiens und causa finalis. a) Causa materialis. Versteht man unter dieser im Allgemeinen dasjenige, was sich zu einer Hervorbringung als deren Voraussetzung oder als deren Substrat verhält, so kann dieses selbst wieder verschiedener Art sein. Entweder bildet diese Voraussetzung den Stoff (causa ex qua), aus dem etwas gemacht wird; in diesem Sinne ist der verweste Leib des Menschen die causa materialis der kommenden Auferstehung; oder es begreift diese Voraussetzung das Subject in sich, an dem die Wirkung gesetzt wird (causa in qua); in diesem Sinne ist die vernünftige Seele die causa materialis der Gnadenwirksamkeit, sie ist das Subject oder der Träger derselben. Da die Gnade etwas Einfaches ist, auch nicht durch die natürlichen Kräfte des menschlichen Geistes hervorgebracht wird, so kann in Betreff ihrer von einer causa materialis ex qua nur in dem uneigentlichen Sinne gesprochen werden, als sie im Entstehen und Andauern, in der Seele eine Aufnahmsfähigkeit für sich voraussetzt und verbindet. (Cf. Gotti, theol. schol. dogm. II. tract. VI. de grat. qu. 3. dub. 8.) — Daß bei der Schöpfung als einer Hervorbringung aus Nichts von einer causa materialis ex qua und in qua in diesem Sinne nicht die Rede sein könne, leuchtet ein. — Endlich besteht die causa materialis in den positiven und negativen Erfordernissen, ohne welche die hervorbringende Ursache nicht wirkt, und die sich als die causa disponens oder als die conditio sine qua non verhalten. So sind die zur Rechtfertigung oder zum fruchtbaren Empfang der Sacramente geforderten Dispositionswerke weder als die causa efficiens noch als die causa meritoria, sondern nur als die conditio sine qua non der Rechtfertigung und der Wirksamkeit der Sacramente zu betrachten. b) Causa exemplaris. Unter dieser versteht man das Bild, das auf die Beschaffenheit des Hervorzubringenden bestimmend einwirkt; so ist Gott, näherhin sein Gedanke, die causa exemplaris der Welt, seine Heiligkeit und Gerechtigkeit die causa exemplaris der Gnadenwirksamkeit, und die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes des Herrn die causa exemplaris der einstigen Auferstehung der Gerechten (Phil. 3, 21.). c) Causa efficiens. Diese zerfällt wieder in eine mechanische (künstliche) und organische, je nachdem die Wirkung aus einer den Dingen äußerlichen oder ihnen immanenten Ursache hervorgeht. Schließen die organisch wirkenden Ursachen im Unterschied von der bloß mechanischen Ursache äußeren Zwang aus, so unterscheiden sie sich dadurch wieder unter einander, daß die einen ihre Wirkung mittelst einer inneren Nöthigung, die andern aber mittelst freier Wahl setzen; jenes sind entweder die organischen Ursachen im engern Sinne (z. B. die vegetativen Kräfte) oder die spontanen Ursachen (Thierseelen), je nachdem sie ohne oder mit Bewußtsein des Objectes wirken, diese dagegen sind die freien Ursachen (Geister). — Eine weitere Unterscheidung der causa efficiens ist die Unterscheidung zwischen directer und indirecter, unmittelbarer und mittelbarer, nächster und entfernter Ursache, je nachdem eine Ursache selbst die Wirkung hervorbringt, oder nur eine andere Ursache zu deren Hervorbringung veranlaßt, sei es daß sie das entfernt, was diese andere Ursache am Wirken bisher hinderte, oder solches setzt, was ihr

zum Uebergang zur Thätigkeit verhilft. So sind von dem freien Willen als der unmittelbaren oder directen Ursache des Bösen bloß veranlassende oder indirecte Ursachen zu unterscheiden, welche letztere selbst wieder zweifacher Art sind, entweder innere, wie Unwissenheit, Sinnlichkeit, oder äußere, wie die Gelegenheit zur Sünde und die Versuchungen, die theils vom Teufel theils von andern Menschen ausgehen können (s. d. A. Sünde, X. 504 f.); oder was den Tod des Leibes betrifft, so hat ihn die Sünde Adams nicht direct, sondern nur mittelbar, d. h. nur insofern verursacht, als dem Menschen um ihretwillen fortan die Gnade entzogen ist, die das Sterben von ihm würde fern gehalten haben (Thom. I. II. qu. 85. art. 5.). — Mit der eben genannten Unterscheidung zwischen directer und indirecter Ursache hängt die Unterscheidung zwischen physischem und moralischem Verursachen auf das Engste zusammen, vermöge welcher man von einem physischen oder bloß moralischen Urheber einer Handlung spricht, je nachdem Jemand eine Wirkung selbst gesetzt hat (z. B. selbst einen Menschen getödtet hat) oder nur einen anderen durch moralische Einwirkung zur Setzung derselben (z. B. zur Ermordung eines Dritten) veranlaßt hat. Die moralische Verursachung von Etwas kann selbst wieder auf verschiedene Weise stattfinden, entweder durch Bereden und Rathen oder durch Befehlen, oder auch dadurch, daß ein Verdienst (causa meritoria) oder Mißverdienst (causa demeritoria) gesetzt wird, wodurch ein Anderer dem entsprechend zu einer belohnenden oder strafenden Gegenwirkung bewegt wird. So ist das Verdienst Christi die causa meritoria unserer Rechtfertigung, es bewegt Gott, uns die heiligmachende Gnade zu verleihen (Trid. sess. 6. cap. 7.); so sind die Sünden der Bösen die causa demeritoria ihrer Verdammung. Die Frage nach der causa meritoria kehrt in den meisten dogmatischen Lehrstücken wieder. Gibt es eine causa meritoria creationis? incarnationis? (Tournely, Curs. theolog. tom. I. de incarnat. qu. 6. art. 2.) Welches ist die causa meritoria, praedestinationis, justificationis, resurrectionis? Was das letzt Genannte, die künftige Auferstehung der Gerechten betrifft, so verhält sich die Auferstehung des Herrn nach dem hl. Thomas zu derselben nicht als causa meritoria, sondern nur als causa efficiens et exemplaris (III. qu. 56. art. 1. ad 3. qu. 76. art. 1.). In Betreff der Unterscheidung zwischen physischer und moralischer Verursachung ist es in der Sacramentenlehre eine unter den Theologen viel besprochene Frage, ob die Sacramente als causae instrumentales physicae oder morales zu betrachten seien (s. d. A. Sacramente, IX. 515. Tournely, Curs. theolog. III. qu. 3. art. 2.). — Die causa efficiens ist entweder causa efficiens primaria oder secundaria; so ist die Gnade die causa efficiens primaria des Guten, der menschliche Wille die causa efficiens secundaria; ferner entweder causa efficiens principalis, vel instrumentalis vel ministerialis. So hat die Gnade, die uns in den Sacramenten zu Theil wird, Gott zur causa efficiens principalis, die Sacramente zur causa efficiens instrumentalis, den Spender derselben aber zur causa ministerialis. Noch unterscheidet man zwischen causa per se et per accidens, je nachdem die Wirkung einer Handlung eigens beabsichtigt ist und nothwendig mit ihr zusammenhängt oder aber nur von ungefähr erfolgte; wer den Andern in der Absicht verwundet, um ihn zu tödten, ist die causa per se seines Todes, wer von einem Baume fällt und dabei einen unten Stehenden zu Boden schlägt und tödtet, ist per accidens Ursache dieser Tödtung. Hier entsteht für die Moral die Frage, wann ist der Handelnde für die Folgen seiner Handlungen als verantwortlich zu betrachten? d) Causa finalis. Unter dieser begreift man den Endzweck, der durch eine Hervorbringung erreicht werden soll. Nicht bloß dann wird die Thätigkeit durch einen zu erreichenden Zweck bestimmt, wenn man, wie dieses bei der selbstbewußten Vernunft zutrifft, das Bewegende sich berathschlagen sieht, sondern auch dann, wenn, wie dieses bei den Naturdingen der Fall ist, das Geschehene von keiner Ueberlegung und Reflexion begleitet ist. Das Streben der Natur ist

ebenso ein zweckmäßiges wie das des selbstbewußten Geistes, und gleich Gott schafft auch sie nichts umsonst. Omnia agentia, sagt Thomas (I. II. qu. 1. art. 2.), necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinatarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur formam nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit se de potentia in actum; agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat necesse est, quod determinetur ad aliquid certum quod habet rationem finis. Haec autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas, ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis. Tamen considerandum est, quod aliquid sua actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo, sicut se ipsum movens ad finem, ut homo; alio modo, sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad finem determinatum ex hoc, quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo, quae habent rationem, se ipsa movent ad finem . . . illa vero, quae ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem quasi ab alio mota, non autem a se ipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale. Et ideo proprium est naturae rationalis, ut tendat in finem, quasi se agens vel ducens ad finem; naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea, quae omnino cognitione carent. Ueber das Verhältniß zwischen Endzweck, Intention, Beweggrund s. d. A. Beweggrund. Bei dieser Mannigfaltigkeit von Ursachen, die man unterscheiden kann, legt es sich nahe, wie nothwendig es sei, daß bei der Angabe der Ursache von Etwas, soll dabei Vollständigkeit erzielt und Verwirrung vermieden werden, die verschiedenen Arten von Ursächlichkeiten wohl aus einander gehalten werden. Bezeichnet man z. B. die Nahrung als die Ursache des Blutes, so ist dieses wahr und unwahr; wahr, wenn die Nahrung als die causa materialis, als der Stoff betrachtet wird, den die Lebenskraft zu einer Bedingung ihrer Erhaltung umgestaltet; unwahr aber, wenn man annehmen würde, daß die Nahrung als wirkende Ursache das Blut hervorbrächte. Die äußern Ursachen wirken so wenig selbstständig auf den Leib ein, daß er ihnen zum Opfer fällt, wenn er sie nicht vielmehr als Ursachen aufhebt, sie verändert und umgestaltet und so zu Bedingungen seiner Selbsterhaltung herabsetzt. [Klotz.]

Wischnu, s. Lamaismus und Paganismus.

Wissen und Glauben, s. Glaube und Scholastik.

Witmar, s. Gislemar.

Wittekind, sächsischer Fürst, s. Widekind.

Wittekind (oder Widukind, wie der Name ursprünglich lautete) Mönch und Schriftsteller im zehnten Jahrhundert, wurde geboren etwa im J. 920. Der Ort, wo er das Licht der Welt erblickte, läßt sich nicht mehr ermitteln, nur soviel wissen wir, daß er ein Sachse war. Im J. 935 oder 940 trat er in das Kloster Corvey, eine der größten Zierden seines Heimathlandes, ein und diente hier Gott unter der Leitung des Abtes Folkmar. Neben den religiösen Uebungen verwendete er einen großen Theil seiner Zeit für wissenschaftliche Thätigkeit. Nach Trithemius wirkte er mehr denn 40 Jahre als Vorstand der Schule, die mit seinem Kloster verbunden war. Außerdem aber verfaßte er eine sehr große Anzahl gelehrter Werke, und einen Beweis, welch reges Interesse für alles Wissenschaftliche ihn beseelte, möge man darin finden, daß der Ruf des Bruders Meinrad, des Scholastikers im Kloster Hirsau, genügte, ihn zu einem Besuche des großen Gelehrten zu bewegen, nur um einige Tage wenigstens ihn hören zu

können. Von den Werken Wittekinds ist nur ein einziges, aber ohne Zweifel auch das wichtigste übrig geblieben, die Annales rerum gestarum Saxonicarum. Es ist gewidmet einer Tochter Ottos I., Namens Mathilde, und beschäftigt sich in 3 Büchern mit der frühesten Vergangenheit der Sachsenvölker und mit den Thaten der beiden ersten Könige, die das Sachsenvolk dem teutschen Reiche gab, Heinrich I. und Otto I. Das ganze Werk war ohne Zweifel schon im J. 967 vollendet und nach dem Tode Ottos I. († 973) fügte Wittekind nur noch einzelne Notizen über die Begebenheiten bis zu diesem Zeitpunct bei, um seiner Darstellung den Abschluß zu geben. Dagegen ist Anderweitiges, was in einzelnen Handschriften sich findet, besonders die Erzählung von Hatto und Adelbert, spätere Zuthat. — Was nun die ersten Parthien in dem Geschichtswerke Wittekinds betrifft, so war für dieselben die mündliche Ueberlieferung, die in Liedern und Erzählungen lebendige Sage des Volkes fast seine einzige Quelle. Damit ist auch der Werth dieses Theils der Annalen hinlänglich gekennzeichnet. Dagegen von der Mitte der Regierung Heinrichs I. an erzählt Wittekind als Augenzeuge und sein Bericht ist um so werthvoller, als er seinen Aeußerungen nach zu schließen in ziemlich naher Verbindung mit der sächsischen Königsfamilie stand. Er ist trotz mancher Irrungen, die sich bei ihm finden, die zuverlässigste Quelle über die Regierungen Heinrichs I. und Ottos I. Dazu ist seine Darstellung treffend, klar und elegant und er überragt auch hierin wohl alle Schriftsteller seines Jahrhunderts. — Die Annalen waren im Mittelalter in vielen Handschriften verbreitet. Die älteste, die wir noch besitzen, ohne Zweifel aus dem Ende des eilften oder dem Anfange des zwölften Jahrhunderts stammend, befindet sich in der Vaticanischen Bibliothek. Eine andere Handschrift aus dem zwölften Jahrhundert besitzt Dresden. Im Drucke wurden die Annalen herausgegeben zu Basel 1532 von Frecht, zu Frankfurt 1577 von Reineccius, ebendas. 1621 von Meibom d. A. und später von Leibnitz. Die zweite Ausgabe (von Reineccius) war eine willkürliche Verbesserung des mehrfach schlimmen Textes von Frecht, auch die schätzenswerthen Bemerkungen Meiboms ruhten nicht auf der Grundlage eines bestimmten und zuverlässigen codex. Ebenso läßt die Leibnitz'sche Ausgabe gar Vieles zu wünschen übrig. — Unsere Notizen sind den Monumenta Germaniae historica von Pertz entnommen, in welche die Annalen von Wittekind in verbessertem Texte aufgenommen sind.

Wittenberger Concordie, s. Sacramentsstreit, IX. 559.

Wittmann, Georg Michael, ernannter Bischof von Regensburg, wurde auf dem Hammergute Finkenhammer, einem Eigenthume seiner nicht unvermöglichen, frommen Eltern Franz und Anna Wittmann, in der Nähe des oberpfälzischen Städtchens Pleistein den 23. Jänner 1760 geboren. Schon in seiner Kindheit und Jugend zeigte sich seine Richtung zum innerlichen Geistesleben. Die niedern Studien legte er in Amberg zurück und war schon damals der Gegenstand der allgemeinen Hochschätzung und Liebe seiner Vorgesetzten und Mitschüler. An der Universität Heidelberg oblag er den höhern Studien und der Theologie; am 21. December 1782 wurde er zum Priester geweiht. Nach fünf Jahren seines Priesterthums ward er zum Subregens des bischöflichen Clerikalseminars aufgestellt und leitete seitdem fast 46 Jahre hindurch, seit 1803 zum Regens befördert, die Erziehung des Regensburger Clerus. Mehr als alle Vorträge, Mahnungen und Uebungen wirkte bei den Zöglingen des Mannes eigene Persönlichkeit, sein lebendiger Glaube an Christus, sein Durchdrungensein von dem geheimnißvollen Sinne aller kirchlichen Anstalten und Gebräuche, seine sich hinopfernde Liebe, seine Abtödtung, sein Bußeifer, sein Gebetsleben. Als besonders segenreich werden die vertraulichen Unterredungen gepriesen, die er gewöhnlich Abends auf seinem Zimmer mit den einzelnen Seminaristen zu halten pflegte. Vorzüglich weckte er in den künftigen Seelsorgern die Liebe zu den Kindern. Seine Vor-

träge über Moral, Casuistik, Liturgie und Schrifterklärung zeugten von einer seltenen Belesenheit und Wissenschaft und einem klaren Geiste, und merkwürdig bewies er oft eine überraschende Originalität. Viele seiner ehemaligen Zöglinge, jetzt würdige Seelsorger, gestanden und gestehen es offen, daß sie ihm ihre Rettung aus Unglaube und Sünde und Alles verdanken, was sie auf Andere gewirkt haben mögen. Nebst der Clerikalregentie verwaltete Wittmann seit 1804 auch noch die Dompfarrei und zwar bis zum J. 1829, und leistete auch in diesem Amte unsäglich viel Gutes. Seine einfachen Predigten waren Geist und Leben, Selbsterfahrenes, Wort Gottes ohne gekünstelte Zugabe. Alle Tage ging er vor der hl. Messe, die er immer um 5 Uhr las, in den Beichtstuhl. Die meisten Armen und Kranken in den Privathäusern seiner großen Pfarrei besuchte er selbst; die Armen- und Krankenhäuser besuchte er fast allein und hielt wöchentlich Erklärung des treffenden Evangeliums und geistliche Vorträge. Auch die Strafhäuser und Gefängnisse besuchte er häufig und schaffte geistliche Hilfe. Er hielt fast ganz allein die werk- und sonntäglichen Christenlehren und Vorträge in allen Werk- und Sonntagsschulen seiner Pfarrei, wöchentlich gegen 37 Stunden, war es ihm ja auch nirgends so wohl als bei den Kindern, die auch stets einen Zugang zu seinem einsamen Zimmer hatten; sein Nebenzimmer war eine Vorrathskammer von Kleidungsstücken für arme Kinder; in reifern Jahren brachte er sie bei christlichen Leuten in Dienst oder in die Lehre und fragte ihnen sorgsam nach. Hader und Zwietracht in den Familien, besonders wo die Kindererziehung darunter litt, beschwichtigte er nicht selten dadurch, daß er plötzlich mitten unter die Entzweiten und ihre Kinder eintrat, sich auf die Knie warf und laut das Vaterunser zu beten anfing. In den Kriegsjahren war er unter oftmaliger Lebensgefahr der liebreichste Seelsorger, Samaritan und Tobias; bei der Erstürmung Regensburgs 1809 sah man ihn mitten im heftigsten Kampfe den Verwundeten und Sterbenden geistliche Hilfe bringen und als der Brand seine Wohnung ergriff, überließ er dem Feuer seine ganze Habe, nur auf die Rettung der Pfarrbücher bedacht; als dann im J. 1813 die französischen Truppen das Nervenfieber in die Stadt brachten, war die Obsorge der Angesteckten bei Tag und Nacht sein liebstes Geschäft. Zuweilen geschah es, daß er für seine treue Pflichterfüllung Verfolgungen, sogar körperliche Mißhandlungen einerntete; er nahm das nicht als Amts- und Ehrenbeleidigung, sondern als apostolischen Lohn hin und konnte nicht dahin gebracht werden, Mißhandler seiner Person zur Anzeige zu bringen. Hatte er den Tag vom frühesten Morgen bis Abends an dem Joch seines Berufes unermüdlich gearbeitet, so brachte er einen Theil der Nacht im Wachen und Gebete zu und nur einige Stunden gönnte er dem Schlafe, aber auf einem Brette mit einem Buche als Kopfkissen. Im J. 1821 wurde er zum Domcapitular in Regensburg ernannt, eine Würde, die ihm zu den alten neue Arbeiten hinzubrachte. Im J. 1829 wurde er Coadjutor des Bischofs Sailer (s. d. A.) und Dompropst von Regensburg; erst jetzt legte er die Dompfarrei nieder, welche sich mit seiner neuen Stellung und weil ihm Sailer auch das Generalvicariat anvertraute, nicht mehr vertrug; aber die Stelle des Regens behielt er bis zu seinem Tode bei. In ausgezeichneter Weise und mit den segensreichsten Früchten verwaltete er auch die neuen ihm übertragenen hohen Aemter und setzte dabei seine ascetische Lebensweise fort. Nach dem Tode Sailers ernannte ihn König Ludwig an Sailers Grabe zum Bischof von Regensburg, mit den Worten: „Sie, Herr Weihbischof, sind Sailers Freund gewesen; Sie sollen auch sein Nachfolger werden; ich weiß keinen Würdigeren.“ Allein es war ihm nicht beschieden, den bischöflichen Stuhl zu besteigen, denn bevor noch die Präconisation von Rom eintraf, starb er, am 8. März 1833; sein letztes Wort war: „Ich sterbe unter dem Kreuze“ — er hatte seine Lagerstätte am Boden unter dem Crucifix nicht verlassen. Wittmann hat auch einige Schriften verfaßt: Principia catholica de s. scriptura — Annota-

tiones in Pentateuchum — Anmahnung zum Cölibat — Principia catholica de matrimonio Catholicorum cum altera parte protestantica — Confessarius pro aetate juvenili u. A. m. Seine Uebersetzung des neuen Testamentes zog ihm einige Differenzen mit Rom zu. S. Diepenbrocks Trauerrede auf Bischof Wittmann; v. Schenk, die Bischöfe J. M. v. Sailer und G. M. Wittmann, Beitrag zu ihrer Biographie, Regensburg 1838; M. Sintzel, Erinnerung an Bischof G. M. Wittmann, Regensburg 1841; Schubert, Erinnerungen an B. Overberg und M. Wittmann, Erlangen 1835. Leider hat Wittmann noch keinen Biographen gefunden! [Schrödl.]

Wittwenstand. Mit dem Ausdruck Wittwenstand bezeichnet man jetzt gewöhnlich nur den Zustand, in welchen nach dem Tode des einen Ehetheils der überlebende andere Ehetheil eintritt. Nach dem altkirchlichen Sprachgebrauch verstand man unter Wittwenstand, Wittwenthum, viduatus, einen förmlichen Stand in der Kirche, nämlich den Stand der Diaconissinnen, über welche in einem besondern Artikel gehandelt worden. Der Wittwenstand nach dem jetzigen Sprachgebrauch begründet keine besondern Pflichten, sondern verwittwete Personen beiderlei Geschlechts haben einfach die Pflichten lediger Leute und nach Umständen auch die Pflichten von Eltern zu erfüllen. Doch unterliegt bei ihnen diese Pflichterfüllung eigenthümlichen Schwierigkeiten und es ist ihnen somit die Anwendung eigenthümlicher Tugendmittel nothwendig. Die besten Anweisungen hierüber finden sich bei Sailer, Handbuch der christlichen Moral, Bd. 3. S. 266; Hirscher, christliche Moral, Bd. 3. S. 689 und desselben Leben Mariä, Nr. 23.

Witzel (Wicelius), Georg, ein Theologe des 16. Jahrhunderts, war zu Fulda, nach andern zu Vach in Hessen 1501 geboren, ging anfänglich ins Kloster, blieb aber nicht lange darin, sondern begab sich um das J. 1521 nach Wittenberg zum Studium der Theologie, nahm die lutherische Religion an, bethätigte sich als einen der Hauptführer der Rebellen im Bauernkriege, ward ergriffen und zum Tode verurtheilt, jedoch auf des Kanzlers Brück und Luthers Fürbitte begnadigt, und von Luther als Pfarrer zu Niemeck bei Wittenberg angestellt, wo er heirathete. Weil er aber mit einem gewissen Campanus über die Gottheit Jesu Christi arianische Ansichten äußerte, ward er 1531 auf Betrieb Phil. Melanchthons zu Bilnitz gefangen gehalten, und später aus dem Lande des Churfürsten Friedrich ausgewiesen; er begab sich sofort nach Leipzig, wo er vom Herzog Georg in Schutz genommen und als Prediger aufgestellt wurde. Witzel trat aber wieder zur katholischen Kirche zurück, mußte nach des Herzogs Georg Ableben mit Andern (s. d. A. Cochläus) Leipzig verlassen, hielt sich sodann zu Mainz, Fulda und Cöln auf, und setzte sich von nun ab (etwa 34 Jahre lang) zur Aufgabe, die Lutheraner in öffentlichen Schriften zu widerlegen. Den Anfang dazu machte er 1534 in einem starken Angriffe gegen Luthers Schrift über die guten Werke. Sein Hauptstreben ging darauf hin, die Einigkeit in der Kirche wieder herzustellen. Unter den Katholiken war er anfänglich Pfarrer zu Lupenitz und Vach, darauf Rath an den Höfen Kaiser Ferdinands I. und Maximilians II., auf deren Geheiß er seine Via regia verfaßte. Witzel starb 1573 zu Mainz und hinterließ einen Sohn gleichen Namens, welcher 1553 die historia S. Martyris Bonifacii in Versen herausgab. Witzels zahlreiche Schriften, die theils zu Leipzig und Freiburg, theils zu Mainz und Cöln im Drucke erschienen, wurden, da sie meistens teutsch geschrieben waren, ins Latein übersetzt. Dieselben sind in Zedlers Universallexicon, in Pauli Freheri Theatro viror. erud. clarorum und sonst aufgeführt. Hier mögen folgende Erwähnung finden: Via regia, s. de controversis religionis capitibus conciliandis sententia (ausgefertigt auf Befehl Kaiser Ferdinands I., von Hermann Conring zu Helmstädt 1650 in 4. vermehrt herausgegeben); notae in psalmos poenitentiales; Catechismus Ecclesiae, Lehre und Handlung des hl. Christenthums; enarrationes Evangeliorum et Epistolarum

per totum annum etc.; postilla super epist. et evangelia de tempore et sanctis; Idiomata v. et n. testamenti; expositio, quibus modis verbum „credendi" accipiatur in sacris literis; annotationes in Biblia Wittenbergensium; quaestiones catecheticae; bona et mala, quibus in hac vita afficimur (ein Auszug aus St. Augustins Büchern de civitate Dei); epitome Paparum a Petro ad Paulum III.; defensio doctrinae de bonis operibus contra Lutheranos; comprehensio locorum ex utroque testamento de bonis operibus; de moribus veterum haereticorum; de pace et concordia Ecclesiae restituenda; tract. de vocando Concilio (einverleibt in Melch. Goldasti Monarchia S. R. Imperii T. I.); de inspectione ecclesiarum; confutatio responsionis Justi Jonae; Evangelium D. Luthers sammt seiner Kirchenhistorie; Apologia wider seine Afterreder, die Lutheristen; von der Buße, Beicht und Bann; vom Beten, Fasten und Almosen; von der Eucharistie oder Messe; Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo sei; Abbildung der ersten Kirche; rejectio Lutheranismi; de Eucharistia juxta sensum s. scripturae et s. Patrum; de igne purgatorio; methodus concordiae Ecclesiasticae; von den Begräbnissen der Christgläubigen auf den Kirchhof, wider den neuen und jüdischen Gebrauch der Feldbegräbnus ꝛc. Vgl. Jöchers Gelehrtenlexicon, IV. Bd. [Dür.]

Wladimir, der Große, s. Russen. IX. 457—459.

Wladislaus, Großfürst von Lithauen, s. Jagello.

Woche, als Zeitabschnitt. Die Zeiteintheilung, nach der je sieben Tage einen eigenen Zeitabschnitt (Ἑβδομάς, Hebdomas, Septimana) bilden, hat ihren Ursprung in der Schöpfungsgeschichte (Genes. 1. u. 2.), und wurde in der mosaischen Gesetzgebung durch das Gebot der Sabbathsfeier förmlich sanctionirt (Exod. 20, 8—11.). Das Christenthum behielt sie von Anfange her bei (1 Kor. 16, 2.). Unverkennbar empfiehlt sie sich durch den Zeitraum der Lunation, da diese in 29 Tagen und einigen Stunden vollbracht wird, somit jedes Mondsviertel ungefähr sieben Tage zählt. Gewohnt, auch der Wiederkehr der Zeiten ein religiöses Gepräge aufzudrücken, vergegenwärtigt sich der Christ in jeder Woche die wichtigsten Geheimnisse der christlichen Religion, namentlich am ersten Wochentage (dem Sonntage) die Auferstehung Jesu, am fünften Wochentage (dem Donnerstage) die Einsetzung der Eucharistie und den blutigen Angstschweiß Jesu auf dem Oelberge, sowie am sechsten Wochentage (dem Freitage) den Tod Jesu Christi. Ueberdieß ist der siebente Wochentag (der Samstag), abgesehen von seiner Bedeutung als Stationsfasttag, dem Andenken und der Verehrung der seligsten Jungfrau Maria geweiht. Auch empfiehlt das Missale am zweiten Wochentage (dem Montage) Messen zu Ehren der allerheiligsten Dreieinigkeit und für die Verstorbenen, am dritten (dem Dienstage) Messen zu Ehren der hl. Engel, und am Mittwoch, dem vierten Wochentage, Messen zu Ehren der hl. Apostel. Auch die Griechen folgen dieser Anschauungsweise. Der Sonntag ist auch ihnen der Gedächtnißtag der Auferstehung des Herrn, am Montag verehren sie die hl. Engel, am Dienstag den Täufer Johannes, am Mittwoch die seligste Jungfrau Maria, am Donnerstag die hl. Apostel und am Freitag das Leiden Christi, der Samstag ist dem besondern Andenken der Verstorbenen gewidmet (Goar. Euchol. fol. 921.). [Fr. X. Schmid.]

Woche, die große, s. Hebdomas magna.

Wochenfasten, s. Stationsfasttage.

Wochenfest (Pfingstfest), s. Feste der Hebräer.

Wochengottesdienst nennt man bisweilen einen solchen Gottesdienst, der nach den Regeln der Wochenperiode wiederkehrt. So kann man z. B. diesen Namen dem Votivamte geben, das in vielen Kirchen sammt Procession zu Ehren des allerheiligsten Altarssacraments an jedem Donnerstage gehalten wird. Auch die gottesdienstlichen Versammlungen, die an den Werktagen einer Woche gehalten werden, haben bisweilen diesen Namen.

Wochengottesdienst, jüdischer, s. Gottesdienst bei den alten Hebräern.

Wodan, s. Paganismus.

Wöchnerinnen, s. Aussegnen der Wöchnerinnen.

Wöllnerisches Religionsedict, s. Preußen, VIII. 719.

Wohlthätige Zwecke, Predigten für, sind Casualreden. Bei großen und bedeutenden Unglücksfällen, welche ein Land, oder eine Provinz, oder einen Bezirk betroffen haben, z. B. große Ueberschwemmung, Mißwachs, Brand u. s. w., oder wenn eine für die Bewohner eines Bezirkes von größerer oder geringerer Ausdehnung wohlthätige Anstalt gestiftet werden soll, ein Waisenhaus, oder ein wohlthätiger Zweck erreicht werden soll, z. B. Mission unter den Ungläubigen; werden von den Bischöfen Predigten angeordnet, oder bei minder großen Uebeln, oder bei Errichtung von wohlthätigen Localanstalten kann es der Seelsorger für zweckmäßig finden, durch eine Predigt seine Gemeinde zu Beiträgen aufzufordern; diese Predigten sind nun Predigten für wohlthätige Zwecke. Wenn ihm solche von seinem Ordinariate befohlen werden, so hat er sich dem Befehle zu fügen; wenn er sie aber aus freiem Entschlusse halten will, so hat er wohl zu erwägen: a) ob der Zweck, den er befördern will, wirklich wohlthätig, b) ob er physisch oder moralisch zu erreichen möglich, und c) ob seine Gemeinde nach ihren Vermögensumständen im Stande ist, dazu beizutragen. Soll aber zur Beförderung wohlthätiger Absichten eine Predigt zu halten sein, so ist ihr Zweck kein anderer, als durch religiöse Vorstellungen das Mitleiden und die Freigebigkeit der Zuhörer anzuregen. Ihr Inhalt kann daher nur sein die Anstalt oder der wohlthätige Zweck selbst, um den es sich handelt, oder die Folgen, welche dieser Zweck in Bezug auf Religion, Sittlichkeit und öffentliches Wohl hat; oder das Gottgefällige einer solchen Anstalt, oder man zeige sie als Mittel in der Hand Gottes, wodurch die Gemeinde sich durch nützliche Verwendung ihres zeitlichen Gutes Verdienste sammeln könne; oder die Pflicht der Nächstenliebe, angewendet auf den speciellen Fall u. s. w. In die Ausführung des gewählten Gegenstandes kann der Prediger nun aufnehmen: die Erklärung des Wesens und der Beschaffenheit der Stiftung oder des Zweckes, der traurigen Lage der Unglücklichen, die bisher dieser Wohlthat, die beabsichtigt wird, entbehren mußten, jene Lehren aus der katholischen Religion, welche hieher gehören, Beispiele, Schilderungen u. s. w. Vorzüglich durch Schilderungen des unglücklichen und zu hoffenden glücklichen Zustandes der Leidenden oder Entbehrenden suche man auf das Gefühl einzuwirken, und das Mitleiden anzuregen, um dadurch den Willen zur Freigebigkeit geneigt zu machen; nur halte man sich dabei an die Wahrheit. Sollten die Gemeindeglieder dasselbe Unglück an sich oder in ihrer Mitte früher erduldet, also erfahren haben, z. B. Ueberschwemmung, so ist es zweckmäßig, diese Erinnerung wieder lebhaft zu erneuern und sie zu veranlassen, daß sie sich in Gedanken wieder in jene Lage zurückversetzen, damit ihr Mitgefühl desto lebhafter und wirksamer werde; man gebe an einem passenden Orte in der Predigt, aber jedesmal bei dem Schlusse die Art an, wie ihre Beiträge in Empfang genommen werden, und suche in einem lebhaften Schlusse noch wiederholt zur Freigebigkeit aufzufordern. Styl und Vortrag seien lebhaft, voll Gefühl. [Schauberger.]

Wohlthätigkeit ist die Tugend, vermöge welcher ein Mensch, ohne dazu rechtlich verpflichtet zu sein, sein zeitliches Gut in größerem oder geringerem Umfange verwendet, um der Noth Anderer abzuhelfen. Das Mittel, diese Tugend zu üben ist das Almosen (s. d. A.), und es ist in demselben Maße, wenn auch nicht Rechts-, doch Liebespflicht, wohlthätig zu sein, als es Pflicht ist, Almosen zu geben. Wenn sich aber an jede Pflicht der Rath anschließt, mehr zu thun, als die strenge Fassung derselben fordert, so ist dieses ganz besonders bei der Pflicht der Wohlthätigkeit der Fall. Keines von denjenigen Werken, welche den Gegen-

stand der evangelischen Räthe bilden, wird in der hl. Schrift so sehr empfohlen, wie die Wohlthätigkeit. Es liegt dieß in der Natur der Sache. Die Werke, welche durch die evangelischen Räthe des Gehorsams und der Keuschheit gefordert werden, sind ihrer Wesenheit nach untheilbar: sie können nur ganz oder gar nicht und darum auch verhältnißmäßig nur von Wenigen geleistet werden. Das Werk dagegen, das der Rath der Armuth verlangt, ist theilbar: man kann mehr oder weniger arm sein wollen und indem man sich eines Besitzthums entäußert, das man ohne Pflichtverletzung für sich selbst behalten und verwenden könnte, macht man sich um dasselbe schon ärmer, wenn man auch dadurch noch nicht in eigentliche Bedürftigkeit versinkt. Daher kann der Rath der Armuth von allen, die Besitz haben, wenigstens einigermaßen befolgt werden und daher die dringende Empfehlung der Wohlthätigkeit durch das Christenthum, da dieselbe nur das Mittel ist, den Rath der Armuth in weitesten Kreisen zur Ausführung zu bringen. — Soll die Wohlthätigkeit eine Tugend im christlichen Sinn werden, so muß das Motiv derselben die Liebe sein, die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Mitmenschen um Gotteswillen. Deßwegen schließt die christliche Wohlthätigkeit an und für sich keinen Menschen, der sich in Noth befindet, von dem Kreise ihrer Wirksamkeit aus und nur im Collisionsfall, wenn ihre Mittel nicht zureichen, zieht sie die durch das Band der Familie, der Religion, der Nationalität u. s. w. näher Stehenden denen vor, die in diesen Beziehungen entfernter stehen. — Durch das Motiv der Liebe ist das des natürlichen Wohlwollens und der natürlichen Erbarmung nicht ausgeschlossen, sondern findet seine Berichtigung und Verklärung. Die christliche Wohlthätigkeit ist wesentlich eine vernünftige und verfolgt ihr Ziel, wenn sie auch für den Augenblick die blinden Regungen des natürlichen Mitleids unterdrücken muß. Daher ist es ihr eigenthümlich, nicht nur der unmittelbar vorhandenen Noth entgegen zu treten, sondern auch die Quellen derselben zu verstopfen und auf die Dauer Abhilfe zu schaffen. — Die Wohlthätigkeit, sowohl als Pflicht wie als Rath, ist zunächst dem Einzelnen als solchem aufgegeben, oder mit andern Worten, sie ist zunächst Privatwohlthätigkeit. Da aber der Christ in den Organismus der Kirche einverleibt und somit seine individuell-persönliche Thätigkeit zugleich die eines Gliedes der Kirche ist, so begreift es sich von selbst, daß die Kirche als solche der Uebung der Wohlthätigkeit nicht fremd bleiben kann. Wirklich finden wir auch, daß dieselbe, abgesehen davon, daß sie durch ihre Lehre die Wohlthätigkeit empfiehlt und einschärft und die Uebertretung der betreffenden Pflicht in ihrem Bußgericht ahndet, schon von ihrer Wiege an, ohne der Privatwohlthätigkeit Eintrag zu thun, die Vermittlung zwischen Spendern und Empfängern übernommen hat. Die Organe, deren sie sich zuerst dabei bediente, waren die Träger des apostolischen Amtes; da sich aber bald herausstellte, daß diese durch eine solche Verwendung von ihrem wesentlichen Geschäfte abgezogen wurden, so wurde die Armenpflege an die Diaconen übertragen (vgl. Apg. 6, 1 ff.). Indessen entschlugen sich doch die Apostel keineswegs ganz der Sorge für die Bedürftigen, wie namentlich das Beispiel des Apostels Paulus beweist, der unter den neubekehrten Christen für die Armen in Paläſtina Collecten veranstaltete und sie mit allem Eifer betrieb (1 Cor. 16, 1. 2 Cor. 8. 9. u. s. w.). Aber auch die Diaconen übten nicht bloß die Armenpflege, sondern dienten auch, wie das Beispiel des Philippus (Act. 8, 5 ff.) beweist, dem Predigtamte, und hatten, wie aus der Sitte der nachapostolischen Zeit hervorgeht, bei Abhaltung des Gottesdienstes ihre eigenthümlichen Functionen. Außer den Aposteln und Diaconen finden wir in der apostolischen Zeit noch eine Reihe von Personen dem Dienste der Wohlthätigkeit gewidmet, die nicht zum hierarchischen Ordo gehörten, aber auch nicht als bloße Private zu betrachten sind, indem sie doch eine in der Kirche öffentlich anerkannte Stellung einnahmen und in dieser die Werke der Wohlthätigkeit ausübten. Dahin gehören ohne Zweifel die Diaconissinnen (s. d. A.) und

aller Wahrscheinlichkeit nach die Röm. 12, 8. mit μεταδιδοὺς, προϊςάμενος und ἐλεῶν bezeichneten Personen (s. Estius zu dieser Stelle). Daß solche Personen sich enger unter einander anschlossen, liegt in der Natur der Sache und es scheint insbesondere für den weiblichen Theil bereits eine vita communis eingerichtet gewesen zu sein (vgl. 1 Tim. 5, 16). Demnach waren bereits in der apostolischen Zeit die Organe, deren sich die Kirche als Vermittlerin der Wohlthätigkeit bediente, sehr mannigfache, auf der einen Seite die Mitglieder der Hierarchie im engern Sinn, auf der andern Seite solche Personen beiderlei Geschlechts, die freiwillig sich dem Dienste der Wohlthätigkeit opferten. Dieses Verhältniß blieb auch in der nachapostolischen Zeit. Wir finden vielfach die Bischöfe selbst mit der Vermittlung der Wohlthätigkeit beschäftigt. Waren sie aber durch die wesentlichen Geschäfte ihres Amtes daran verhindert, so unterzogen sich, wie das Beispiel des hl. Laurentius (s. d. A.) beweist, die Diaconen diesem Dienste. Nebenbei entfalteten sich immer mehr die kirchlichen Genossenschaften und schlossen sich unter festern Verfassungsformen und eigenthümlichen Benennungen, wie z. B Parabolanen, Copiaten u. s. w. (s. d. A. Parabolani und Copiatä) zusammen. So bildete sich durch Vermittlung der Kirche neben der privaten die corporative Wohlthätigkeit aus, die, je mehr sich die Kirche innerlich und äußerlich entwickelte, um so mehr an Umfang zunahm und dadurch festen Halt gewann, daß eigentliche Anstalten für Wohlthätigkeit mit gesichertem Einkommen geschaffen und theils den Gliedern der Hierarchie unmittelbar, theils aber den verschiedenen kirchlichen Genossenschaften zur Verwaltung eingeräumt wurden. Welchen Eindruck auf die damalige Welt die Art, wie die Kirche als Vermittlerin der Wohlthätigkeit auftrat, ausübte, bezeugt am besten das Beispiel des Kaisers Julian, der bei seiner Restauration des Heidenthums, wenn auch vergebens, die ächt christliche Pflanze der corporativen Wohlthätigkeit auf den verdorrten Stamm desselben einzupflanzen versuchte. Es beweisen dieß aber auch die Maßnahmen der christlich gewordenen Obrigkeiten, die es als ihre Pflicht erachteten, die verschiedenen Corporationen für Wohlthätigkeit innerhalb der Kirche in Schutz zu nehmen und sie durch Privilegien auszuzeichnen. Allein dabei blieb der Einfluß des Christenthums auf die Staatsgewalt nicht stehen. Der Grundgedanke, daß es Pflicht sei, der Noth abzuhelfen, wo und bei wem sie sich finde, arbeitete sich immer mehr zur Geltung durch, so daß man am Ende nicht umhin konnte, es auch als Aufgabe des Staates als solches zu betrachten, den Nothleidenden zu Hilfe zu kommen. So bildete sich das, was man im Unterschied von der privaten und corporativen die öffentliche (bienfaisance publique) oder besser die staatliche Wohlthätigkeit nennt. Gewöhnlich unterscheidet man auch bloß diese drei Arten von Wohlthätigkeit. Es ist aber noch eine vierte zu nennen, die Vereinswohlthätigkeit. Indem nämlich durch die Reformation das Band der Einheit in der christlichen Welt zerrissen wurde, wurde auch für den abgefallenen Theil jener natürliche Trieb zu corporativen Bildungen, der bisher in der Kirche in so reichem Maße sich wirksam erwiesen und der seine Wurzel nur darin hat, daß die eine Kirche als der Leib Christi ein lebendiger Organismus ist, theils geschwächt, theils zerstört. Indessen blieb zurück einerseits das Bewußtsein der Verpflichtung zur Wohlthätigkeit, wie es der Einzelne aus der als Authorität anerkannten hl. Schrift schöpfen kann, andererseits jener Humanitätssinn, der sich durch jahrhundertelanges Wirken des Christenthums in den christlichen Völkern erzeugt und der seine Mutter, wenn auch vielfach in Opposition gegen dieselbe, nicht verläugnen kann. Dazu kam noch, daß bei dem Ungenügenden und Unzureichenden der staatlichen Wohlthätigkeit die Noth vielfach massenhaft um sich griff und durch Erzeugung des Pauperismus einen Vernichtungskrieg zwischen besitzenden und nicht besitzenden Classen befürchen ließ. Da es nun allgemeine Erfahrung ist, daß vereinte Kräfte mehr zu wirken im Stande sind, als vereinzelte, so haben sich in

neuerer Zeit, namentlich seit der französischen Revolution und den Umwälzungen die sie im Gefolge gehabt, in allen Ländern mannigfaltige Vereine aus theilweise sehr heterogenen Motiven gebildet, um verschiedenen Arten von Noth abzuhelfen. Solche Vereine sind keine Corporationen, wenn sie auch zuweilen von den Staatsgewalten mit corporativen Rechten ausgestattet wurden, schon deßwegen nicht, weil es bloß das Belieben der einzelnen Theilnehmer ist, welches dieselben unter sich zusammenhält. — In den Verhandlungen, die über die Systeme der Wohlthätigkeit besonders in Frankreich mit lebhaftem Eifer geführt wurden, hat man theilweise nur zwischen öffentlicher und Privatwohlthätigkeit unterschieden und zu letzterer die eigentlich private, die corporative und die Vereinswohlthätigkeit gerechnet. Unter dieser Voraussetzung hat man die Frage aufgeworfen, ob nicht überhaupt alle Privatwohlthätigkeit aufzuhören und an deren Stelle durchaus die öffentliche Wohlthätigkeit zu treten habe. Man sieht leicht, in welch engem Zusammenhang diese Frage mit den Ideen des Communismus und Socialismus steht. Denn eine Bejahung derselben ist nur denkbar, wenn überhaupt der Staat nach communistischen Grundsätzen umgestaltet wäre. Von anderer Seite dagegen hat man die öffentliche Wohlthätigkeit ganz ausschließen und alles der Privatwohlthätigkeit im oben angeführten Sinn anheimstellen wollen. Auch diese Ansicht ist eine extreme. Muß allerdings zugegeben werden, daß die staatliche Wohlthätigkeit eigentlich keine Wohlthätigkeit ist, da sie ihre Mittel nicht auf dem Wege freier Gaben, sondern auf dem erzwungener oder wenigstens erzwingbarer Steuern aufbringt, und daß dieselbe den Armen verwildert, indem sie ihn gewöhnt, als Recht zu fordern, was er als Wohlthat betrachten sollte, so beweist dieß doch nicht gegen die Zulässigkeit und relative Nothwendigkeit derselben. Denn was das erste anlangt, so ist der Gedanke, daß auch der Staat zur Wohlthätigkeit verpflichtet sei, sicher christlichen Ursprungs und wenn auch die Ausführung dieser Verpflichtung nothwendig anders sich gestaltet, als bei Individuen, so steht dieselbe doch nicht im Gegensatz zu den Grundsätzen des Christenthums, sondern bringt dieselben wirklich, wenn auch in unvollkommener Form, zur Verwirklichung. In Betreff des zweiten aber ist wohl zu bemerken, daß die angeführte Folge der staatlichen Wohlthätigkeit nur dann eintritt, wenn sie sich von der privaten isolirt und den Kreis ihrer Wirksamkeit zu weit ausdehnt. Das richtige Verhältniß ist, daß überall in erster Linie die Privatwohlthätigkeit einzutreten hat, daß ihr darum der weiteste Spielraum zu gestatten und alles zu fördern ist, was dazu dient, sie hervorzurufen und zu kräftigen. Erst in zweiter Linie soll die staatliche Wohlthätigkeit eintreten und zwar überall nur da, wo es die höchste Noth erfordert, und aufhören, sobald die Noth aufgehört hat, eine höchste zu sein. Drängt sich die staatliche Wohlthätigkeit in den Vordergrund, oder suchen die Organe der Staatsgewalt die Privatwohlthätigkeit zu maßregeln, so wird dadurch nur der letztern der Lebensnerv abgeschnitten, und erstere, weit entfernt der Noth steuern zu können, wird nur die fruchtbare Mutter des Pauperismus. Was das Verhältniß der verschiedenen Arten der Privatwohlthätigkeit anlangt, so ist die im strengsten Sinne private Wohlthätigkeit die Quelle der beiden andern. Mag es wahr sein, daß dieselben zu Mißbräuchen im Einzelnen führt, daß die Mittel, die sie aufwendet, größeren Nutzen hervorbringen würden, wenn sie nicht isolirt, sondern admassirt zur Verwendung kämen, so sind das doch keine genügenden Gründe, die private Wohlthätigkeit in diesem Sinn zu verwerfen, und sie verschwinden ganz gegenüber von der Erfahrungsthatsache, daß Lust und Neigung zur Wohlthätigkeit erst durch das Selige des unmittelbaren Gebens erwacht und durch dasselbe immer gestärkt werden muß, wenn sie nicht wie eine Flamme, die keine Nahrung hat, in sich selbst zusammenschwinden soll. Die Vereinswohlthätigkeit ist in unsern Zeiten bei der großen Zerrüttung des staatlichen und kirchlichen Lebens die zweckmäßigste Form der über das bloß Private hinausgehenden Wohlthätigkeit.

Daß sie aber nicht die höchste ist, geht schon daraus hervor, daß es die heterogensten Motive sein können, die die Vereinsglieder zum gegenseitigen Anschluß bringen. Die höchste, dem Wesen der Kirche, als einer organischen Gestaltung am meisten entsprechende Wohlthätigkeitsform ist die corporative, die kein anderes Motiv zuläßt als die Liebe zu Gott und zu den Brüdern um Christi willen. Sie leistet auch am meisten, weil in der Regel die Mitglieder der Corporation nicht nur mit Beiträgen aus ihrem Vermögen, sondern mit persönlicher Dienstleistung, oft mit dem Opfer der ganzen Persönlichkeit einzutreten haben. — Die Sache der Wohlthätigkeit findet sich am besten geführt in den Annales de la charité, revue mensuelle, destinée à la discussion des questions et à l'examen des institutions qui intéressent les classes pauvres. A Paris, au bureau des annales, rue Tartanne, 9. Von 1845 bis jetzt 9 Jahrgänge. (Zu vergleichen ist noch der Artikel Armenpflege.) [Aberle.]

Wolfenbüttler Fragmente, s. Fragmente.

Wolfgang, der Heilige, s. Regensburg, Bisthum.

Wolfische Philosophie, s. Leibnitz.

Wolfram von Eschenbach, dessen Zeitalter, indem die hinlänglichen Anhaltspuncte zur genauern Bestimmung seines Geburts- und Todesjahres fehlen, nur ungefähr dadurch bestimmt wird, daß er mindestens schon um 1204 am Hofe des Landgrafen Hermann von Thüringen zu Eisenach als hochgeehrter Dichter lebte, stammte aus der adeligen Familie der bayerischen Herrn von Eschenbach, deren Stammschloß in dem alten Nordgau unfern Nürnberg gelegen war. Wolfram, wahrscheinlich als jüngerer Sohn ohne eigenen Grundbesitz, sah sich genöthigt, nachdem er die Ritterwürde (Schildesamt, das ihm trotz seiner hohen Dichtergabe als der eigentliche Beruf seines Lebens galt) erlangt hatte, bei fremden Herren Dienst zu suchen, hielt sich jedoch wahrscheinlich den größeren Theil seines Lebens an dem kunstreichen Hofe auf der Wartburg auf, wo er die Hauptzierde des Sängerkreises war, der später in dem bekannten Sängerkrieg auf der Wartburg Gegenstand der Dichtung und fast zur Mythe wurde. So wie wir aus dem Leben Wolframs nur diese wenigen Züge, die fast alle aus Andeutungen in seinen eigenen Werken entnommen sind (s. San Marte, Leben und Dichten Wolframs von Eschenbach; van der Hagen, Minnesänger, Thl. 4.), übrigens ungefähr alles enthalten, was wir mit einiger Sicherheit davon wissen, geben können, so ist es auch hier nicht der Ort, auf die anderweitigen Untersuchungen, zu denen die Werke Wolframs, als des Hauptvertreters der sogenannten Kunst- oder höfischen Poesie, so reichhaltigen Stoff enthalten, näher einzugehen. Wir müssen verzichten auf die Untersuchung über das Verhältniß, worin Wolfram theils zu seinen französischen Vorbildern oder vielmehr Quellen (Christian von Troyes, Gyot von Provence, theils zu seinen oder vielmehr seinem teutschen Vorgänger Heinrich von Veldeck) stand; auf die Untersuchung über den Ursprung der von ihm behandelten Sagen und namentlich der Sage vom hl. Gral, auf die Erhebung des reichen Schatzes von Beiträgen zur Sittengeschichte seiner Zeit, die in seinen Werken liegt, auf die Darstellung des großen Einflusses, den er auf die weitere Entwicklung der teutschen Poesie gehabt hat, indem sich theils an den Dichtungen seines Gegners, des Gottfried von Straßburg, im Gegensatze zu seiner ernsten Richtung eine leichtfertige, weltliche Poesie entwickelte, theils an seine eigenen Gedichte ein großer Kreis von Dichtern sich anlegte, ohne jedoch irgendwie den Meister zu erreichen, daher er bis in die spätesten Zeiten des alten teutschen Gesanges hinein, obwohl längst nicht mehr verstanden, als das unerreichte Muster galt. Wir können uns endlich selbst nicht mit einer eigentlichen ästhetischen Beurtheilung des Dichters und noch weniger mit einem genaueren Bericht über den Stand der von Lachmann (Wolfram von Eschenbach, herausgegeben von Lachmann, Berlin 1833) mit so großer Treue und Gelehrsamkeit ausgeführten literarisch-kritischen

Untersuchungen befassen. Wir stellen uns vielmehr hier nur die einzige Aufgabe, den größten Dichter des teutschen Mittelalters — so ist Wolfram von Eschenbach unzweifelhaft zu bezeichnen, insofern wenigstens der letzte Sänger des Nibelungenliedes durchaus nicht in dem Sinne der Dichter desselben genannt werden kann, als Wolfram der Dichter des Parcival ist — in religiös-moralischer und speciell in kirchlicher Beziehung zu würdigen. Auch hier sind uns freilich schon andere vorgegangen, namentlich eine uns leider nicht zu Gebote stehende Abhandlung im literarischen Anzeiger für christliche Theologie, dann Vilmar in seiner teutschen Literaturgeschichte, und besonders San Marte (Schulz) in dem schon genannten Werke und zwar, wie wir sehen, lauter Protestanten, was, so sehr es uns erfreuen mußte, das katholische Mittelalter in seinen großen Erzeugnissen wieder besser gewürdigt zu sehen, doch den Nachtheil hat, daß die herrlichsten Erscheinungen namentlich der Poesie auf andere Weise wieder als Mittel der Polemik gegen die katholische Kirche benutzt werden (wie man, um von andern zu schweigen, solche bei San Marte sehen kann), indem man in ihnen, den später sich erzeugenden engherzig theologischen Maßstab an die Erzeugnisse der freiesten Kunst anlegend, die Reformatoren vor der Reformation erblickt, da doch vielmehr umgekehrt die wirkliche Reformation nichts anderes ist, als die mißlungene, weil nicht auf der rechten Grundlage der Kirche ausgeführte, Uebersetzung dessen ins Leben, was die Poesie auf dem Boden der mittelalterlichen Kirche idealisch geschaut hatte, ohne eine Ahnung und ohne Mahnung, daß sie die Grenzen der Orthodoxie sollte verlassen haben. Um eine solche Auffassung der mittelalterlichen Kunstpoesie (bei der Volkspoesie, wie bei den Nibelungen kann davon der Natur der Sache nach nur nebenbei die Rede sein) in ihrem Hauptwerke dem *Parcival* des Wolfram von Eschenbach nur einigermaßen gründlich durchzuführen, erscheint es als durchaus nöthig, eine Analyse des Gedichtes zu geben, dessen Anlage durch das bei Vilmar im allgemeinen und durch San Marte etwa genauer Angedeutete noch keineswegs in das rechte Licht gestellt wird. Wir haben dabei unser Augenmerk hauptsächlich nur auf den Parcival gerichtet, indem die beiden anderen größeren Gedichte Wolframs, von denen das eine, der Titurel, nur als ein Bruchstück in den jüngeren Titurel des Albrecht von Scharfenberg eingewebt auf uns gekommen und auch wahrscheinlich immer nur Bruchstück gewesen ist, das andere, der Willehelm (Wilhelm), in späterer Zeit von Wolfram, wahrscheinlich mehr auf Aufforderung des Landgrafen Hermann, als aus innerem Antrieb gedichtet wurde, nur nebenbei benutzt werden können, die wenigen eigentlichen Minnelieder Wolframs aber gar keine Ausbeute für unsern Zweck liefern. — Wenn das Wesen der Poesie überhaupt darin besteht, das Idealmenschliche, welches als solches auch das allen Gemeinsame, das Universale, ist, im Kleide des Individuellen zur Anschauung zu bringen, so kann der Parcival in so fern gerechten Anspruch darauf machen, wenigstens als ein Versuch, geradezu das Höchste in der Poesie zu erreichen, angesehen zu werden, als in ihm der innere Entwicklungsgang des *ganzen* Menschen von der Wirklichkeit zum Ideale, von dem Zeitlichen zum Ewigen, nach Maßgabe des erhabensten sittlichen Standpunctes, den das Christenthum gibt, im lebensvollen, individuellen Bilde darzustellen, der Dichter sich zur Aufgabe gemacht hat. Die Auffassung dieses universellen, also wahrhaft katholischen Charakters, der ja so wesentlich im Christenthum und in der Kirche begründet ist, müssen wir als die erste Bedingung zum tieferen Verständnisse des Gedichtes vor allem wohl ins Auge fassen, und er tritt uns sofort klar entgegen, wenn wir zur vorläufigen Orientirung zunächst unser Augenmerk richten auf den Schauplatz, auf dem die Handlung des Gedichtes spielt. Dieser Schauplatz umfaßt nämlich den ganzen damals bekannten Erdkreis vom äußersten Nordwesten (mit dem Schotten Friedebrand sind unter andern auch zwei Könige aus den Grünlanden — das grüne Erin, oder das damals schon entdeckte und

christianisirte Grönland? — zum Kampfe vor Patelamund gewesen, um den Eisenhart an der Belakane zu rächen) bis zum äußersten Südosten, wo in Indien (Tribalibot) das Reich des aus der Ehe von Feirefiß und Repanse de Schoie entsprungenen Priesterköniges Johannes gegründet wird. Bei dieser umfassenden Ausdehnung des Schauplatzes der Handlung ist es allerdings um so auffallender, daß Teutschland fast gänzlich unerwähnt bleibt, und gewiß finden wir hier, mögen wir diesen Umstand zunächst auch aus dem fremden Ursprunge des Gedichtes herleiten, einen merkwürdigen Beleg jenes Zuges, wonach der Teutsche so gern seine Ideale in der Fremde sucht, was wenigstens dem damaligen Teutschen, dem es an ächtem Nationalgefühl keineswegs fehlte, vielmehr als ein großartiger Zug christlicher Demuth oder natürlicher Bescheidenheit auszulegen sein möchte; es ging dem in die Idee vertieften Dichter wie dem Maler, der den Standpunct, von dem aus er die Landschaft übersieht, nicht selbst mit in das Gemälde aufnehmen kann. — In diesem ungeheuren Gebiete läßt uns nun aber der Dichter nicht unstät und ziellos umherschweifen; er schafft vielmehr zunächst zwei feste Anhaltspuncte, nämlich für den christlichen Nordwesten das an der Grenze von Frankreich und Spanien zu denkende Reich des Grales mit seiner wunderbaren Königsburg und seinem Tempel, dessen nähere Beschreibung jedoch im Parcival selbst nicht vorkommt, und seinem dreißig Meilen nach allen Seiten hin sich erstreckenden undurchdringlichen Wald, welcher das überdieß von den Templeisen unablässig bewachte heilige Wunderland von der übrigen Welt absondert; und auf der andern Seite für den heidnischen Südosten das Zauberschloß Klingschors (Chatel merveil) mit seinem Zauberbett und seinem Zauberkreis. Und so wie auf der einen Seite neben dem Gralsreiche die christliche Ritterschaft, so erblicken wir auf der andern neben dem Zauberschlosse Klingschors die heidnische Ritterschaft, die jener sehr ähnlich gehalten und vielfach sogar mit ihr verwandt ist (so sind Gawan [Gawein], der Hauptheld der Tafelrunde und Vergulacht, König von Ascalon, von demselben Stamme), mit dem Unterschiede jedoch, daß in der christlichen Ritterschaft eine nach Weise eines Ordens gebildete Verbindung der edelsten in der Tafelrunde unter König Artus besteht, während wir auf der andern Seite eine solche Vereinigung nicht finden. Wenn endlich wie über die Christen der Papst zu Rom so über die Heiden der Baruch von Baldag (Chalif von Bagdad) eine geistliche Oberherrschaft führt, so erkennen wir darin, wie in vielem andern, deutlich einen Reflex der wirklichen Verhältnisse. Die Tafelrunde, das im Sinne der damaligen Zeit, nicht im Sinne höherer Verklärung, idealisirte Abbild der wirklichen christlichen Ritterschaft, welche die Mitte hält zwischen dem geistigen Ideale im Gralsreiche und zwischen dem nur weltlichen heidnischen Ritterthume, und der sowohl Parcival, der eigentliche Held des Gedichtes (der rothe Ritter, als der Ritter der himmlischen Liebe) als auch Gawan, sein irdisches Conterfei, angehört, sehen wir daher diesem ihrem moralischen Charakter gemäß auch die räumliche Vermittlung zwischen den beiden Hauptpuncten bilden, indem sie im Laufe der Entwicklung von der Grenze des Gralsreiches (Terrasalväsch) bis in die Nähe des Zauberschlosses hinüber wandert, worin sich freilich auch wieder die geschichtliche Wirklichkeit der Kreuzzüge abspiegelt. Die dichterische Darstellung des Localen übrigens mit der wirklichen Geographie im Einzelnen in Uebereinstimmung bringen zu wollen, würde ein durchaus vergebliches Bemühen sein, höchstens daß hie und da ein wirklicher Name durchklingt. — Viel kürzer können wir in der an das Locale unmittelbar sich anschließenden Frage in Betreff der Zeit, in der die Handlung des Gedichtes spielt, uns fassen; indem hier der universelle Charakter des Gedichtes sich eben darin ausspricht, daß aller und jeder Anhalt zu irgend einer Zeitbestimmung fehlt (man möchte denn eine solche in dem Wunsche des Dichters finden wollen, es möchte die Sippe der von Parcival entsprungenen Gralskönige bis ins eilfte Geschlecht gedauert haben. 128, 29. Lachmann); viel-

mehr könnte man in einzelnen Zügen, z. B. daß die Mohammedaner schlechtweg als Heiden gefaßt und als Verehrer der altheidnischen Gottheiten Jupiter, Juno rc. aufgeführt werden, ein absichtliches Ueberschreiten jeder geschichtlichen Zeitbestimmung vermuthen, wenn man dieß und ähnliches nicht lieber auf Rechnung wirklicher aus Unwissenheit des Dichters entstandener Verwirrung schreiben will, was indeß doch kaum zulässig scheinen möchte (Lesen und Schreiben konnte freilich unser größter Dichter nicht, aber daß die Mohammedaner seiner Zeit nicht die alten griechischen und römischen Götter verehrten, konnte er doch aus dem Leben wissen; wahrscheinlich hatte er seinen Jupiter und Juno rc. aus der Eneis des Heinrich von Veldeck). — Ahnen wir schon in den gegebenen vorläufigen Andeutungen die hoch symbolisch-poetische Anlage unseres Gedichtes, so wird uns eine genauere Zergliederung der Handlung dieses in vollem Lichte zeigen; halten wir uns jedoch zunächst hauptsächlich an den Faden der äußeren thatsächlichen Entwickelung. Abgesehen von dem Eingange, in dem uns der Dichter selbst die moralische Grundtendenz seines Gedichtes darlegt, können wir die beiden ersten Gesänge als geschichtliche Einleitung betrachten, durch die wir in das Gebiet des Gedichtes vorläufig eingeführt werden, so jedoch, daß hier schon die Hauptverhältnisse angesponnen werden, die sich erst ganz am Schlusse wieder zusammenfinden. Gahmuret von Anschau (Anjou), jüngerer Sohn König Gandains, verläßt, nachdem sein Bruder Galons die Herrschaft angetreten, die Heimath, um auf Abenteuer auszugehen. Er kämpft zuerst für den Baruch von Baldag, dann für die in ihrer Hauptstadt Patelamund belagerte Mohrenkönigin Belakane, die er zur Ehe gewinnt, bald aber, von neuem Thatendrang getrieben, angeblich weil sie Heidin ist, wieder verläßt, nachdem sie einen Sohn von ihm empfangen hat, der schwarz und weißgefleckt zur Welt kommt und den Namen Feirefiß erhält. Gahmuret gewinnt im Turniere zu Kanvoleis die Herzeleide, die aus dem Stamme der Gralskönige entsprungene Königin von Kanvoleis und Kinprivals (in Spanien) zur Gemahlin; verläßt aber auch diese wieder um von neuem für den Baruch zu kämpfen, nachdem die Gemahlin einen Sohn von ihm empfangen hat; dieser nach seinem auf diesem Abenteuer erfolgten Tode geborene Sohn ist Parcival. In Parcival und Feirefiß sind die beiden Hauptpersonen des Gedichtes eingeführt. Den Feirefiß verlieren wir indessen fürs erste ganz aus den Augen, und die Erzählung wendet sich dem Parcival zu. Die nächsten vier Gesänge umfassen die erste Periode in der Lebensentwickelung Parcivals bis zu der in der Theilnahme an der Tafelrunde erreichten Höhe des irdischen Ritterthums. Die Mutter, in banger Besorgniß, ihr geliebtes Kind möge, wenn es in der Welt heranwüchse, vom Heldengeist getrieben, das frühe Schicksal des Vaters theilen, zieht sich mit demselben ganz von der Welt zurück um ihn in einem einsamen Walde Soltane, nur von wenigen Dienstleuten umgeben, zu erziehen (die Darstellung der Kindheit Parcivals ist mit vollem Recht als das lieblichste und schönste gepriesen, was vielleicht unsere ganze Poesie hervorgebracht hat) bis in ihm, nachdem er als reines Naturkind zum wunderbar schönen Jüngling herangereift ist, durch das zufällige Begegnen dreier glänzender Ritter mit der Kunde von der Tafelrunde unwiderstehlicher Thatendrang geweckt wird. Die Mutter, gezwungen nachzugeben, läßt ihm, um ihn vielleicht noch abzuschrecken, ein lächerliches Thorenkleid anlegen und gibt ihm zweideutige Lehren, die er, immer das Wort: meine Mutter hat mir so gesagt, im Munde führend, auf läppische Weise zur Anwendung bringt. So gewinnt er, ohne zu wissen, was er thut, von der Jeschute, Herzog Orilus Gemahlin, die er allein im Gezelte findet, und dadurch in schwere Buße von Seiten des Gemahls bringt, auf läppisch gewaltsame Weise Kuß und Ring; weiterhin findet er die Sigune, seiner Mutter Muhme, trauernd mit der Leiche des so eben im Kampfe mit Orilus gefallenen Schionatulander, von der er seinen Namen und Ursprung erfährt (Fürwahr, du heißest Parcival,

der Name sagt: Inmitten durch, Die Liebe schnitt wohl solche Furch, In deiner Mutter treues Herz). Ehe er darauf nach Nantes zu Artus Hoflager gelangt, erhält er von dem draußen haltenden, weil augenblicklich mit der Tafelrunde verfeindeten, herrlichen Ritter Ither von Gahewieß, der ganz in Roth gekleidet ist, ein Gralspferd reitet und ein Gralsschwert führt, höhnischen Auftrag an die Tafelrunde und als er dann, selbst von dem Könige wieder zurück zum Kampfe mit Ither hinauszieht, erregt er durch seinen Aufzug das Lachen der Kunneware, Orilus Schwester, die das Gelübde gethan, nimmer zu lachen, bis sie den gesehen, dem der höchste Preis zukommen würde, und als nun Keie, der mürrische Seneschal an Artus Hofe, sie deßhalb mißhandelt, bricht auch Antanor, der seinerseits das Gelübde gethan, nicht eher zu sprechen, als bis jene gelacht haben würde, dies sein Gelübde, indem er im Zorn über die Mißhandlung der Kunneware den Keie hart anfährt. Parcival, der die Mißhandlung mit angesehen hat, glüht vor Verlangen, die Kunneware an Keie zu rächen und dies Gefühl erscheint nun als das Motiv seiner nächsten Abenteuer. Nachdem er den noch harrenden Ither durch einen Schuß mit seinem Gabilot getödtet und ihm sein Pferd, Waffen und Rüstung abgenommen hat (die er anthut, ohne das von der Mutter ihm gegebene Kleid ablegen zu wollen) erscheint er von nun als der rothe Ritter, und kommt auf Abenteuer ausziehend zunächst zu dem alten Gurnemans, der ihn ritterliche Zucht lehrt; auch faßt er dort zuerst Liebe zur schönen Liaße, einer von Gurnemans Töchtern. Dann kommt er nach Pelrapür (Belripar), wo die Königin, die gepriesene Kondviramur, von dem um sie werbenden Klamide und seinem Seneschal hart bedrängt wird. Er besiegt beide und entsendet sie, nachdem sie ihm das Wort (Fianje) gegeben, der Kunneware zu Eigen, sich selbst aber gewinnt er die schöne und tugendhafte Kondviramur zur Gemahlin. Bald jedoch von unbestimmtem Sehnen nach etwas Höherem und vom Verlangen seine Mutter wiederzusehen getrieben, verläßt er die neue Heimath. Ohne es zu wissen, gelangt er zur Gralsburg, sieht den Gral und seine Herrlichkeit, sieht den Gralskönig Anfortas, der von einer vergifteten Heidenlanze am Schambein verwundet, die furchtbarsten Schmerzen leidet, ohne wegen des Anblickes des Leben spendenden Grals zum Tode kommen zu können, bis sein Nachfolger im Königthume erscheint, zu dem eben Parcival bestimmt ist, aber es nur werden kann, wenn er nach der Bedeutung des Grals und den Schmerzen des Anfortas fragt. Parcival, der obwohl äußerlich geschult, doch immer noch nicht von seiner „Tumpheit" befreiet ist, und eine Lehre Gurnemans zu wörtlich versteht, fragt nicht; erregt dadurch große Trauer und muß am Morgen von allen verlassen, wieder abziehen, nimmt jedoch ein wunderbares Schwert mit, welches ihm Anfortas gereicht hat. Im Walde trifft er zum zweiten Male die Sigune, die noch immer den Leichnam Schionatulanders mit sich führt, wird von ihr über seine Thorheit belehrt und erfährt zugleich, daß seine Mutter gleich nachdem er sie verlassen, vor Schmerz gestorben sei. Er zieht weiter, söhnt die Jeschute, die er noch immer hart büßend trifft, mit dem Orilus wieder aus, und geräth dann, als er weiter reitend drei Blutstropfen im frisch gefallenen Schnee erblickt, die ihn an Kondviramur erinnern, in Sehnsuchtsstarrkrampf, kämpft in diesem Zustande mit dem ungestümen Segramors und dem verdrießlichen Keie, die, da die Tafelrunde in der Nähe ist, sein gewaffnetes Dastehen als Verhöhnung betrachten, von ihm besiegt und arg zugerichtet werden (wodurch zugleich die Rache an Keie für Kunneware vollzogen ist), bis Gawan (Artus Neffe und Hauptheld der Tafelrunde) seinen Zustand richtig erkennend, die Blutstropfen zudeckt, ihn zu sich bringt und dann zum Könige, der eben um Parcival zu suchen mit den Seinen ausgezogen ist, führt, wo ihn Kunneware freudig empfängt und er dann mit Aller Zustimmung in die Tafelrunde aufgenommen wird; er vermittelt dann die Heirath zwischen ihr und dem gefangenen Klamide. — Hier stehen wir offenbar an dem Abschluß des ersten

Abschnittes der Entwickelung, die Abwicklung eines Theiles der angesponnenen Nebenverhältnisse, die Versöhnung Jeschutes mit dem Orilus, die vollzogene Genugthuung für Kunneware, die Verheirathung derselben mit Klamide und andere Umstände bezeichnen den Abschnitt deutlich genug; besonders aber daß Parcival sein nächstes Ziel erreicht und ruhmreiches Mitglied der Tafelrunde geworden ist. Aber diese Höhe, worauf Parcival angelangt ist, bietet ihm nur ein scheinbares Glück; von der einen Seite die irdische Liebe, die Sehnsucht nach Kondviramur, der er mit unverbrüchlicher Treue ergeben blieb, auf der andern die himmlische Liebe, die Sehnsucht nach der nun geschauten aber auch verschlossenen Gralsherrlichkeit lassen es ihn nicht genießen. — Da erscheint Kondrie, die ungethüme Botin des Grals, bei der Tafelrunde, als diese eben die Aufnahme Parcivals feiert, und bringt doppelte Botschaft, die eine für Parcival, der mit furchtbarem Fluche belegt und von der Tafelrunde ausgewiesen werden soll, weil er die Frage beim Gral nicht gethan hat; die andere an die Tafelrunde, die vier im Zauberschlosse Klingschors gefangen gehaltenen Königinnen zu befreien. Gleichzeitig erscheint Kingrimursel, der Seneschal Königs Vergulacht von Ascalon, um Gawan zum Zweikampf herauszufordern, weil er den Kingrisin, seinen Herrn und Vetter, ermordet zu haben beschuldigt wurde; und die heidnische Königin Ekuba, von der Parcival die erste Kunde von seinem Bruder Feirefiß erhält. — Hiemit beginnt die zweite Hauptwendung des Gedichtes. Parcival gelobt sich dem Gral, zu dem er den Weg nicht weiß, und so ohne Ruhe und Frieden weder im Irdischen noch im Himmlischen zu finden, indem er von der Tafelrunde ausgeschlossen ist und von Sehnsucht nach Kondviramur getrieben wird, zum Grale aber noch nicht gelangen kann, fängt er an in seinem Herzen an Gott zu zweifeln und verfällt in tiefe Schwermuth, während welches Zustandes er im Gedichte im Ganzen zurücktritt, indem das äußere Interesse sich Gawan zuwendet. Gawan, indem er sich seines Auftrages entlediget, wird in eine Reihe von Abenteuern und Kämpfen verwickelt, die zwar immer glänzender seinen Heldenmuth und seine Tapferkeit bewähren, aber auch ihn immer mehr in die Bande der irdischen Liebe verstricken. Diese Reihe der Abenteuer Gawans wird jedoch mitten in ihrem Laufe unterbrochen durch die Scene, wo wir den Parcival, der unterdessen wie uns gelegentlich angedeutet wird, den Gral suchend, den Zweifel im Herzen, in der Welt umherzieht und Abenteuer besteht und alle Besiegten schwören läßt, entweder den Gral zu suchen oder sich Kondviramur zu Eigen zu geben, bei dem Einsiedler Trevrezent, Bruder des Anfortas und der Herzeleide, Parcivals Mutter, finden, dem er sein Inneres offenbart und so den Glauben und den Frieden des Herzens wieder findet. In dieser Scene, die auch gerade die Mitte des ganzen Gedichtes einnimmt, liegt offenbar die innere Hauptwendung desselben. Von diesem Puncte aus werden wir auch am besten die, wie es scheint, im Einzelnen noch wenig verstandene Disposition der einzelnen Partien des mittleren Theiles des Gedichtes, welcher wie wir gesehen haben, die durch die Scene mit Parcival bei Trevrezent unterbrochene Reihe der Abenteuer Gawans umfaßt, verstehen können. Bei allen diesen Abenteuern nämlich sahen wir geflissentlich eine Erinnerung an Parcival durchblicken, so jedoch, daß wie anfangs Parcival noch thätig auftritt während Gawan ein noch unschuldiges Liebesabenteuer besteht, nachher Parcivals volles Unbekümmertsein um irdische Abenteuer und um irdische Liebe um so mehr hervortritt, je mehr Gawan, in den Fesseln irdischer Liebe befangen, Abenteuer zu bestehen hat. Jedoch hat auch Gawans irdische Liebe einen Wendepunct zu bestehen, indem sie auf dem Punct steht, in eine eigentlich sündige und fleischliche Liebe überzugehen; und diesen Wendepunct, von dem an auch Gawan freilich, aber nur gezwungen, den Gral suchen muß, ist vom Dichter mit jenem innersten Wendepunct im Parcival unmittelbar zusammengestellt. Diese Züge sind vor allen wohl zu beachten. Doch gehen wir auf das Einzelne noch einigermaßen

ein. Nach jener gewaltsamen Störung der Tafelrunde durch Kondrie's Botschaft folgt zunächst das Abenteuer von Beaurosche, welches Gawan auf dem Zuge nach Schamfazen zum Zweikampfe mit Kingrimursel besteht. Ein kindliches und unschuldiges Liebesverhältniß nämlich zur kleinen Obilot, der Tochter seines Wirthes, des in Beaurosche belagerten Burggrafen Scherules, veranlaßte ihn, den Belagerten beizustehen, und er würde sie vollständig besiegt haben, wenn nicht diesen ein zufällig sich einfindender rother Ritter (Parcival), dem das Gralspferd, welches Gawan geritten hatte, zuläuft, zu Hilfe gekommen wäre. Dann erblicken wir Gawan zu Schamfazen auf der Königsburg Vergulacht, auf dem Punct, den sinnlichen Reizen der Antikonie, der Schwester Vergulachts, die wie Gawan selbst vom Geschlechte der Feien sind, zu erliegen, als er ob der Ungebühr in die äußerste Noth gebracht durch feindlichen Angriff, nur durch Kingrimursel, der ihm Sicherheit gegeben hatte, gerettet wird. Derselbe vergleicht den Gawan mit Vergulacht dadurch, daß Gawan für den Vergulacht die diesem von Parcival abgezwungene Verpflichtung nach dem Gral zu suchen, übernimmt; seinen Zweikampf mit ihm setzt er bis übers Jahr auf Barbigül aus. Nun folgt die vom Dichter durch ein Zwiegespräch mit der Frau Aventüre eingeleitete Scene, wo wir den Parcival bei Trevrezent finden. Zum dritten Male trifft er nämlich im Gralswalde irrend mit der Sigune zusammen, die jetzt als Clausnerin die Leiche Schionatulanders bewacht; kämpft dann mit einem Templeisen, dem er sein Pferd abgewinnt und trifft endlich mit einem alten Ritter zusammen, der heute, wie er alljährlich am hl. Charfreitage, als dem Todestage des Herrn, wo die Taube vom Himmel die hl. Hostie auf den Gral legt, büßend zu dem Einsiedler wallfahrtet, und gelangt so zu Trevrezent, der ihn erkennt, ihn zur Buße und wahren Hinkehr des Herzens zu Gott anleitet und sowohl über den Glauben im allgemeinen, als insbesondere über den hl. Gral und seine Verhältnisse belehrt. Nebenbei erfahren wir hier, daß die Zeit seines Zweifels vier und ein halbes Jahr und drei Tage gedauert hat. — Nun wendet sich die Erzählung wieder dem Gawan zu, dessen Zweikampf mit dem Kingrimursel auch auf Barbigül nicht zu Stande kommt, dagegen er gezwungen den Gral zu suchen in der Nähe von Klingschors Zauberschloß in die Liebesherrschaft der stolzen Orgeluse geräth, die seine Zuneigung auf die schnödesten Proben stellt und für die er endlich das berüchtigte Abenteuer auf dem Zauberschlosse besteht, von dem wir nur bemerken, daß das lit merveil nach des Dichters eigener Andeutung nichts anderes als das Bett der irdischen Liebe mit allen ihren Gefahren darstellen soll. Gawan nach glücklich überstandenem Kampfe von den nun geretteten Königinnen gepflegt und bewirthet, wird mit den Wundern des Zauberschlosses und ihrem Urheber, dem Zauberer Klingschor (einem Entmannten) bekannt gemacht, hat dann aber noch neue Kämpfe für Orgeluse zu bestehen, zuerst mit einem Türken und dann mit dem übermüthigen König Gramoflanz. Zu diesem letztern Zweikampfe entbietet Gawan die Tafelrunde, die er zugleich mit den befreiten Königinnen überraschen will. Des Parcival ist in diesem letzten Abenteuer zweimal im Vorbeigehen Erwähnung geschehen; einmal, daß er an dem Zauberschlosse mit seinen Abenteuern, ohne es zu beachten, vorüber gegangen, dann, daß er die Liebe der stolzen Orgeluse verschmäht habe. — So hat der Dichter, indem er die Handlung in der Nähe des Zauberschlosses concentrirt, den Knoten zur dritten und letzten Wendung geschürzt. — Wir fassen aus den Schlußgesängen, wo die Phantasie des Dichters besonders in ihrer ganzen Herrlichkeit sich entfaltet, nur den Abschluß der Hauptverhältnisse kurz zusammen. Gawan, nachdem die Tafelrunde angekommen und alles zum Zweikampfe auf Joflanze aufs prachtvollste eingerichtet ist, begegnet einem Ritter, den er für Gramoflanz hält und kämpft mit ihm; nachdem er besiegt und schwer verwundet ist, erkennen sie sich als Gawan und Parcival. Dieser will nun für ihn den Kampf mit Gramoflanz übernehmen und kommt ihm, ob-

wohl Gawan dessen sich weigert, am andern Morgen zuvor, indem er in aller Frühe auf den Kampfplatz reitet und den Gramoflanz besiegt, der nun, nachdem er den Irrthum erkannt, den Kampf mit Gawan auf den andern Tag ansetzt. Aber es kommt nicht zum Kampfe, indem Itonje, eine der befreiten Königinnen und Gawans Schwester, zu der Gramoflanz in heftiger Liebe entbrannt ist, die Versöhnung herbeiführt, worauf dann die Hochzeit Itonjes mit Gramoflanz, sowie Gawans mit Orgeluse, der sich verschiedene andere anschließen, mit der größten Pracht gefeiert wird. Parcival, obgleich jetzt selbst wieder in die Tafelrunde aufgenommen, ist traurig bei diesen Festen und entzieht sich, den Gedanken an den Gral und Kondviramur im Herzen, den Freuden derselben. Noch ist er nicht weit gezogen, als er einem heidnischen Ritter in überaus prächtiger Rüstung begegnet, in dem er nach langem heftigem und unentschiedenen, endlich aber großmüthig geendeten Kampfe (als Parcival, dem, als er schon im Begriffe ist zu unterliegen, das Vertrauen auf Gott, das ihm Trevrezent gelehrt und der Gedanke an Kondviramur neue Kraft verleiht, zum entscheidenden Schlag ausholt, zerspringt ihm sein Schwert, — es ist das Gralsschwert, welches er in seinem ersten Kampfe dem Ither abgenommen — worauf sein Gegner großmüthig auch das seine fortschleuderte) seinen Bruder Feirefiß erkennt, der nach Kunde von seinem Vater Gahmuret ausgeschifft ist und in der Nähe mit 20 Heerschaaren geankert hat. (Offenbar wird die Lage des Zauberschlosses so gedacht, daß es dem Dichter diesseits des mittelländischen Meeres liegt; Gawan ist zu Lande dahingekommen; das Reich des Feirefiß ist offen Africa, das eigentliche Mohrenland; so wird auch in der späteren Sage der Zauberer Klingschor aus dem Osten, aus Ungarn geholt; nach Wolfram ist er jedoch tiefer im Osten zu denken.) Jetzt geht Parcival erfreut mit Feirefiß zu Artus und der Tafelrunde zurück, Feirefiß wird in dieselbe aufgenommen und während des Festmahles erscheint zum zweiten Male die Gralsbotin Kondrie, mit der Botschaft, daß Parcival jetzt zum König des Grales befähigt sei, jedoch nur einen Begleiter, wozu Parcival seinen Bruder wählt, mitbringen dürfe; von seinen unterdessen zu Pelrapür heranwachsenden beiden Söhnen soll der eine Kardeis seine weltlichen Kronen erben, der andere Loherangin aber nach ihm König des Grales werden. Parcival geht also mit Feirefiß nach Montsalväsch, wo er, nachdem er jetzt durch die vor dem Gral gethane Frage den Anfortas geheilt, als König anerkannt wird; dann zieht er auf die Kunde, daß Kondviramur nahe, ihr entgegen,... spricht unterwegs bei Trevrezent vor, der jetzt seine frühere Aussage, daß der Gral von den aus dem Himmel verstoßenen unentschiedenen Geistern bewacht würde, zurücknimmt — er habe ihn dadurch nur vor weltlichem Suchen nach dem Grale abschrecken wollen — findet die Sigune todt in ihrer Clause, kommt an der Stelle, wo ihn früher die Sehnsucht erfaßt hat, mit Kondviramur zusammen, und entläßt seinen Sohn Kardeis als gekrönten König seiner Erblande. Mit Kondviramur, Loherangin und Feirefiß zieht er sodann auf Montsalväsch wieder ein, wo jetzt in voller Freude das Fest gefeiert wird. Feirefiß, der über der Liebe zu Repanse de Schoie, der keuschen Gralsträgerin, seine heidnische Gemahlin Secundille vergißt, gelangt auf solche Weise zum Christenthume und zur Taufe, und erhält die Repanse als Gemahlin. Als er nachher zu seinen Schiffen zurückkehrt, haben die Seinen unterdeß die Nachricht, daß Secundille gestorben sei, bekommen. Er zieht nun mit Repanse, die ihm einen Sohn, den Priesterkönig Johannes gebiert, nach Indien, wo er das Christenthum verbreitet. Loherangin aber wird der jungen Herzogin von Brabant als Gemahl gesandt, wo er in einem vom Schwane gezogenen Nachen bei Antwerpen ans Land steigt. Nachdem er hier eine Zeit lang regiert, kehrt er zum Grale zurück, weil gegen sein Gebot seine Gemahlin nach seiner Herkunft gefragt hatte. Denn der Gral hatte verordnet (durch Schrift an dem Steine), daß künftighin, wer aus seiner Schaar fremden Ländern zum Herrscher gesandt

werde, alle Fragen über seine Herkunft verbieten solle. Auf solche Weise ist aufs schönste die poetische Wahrheit der Dichtung vom Grale gewahrt. Nach dieser Darlegung der Disposition des Gedichtes wird es wohl keines weiteren Beweises mehr bedürfen, daß wir in dem Parcival in der That nicht ein wildes Phantasiestück, auch nicht ein etwa bloß in seinen allgemeinen Grundzügen auf einem tieferen Gedanken beruhendes Gedicht, sondern ein bis ins Einzelne hinein klar durchdachtes und gegliedertes poetisches Erzeugniß anerkennen müssen, indem ein tiefer Gedanke vom Anfang bis zum Ende den ungeheuer reichen Stoff beherrscht. Auch dieser Grundgedanke liegt im Allgemeinen unzweifelhaft klar vor Augen, und konnte allerdings kaum verkannt werden, nachdem man einmal ernstlich dem Werke seine Aufmerksamkeit wieder geschenkt hatte. Sowohl jedoch in der vollständig richtigen Auffassung dieses Grundgedankens als in der Durchführung desselben im Einzelnen ist noch vieles zu thun und wir müssen darauf zuerst noch genauer eingehen, ehe wir zu einer richtigen Würdigung des Gedichtes vom kirchlichen Standpuncte gelangen können. In Betreff der Durchführung im Einzelnen können wir freilich hier nur mit Hinblick auf die oben gegebene Zergliederung einige Andeutungen geben, die sich leicht weiter verfolgen ließen, wenn es hier der Raum gestattete. Am schwierigsten zu verstehen möchten manche Züge, die sich an das erste Auftreten Parcivals knüpfen, sein, wie Kunnewarens und Antanors Gelübde, Keie's Benehmen, Segramors ungeschlachter Muth, die Scene mit Orilus und Jeschute u. a. Einmal ist in allem Diesem ein ironischer und strafender Seitenblick auf die Sitten des damaligen Ritterthums gar nicht zu verkennen; dann wird man bei genauerer Betrachtung in keinem dieser Züge seine Beziehung zum Ganzen verkennen. So dient der Vorfall mit Kunneware einmal dem Dichter dazu, die in ihrer Uebertreibung ans Lächerliche grenzende Galanterie der Ritter gegen die Damen zu würdigen, indem derselbe dem Parcival nur für die Zeit seines erst angehenden, noch weltlichen Ritterthums zum Motiv seiner Abenteuer wird, nebenbei aber dient er die Erwartung von der Zukunft Parcivals zu spannen, da ja Kunneware nur dann ihr Gelübde brechen wollte, wenn sie den gesehen, dem der höchste Preis zukäme. So um nur noch eines zu erwähnen, ist offenbar die erste Liebe Parcivals zu Liaße, obgleich sie gar nicht weiter verfolgt wird, nicht zwecklos vom Dichter erwähnt, sondern es soll uns angedeutet werden, daß auch Parcival damals noch nicht über den Stand des gewöhnlichen, in dieser Beziehung so leichtsinnigen Ritterthums erhoben war, welches dann darin eine indirecte ernste Rüge erhält, daß Parcival, nachdem er in Kondviramur eine wahre Liebe gefunden, dieser unverbrüchlich getreu bleibt, während Gawan in jenem unstäten und zweideutigen Wesen der Galanterie verharrt. Es würde jedoch zu weit führen, wollten wir die einzelnen Züge weiter verfolgen, wir wollen nur noch einige hervorheben, die sich öfter wiederholen und einen durch das Ganze durchgehenden Grundzug bilden, und daher um so geeigneter sind, den tief durchdachten Plan des Ganzen herauszustellen. Dahin gehört das viermalige Zusammentreffen des Parcival mit der um den schönen, so früh dahingeschiedenen Schionatulander trauernden Sigune, wodurch Parcival immer tiefer in sein Inneres und den wahren Zweck seines Lebens eingeführt wird. Sigune ist aber nur die unfreiwillig Trauernde um den entrissenen Geliebten; daher findet Parcival sie todt, als er zu seiner herrlichen Bestimmung als Gralskönig gelangt; anders Trevrezent, der eine höhere Stufe freiwilliger, männlicher, christlicher Selbstverläugnung repräsentirt, und daher dem Parcival als Gralskönig rathend zur Seite bleibt. Ein anderer durchgehender Zug ist das Kämpfen Parcivals mit seinen eigenen, unerkannten Blutsverwandten, zuerst mit Ither, dann mit Gawan, mit dem er mehrere Male und endlich unmittelbar im Zweikampfe zusammentrifft, zuletzt mit dem eigenen Bruder Feirefiß; offenbar ist hierin der Gedanke ausgesprochen, daß die reine, himmlische Liebe mit dem eigenen

Fleisch und Blut in den Kampf treten muß, und zwar in innerlich immer gespannterer, äußerlich aber mit ganz verschiedenen Resultaten begleiteter Weise. Im Kampfe mit Ither nämlich, den Parcival noch in seiner „Tumpheit" besteht, kommt es zum wirklichen Tödten; so will die noch nicht zum wahren Verständniß gekommene höhere Liebe im Menschen die Natur gewaltsam unterdrücken und vernichten (man denke an die übermäßigen Casteiungen im Beginne fast aller Heiligen), während es doch in Wahrheit bei diesem Kampfe auf eine Versöhnung und Verklärung abgesehen ist. Oder sollten wir hier etwa zu viel in den Dichter hineinlegen? Weßwegen läßt er dann aber bei dem Vorgange der inneren Umwendung Parcivals in der Mitte des Gedichtes denselben zur Reue über die Tödtung Ithers erweckt werden? Weßwegen dichtet er, daß es das dem Ither genommene Schwert ist, welches, dem Parcival im Kampfe mit Feirefiß zerspringend, die Veranlassung zur Aussöhnung wird? Doch mit diesem letzten Gedanken von der Aussöhnung der Gnade mit der Natur sind wir bei dem angelangt, was wir zur richtigeren Auffassung des Grundgedankens des Gedichtes beibringen wollten, zu dem wir, vieles unberührt lassend, jetzt übergehen. Als dieser Grundgedanke tritt nun freilich unverkennbar hervor, daß in Parcival als der Hauptperson die höhere Lebensentwicklung des Menschen, das Lebengewinnen der himmlischen Liebe im Menschen dargestellt werden soll, wie sie anfangs in der Tumpheit (Kindheit, Natur) befangen, dann im Augenblicke, wo sie sich klarer wird, in Zweifel (innern Zwiespalt) fällt, und durch diesen Zustand, wenn der Mensch standhaft ausharrt, erst zur innern Beruhigung und Verständigung, dann zur vollen Herrschaft und Verklärung gelangt. Daraus ergibt sich mit Nothwendigkeit, daß der Hauptheld in der mittleren Periode als handelnd zurücktreten muß, weil der Zustand des Zweifels nicht das Handeln verträgt, und sein irdisches Conterfei für ihn äußerlich hervortritt. Er würde aber diese Stellung gar nicht einnehmen können, wenn nicht auch in seinem, obwohl weltlichen und äusseren Thun, ein Funke der himmlischen Liebe lebte (auch Gawan reitet ein Gralsroß, auch er muß, wenngleich gezwungen, nach dem Gral suchen), so daß er, obwohl ihm das Höchste nicht beschieden ist (wie nicht im Himmlischen, so auch nicht im Irdischen; nicht Gawan, sondern Parcival kämpft den letzten entscheidenden Kampf mit dem stolzen Gramoflanz), doch vor dem Untergehen in sündiger Liebe glücklich bewahrt wird, und das Abenteuer im lit merveil glücklich besteht. Und so wie auf der einen Seite in Gawan, dem Repräsentanten des weltlichen Ritterthums, das Höhere nicht preisgegeben wird, so soll andererseits in Parcival, dem Ritter der himmlischen Liebe, die Natur nicht vernichtet, sondern verklärt werden, deßhalb wird er, nachdem die Lösung seines Schicksales erfolgt, wieder in die Tafelrunde aufgenommen, ehe er das Gralsreich in Besitz nimmt; deßhalb kann er seine geliebte Kondviramur als Königin in dasselbe einführen, nachdem beide in der Zeit der Trennung und des Zweifels sich treu und rein erwiesen haben. So tritt also als der Hauptgedanke des Gedichtes die christliche Lehre von der Verklärung der Natur durch die Gnade hervor. Dabei bleibt nun vollständig bestehen die andere Wahrheit, daß diese volle Verklärung nicht Sache des gewöhnlichen Lebens (weltliches Ritterthum), welches durch den Funken der göttlichen Liebe, der auch in ihm entzündet ist, bei seinem vorwaltend äußeren Treiben nur eben vor dem Versinken ins Niedere geschützt ist, sondern Sache derer ist, die, wie Parcival, bestimmt und erwählt sind; daher soll keiner ohne diese höhere Bestimmung nach dem Höchsten streben, aber anderseits muß auch der Auserwählte, will er zu seiner Bestimmung gelangen, das Seine thun; muß die höhere Führung verstehn, muß fragen und zwar eine Frage, die ihm durch das Leiden des Nächsten so nahe gelegt ist; und wenn er diese Frage da unterläßt, wo die Führung sie ihm schon so nahe legt, so wird er durch Drangsal und Leiden zum Verständniß und zur rechten Frage geführt. So haben wir denn nicht

schlechtweg den Kampf und Sieg der himmlischen Liebe, sondern das Ringen derselben um die Verklärung der Natur in ihr als den Grundgedanken des Parcival aufzufassen, und in diesem Grundgedanken hat sich der Dichter über den im Leben des Mittelalters so scharf ausgeprägten Gegensatz von Gnade und Natur, Geistlichem (Ordenswesen) und Weltlichem zur Anschauung der Versöhnung desselben erhoben, ohne jedoch, wie wir gesehen haben, der höheren Weihe, welche die Kirche dem Ordensleben beilegt, zu nahe zu treten. Hiemit gelangen wir nun endlich zu einem anderen Grundzug unseres Gedichtes, worin sich die Characterisirung desselben vollendet; es ist die auf den ersten Blick allerdings ganz auffallende Gleichsetzung des Heidnischen mit dem Christlichen. Unzweifelhaft geht dieselbe weit über die durch die Kreuzzüge herbeigeführte Bekanntschaft und die dadurch herbeigeführte Abschleifung des strengen kirchlichen Gegensatzes hinaus, und steht unmittelbar mit der höchsten Tendenz des Gedichtes in der innigsten Verbindung. Der Gral selbst schreibt sich aus dem Heidenthume her, der Stein erinnert offenbar an den Stein der Weisen, die rechte Kraft bekommt er freilich erst durch die hl. Hostie, welche Charfreitags die Taube vom Himmel auf denselben legt. Mit ganz besonderer Hochachtung wird der Heide Feirefiß behandelt, er wird als Heide in die Tafelrunde aufgenommen, kommt selbst zum Grale, statt dessen er freilich nur seine schöne Trägerin sehen kann und mit besonderem Nachdrucke hebt der Dichter bei der Aussöhnung Parcivals mit Feirefiß den Umstand hervor, daß der eine Christ, der andere Heide war (Haß und Groll im Kuß erstarben, dem Getauften und dem Heiden). Vom Heiden Rossalig heißt es: Ist er ungetauft gestorben, so erbarme sein sich bald, der aller Wunder hat Gewalt. Freilich wird weder an dieser noch an einer anderen Stelle die Grenze der Kirchenlehre eigentlich überschritten (es sei denn in Vorkommnissen, wie in der Verheirathung Gahmurets mit der Heidin Belakane und ähnlichem, was aber ebenso wenig ernst christlich genommen wird, wie so manches andere, die Ehe betreffende, im Treiben der Ritter), und so muß auch Feirefiß sich taufen lassen, ehe er die Repanse gewinnen kann. Aber bei allem dem läßt sich eine gewisse Vorliebe in Behandlung des Heidenthums nicht verkennen, und zwar ist es theils der äußere Glanz und Reichthum des Lebens und die Wissenschaft des Heidenthums, theils aber und vorwiegend der im ganzen Gedichte sich aussprechende auch den Heiden umfassende Geist der christlichen Liebe (überall schlägt Johannes, der Jünger der Liebe, vor), der sich hier kund gibt. So greift auch hier der Dichter über die Gegenwart hinaus und auch der größte Gegensatz der Zeit, der zwischen Christenthum und Heidenthum (Mohammedanismus) wird im Gedichte überwunden, freilich noch mit manchen unklaren Vermengungen, aber gewiß in richtiger Grundtendenz wenigstens im Feirefiß, dem eigentlichen Repräsentanten des Heidenthums, der deßhalb als schwarz und weiß gefleckt, d. h. als theils dem Lichte theils dem Dunkel zugewandt, also noch nicht ganz diesem verfallen, gezeichnet wird, — so daß er wirklich zum Christenthume gelangt; als Christ muß er dann freilich ins Land der Fabel wandern. Als einen nachträglichen Beweis für den tief angelegten Plan des Gedichtes weise ich noch auf den hierhin gehörigen Zug hin, daß Parcival in demselben Augenblicke die erste Kunde von seinem heidnischen Bruder Feirefiß erhält, als durch die Botschaft vom Gral mit der höheren Sehnsucht der Zweifel in seinem Herzen geweckt wird. — Jetzt sind wir zu dem Puncte gekommen, wo wir die bestimmte Frage aufstellen können, hat der Dichter des Parcival deßhalb, weil er über die Gegensätze, in deren scharfer Ausprägung man gewöhnlich, und nicht ganz mit Unrecht, das Wesen des katholischen Mittelalters sieht, von Geistlichem und Weltlichem, von Christenthum (Kirche) und Heidenthum, in einer gewissen Weise hinausgegriffen, den dogmatischen Boden der Kirche verlassen? die Antwort gibt sich von selbst. Hätte wohl jene Zeit nur einmal diese Gegensätze so scharf ausprägen können, wenn nicht in ihr auch das ge-

legen hätte, worin sie ihre Aussöhnung fanden! Und was sollte der Dichter, der doch ein ächter Dichter war, aus der Zeit entnehmen, etwa das, was das Leben in der Wirklichkeit ausprägte um es zu lobhudeln, und nicht vielmehr das, was freilich in der Gegenwart als Keim aber als Ideal noch vor ihm in der Zukunft lag? Und wer sollte dieses Ideal eher und mehr aus der Gegenwart nehmen, als eben der Dichter? Und daß es ein einfacher, des Lesens und Schreibens unkundiger teutscher Rittersmann war, der dieß in solcher Weise vermochte, das sollte wahrlich genug sein, um uns auf die Tiefe und Größe der Zeit hinzuweisen, die ihn hervorbrachte und ihn ertrug und verstand. Denn nirgends lesen wir, daß man den Wolfram der Unkirchlichkeit in jener Zeit angeklagt hat, wohl aber, daß er als der erste Dichter bis in die Zeit verehrt wurde, da die sog. Reformation des katholischen Teutschlands alle Herrlichkeit verschüttete. Daß man auf Einzelheiten hinweiset, z. B. daß bei Parcivals und Kondviramurs Vermählung keines Priesters Erwähnung geschieht, ist Kleinigkeitskrämerei; noch nach mancherlei Einzelheiten könnte man fragen, auch wo's sich nicht um Kirchliches handelt, ohne vielleicht eine genügende Antwort zu erhalten, z. B. wie es zugeht, daß Parcival beim Kampfe mit Feirefiß das Schwert Ithers hat, obwohl er ja von Anfortas ein Gralsschwert bekommen hat, oder, daß Parcival ungehindert in das Gralsreich eindringt, welches doch sonst so streng bewacht wird u. s. w. — Am Ende könnte ja auch hier in solchen Dingen zutreffen: quandoque bonus dormitat Homerus. — Viel wichtiger möchte es sein, das Augenmerk vorzüglich darauf zu richten, wie das, was offenbar die Grundtendenz des Gedichtes ist, noch von so manchem Mangelhaften und nach dem christlichen Maßstabe Unvollkommenen überwuchert ist und der leitende Grundgedanke oft mehr mit Noth aus der Wucht sich emporarbeitet, als mit sieghafter Klarheit hervortritt, und die Frage zu stellen, in wie weit eben auch hierin der Dichter mit dem Geiste seiner Zeit zusammenhängt und in wie weit darin Nachkommendes sich vorbereitete; doch wir wollen zum Schlusse nicht mehr als Sittenrichter, weder über den herrlichen Dichter, noch über seine herrliche Zeit uns aufwerfen, da wir so klar die erhabene und ewig wahre Grundtendenz erkannt haben. [Fr. Michelis.]

Wolkensäule, s. Feuer- und Wolkensäule.

Wollust, s. Keuschheit.

Wolsey, Thomas, Cardinal der R. K., Erzbischof von York und Kanzler von England. Dieser berühmte Prälat und Staatsmann, geboren 1471, war der Sohn eines begüterten Bürgers zu Ipswich in der Grafschaft Suffolk. Nachdem er die Priesterweihe empfangen, begann er seine Laufbahn als königlicher Kaplan. Zum Lohne für eine mit großer Geschicklichkeit ausgeführte diplomatische Mission ward er noch unter Heinrich VII. zum Dechanten von Lincoln — einer der einträglichsten Pfründen des Reiches — ernannt. Unter Heinrich VIII. bekleidete er anfänglich die Stelle eines königlichen Almoseniers und wußte sich bald durch seine Munterkeit und angenehmen Manieren die volle Gunst des Monarchen zu sichern. Heinrich besuchte ihn oft mit seinen Lieblingsgesellschaftern, und, dürfen wir einem Manne, der allerdings über ihn sich zu beklagen Ursache hatte, dem päpstlichen Subcollector Polydorus Virgilius, glauben, so hat Wolsey bei solchen Gelegenheiten dem Könige zu gefallen alle Rücksichten auf seinen Stand hintangesetzt. Mit allem Leichtsinn und Ungestüm des Jugendlichsten seiner Gäste habe er, erzählt dieser Berichterstatter, gesungen, getanzt und gezecht. Ganz unwahrscheinlich erscheint dieses nicht, wenn man bedenkt, wie sehr Wolsey später seinem Herrn zu Gefallen gelebt. Bald wurde Wolsey der Mann des Hofs, wer befördert sein wollte, suchte sich bei ihm in Gunst zu setzen. Dem neuen Emporkömmling strömten bald die ansehnlichsten Beförderungen zu. Er ward Administrator des Bisthums Tournay, Dechant von York, Bischof von Lincoln und nach dem Tode des Cardinals Bambridge Erzbischof von York. Sein Einfluß im könig-

lichen Rathe war bald überwiegend und durch diesen regierte er eigentlich durch fünfzehn Jahre das Reich, unumschränkter, als es je einem seiner Vorgänger möglich gewesen. Mit dem stolzen herrschsüchtigen Gemüthe seines Souveräns wohl bekannt, wußte er diesem seine Ansichten so nahe zu legen, als wären es die eigenen des Königs; stieß aber der Minister auf hartnäckigen Widerstand, so gab er alsbald seine Meinung auf, adoptirte die des Königs und verfolgte sie mit demselben Eifer, als hätte er anfänglich dieselbe gefaßt. Als Franz I. von Frankreich in Italien einfiel und die Fürsten der Halbinsel in Schrecken setzte, ernannte ihn Leo X., um sich gegen die drohende Gefahr der Hilfe des englischen Cabinets zu versichern, zum Cardinal (11. Sept. 1515). Bald darauf legte Erzbischof Warham von Canterbury sein Amt als Kanzler des Reiches nieder, und an seiner Stelle erhielt jetzt Wolsey die Siegel und mit ihnen die höchste richterliche Würde im Reich (22. Dec. 1515). Drei Jahre darauf ernannte ihn Leo X. (27. Juli 1518) zum päpstlichen Legaten für England, anfänglich nur auf 2 Jahre; aber Wolsey wußte stets sich Verlängerung zu erwirken und bat, mit seiner jetzt so ausgedehnten Jurisdiction nicht zufrieden, mehrmals um neue Befugnisse, bis er endlich beinah die ganze päpstliche Gewalt in Händen hatte und ausübte. Dürfte nicht vielleicht ein solcher Zustand Heinrichs schismatischem Beginnen zur Trennung seines Reiches vom Mittelpuncte katholischer Einheit in Etwas vorgearbeitet, wenigstens dem Monarchen Winke dazu gegeben haben? So bekleidete also Wolsey die höchste geistliche (als Legat) und die höchste weltliche Würde im Reich. Trotz dem versäumte er nicht, zu den vielen von ihm bereits in Besitz genommenen Beneficien sich noch weitere beizulegen. Er erhielt die Abtei St. Albans nebst dem Bisthum Bath in commendam, vertauschte später das letztere Bisthum gegen das noch reichere Winchester, er hatte die Einkünfte der an Ausländer verliehenen Bisthümer Hereford und Worcester in Pacht und bezog daneben noch ansehnliche Jahrgelder von Frankreich und Spanien, welche beide Länder sich um die Wette seiner Gunst zu versichern bestrebten. Dazu kamen noch die Einkünfte, die er als Vorsitzer des geistlichen und weltlichen Gerichtshofes bezog und so ward es dem Minister möglich, einen Hofstaat einzurichten, welcher mit dem eines Königes wetteifern konnte. Aus 800 Personen bestand dieser Hofstaat, die ersten Aemter wurden durch Barone und Ritter versehen und die angesehensten Familien übergaben ihm ihre Söhne, um sie durch ihn ins öffentliche Leben einführen zu lassen. Bei öffentlichen Aufzügen erschien er mit unerhörtem Prunk. Cavaliere und Prälaten umgaben ihn und die Zeichen seiner Würde als Kanzler und Legat wurden ihm vorgetragen. Seine Gebäude waren mit fürstlicher Pracht eingerichtet. Doch kann man nicht sagen, daß Wolsey die reichen Einkünfte, die er besaß, allein zu Prunk und Luxus verwendet habe. Die Wahrheit erfordert es, einzugestehen, daß er in- und ausländische Gelehrte in liberalster Weise unterstützte. So unter Andern den Erasmus, der nach seinem Sturze ihm mit Undank vergalt. In Oxford gründete er 7 Lehrstühle und das Collegium der Christ-Kirche (Christ-church); als Pflanzschule für dieses letztere gründete er ein Colleg zu Ipswich, seiner Vaterstadt (vgl. Strype, ecclesiastical Memorials etc. Oxford 1832. Vol. I. pars II. pag. 139). Als Staatsmann entwickelte Wolsey staunenswerthe Fähigkeiten. Das Ansehen des Königreichs nach Außen wurde durch seine gewandte Politik um ein Bedeutendes gehoben, und Heinrich VIII. hatte es vornehmlich der Geschicklichkeit seines Ministers zuzuschreiben, daß er öfters die Rolle eines Schiedsrichters in den Streitigkeiten auswärtiger Fürsten, besonders Carls V. und Franz I. zu übernehmen berufen ward. Aber den so glücklichen Staatsmann trifft der schwere Vorwurf, in der Wahl seiner Mittel oftmals mehr das Wohlgefallen seines Königs als die Gesetze der Gerechtigkeit im Auge gehabt zu haben. Und von dieser Verirrung kann Wolsey auch in seiner kirchlichen Amtsverwaltung nicht freigesprochen werden, wie dieß bald in dem

berüchtigten Ehescheidungsproceß nur zu deutlich an den Tag trat. Als Legat suchte er seine Machtbefugniß so weit als nur möglich auszudehnen. Ja, bald stand sein Sinn nach der höchsten geistlichen Würde in der Christenheit. Schon Kaiser Maximilian hatte solche Hoffnungen in ihm rege gemacht. Er hatte Heinrich VIII. anerboten, ihn zu adoptiren und zum Kaiserthum zu befördern. Wolsey war hoch erfreut darüber, denn er glaubte, sei einmal dieses ins Werk gesetzt, so könne ihm die päpstliche Würde nicht fehlen. Allein die Dinge gestalteten sich gegen seine Erwartungen. Als Leo X. starb, sandte er sogleich seinen Secretär Pace ab, um im Conclave für ihn zu werben. Aber es ging nicht nach seinen Wünschen. Adrian VI. wurde gewählt und Wolsey mußte sich nun mit der Bestätigung seiner Würde als Legat begnügen. Als bald darauf Adrian VI. starb, griff er sein Project sogleich wieder auf. Nichts wurde gespart, um zum erwünschten Ziele zu gelangen. Allein auch dießmal mußte er einen Anderen den päpstlichen Stuhl besteigen sehen. Den Sturz des allmächtigen Ministers führte die schon berührte Ehescheidungs-Angelegenheit Heinrichs VIII. herbei. Da dieses wichtige Ereigniß bereits an einem andern Orte (s. d. A. Heinrich VIII.) weitläufig erzählt ist, so können wir hier kurz darüber weggehen. Wolsey hat hier eine zweideutige Rolle gespielt. Anfangs bemüht, den König von seinem Vorhaben abzubringen, ging er doch bald, da er dessen festen Entschluß vernommen, in die freventliche Forderung ein, obwohl er die Ungerechtigkeit derselben gewiß von Anfang an klar eingesehen hatte. Einmal hatte es geschienen, als wollte er sich ermannen. Er erklärte dem König, daß Nichts ihn zurückhalten werde, die Ehe mit Catharina von Aragonien für giltig zu erklären, falls er die Sache so befinden würde. Allein bald schreckten ihn des Königs Drohungen von einem so heilsamen Entschlusse wieder zurück. Er begehrte von Clemens VII. eine Decretal-Bulle, worin die Ehe mit der Wittwe des Bruders als den göttlichen Gesetzen zuwiderlaufend verboten würde. Dann, glaubte er, sei ihm bloß die einfache und ungefährliche Entscheidung über das Factum vorbehalten, und könnten so des Königs Wünsche erfüllt werden, ohne daß er (Wolsey) die Verantwortung trüge. Daß nun wirklich zu Rom eine Decretal-Bulle ausgefertigt und dem Legaten Campeggio mitgegeben wurde, um sie dem König und seinem Minister vorzulesen, dann aber sie zu verbrennen — ist bereits a. a. O. erzählt worden. Es muß aber hier noch hinzugefügt werden, daß Nichts berechtigt, anzunehmen, es sei wirklich die verlangte Declaration in der Decretal-Bulle enthalten gewesen. Wie hätte denn sonst Campeggio die Entscheidung so lange hinhalten, der Papst selbst zuletzt das Ganze rückgängig machen können. Genug! Wolsey wurde, nachdem die Sache solche Wendung genommen, durch die Bemühungen der Anna Boleyn und ihrer von Anfang an gegen den Cardinal feindselig gesinnten Anverwandten gestürzt. Wolsey mußte auf alle seine Pfründen verzichten, nur die Bisthümer York und Winchester durfte er beibehalten. Zuerst in Asher, später in seinem Bisthum York, brachte er die Tage seiner Verbannung zu und manche edlere Züge seines Gemüths, die durch das Hofleben beinahe verwischt schienen, hatten jetzt Gelegenheit, an den Tag zu treten. Jeden Sonn- und Feiertag begab er sich in eine oder die andere Dorfkirche, las die hl. Messe, ließ einen seiner Kapläne predigen und theilte sodann Almosen aus. Seine liebste Beschäftigung war, Familienzwiste beizulegen und so weit ging sein Eifer hierin, daß er die Betheiligten oft aus seinem Eigenen befriedigte. In seinem Hause ward unbeschränkte Gastfreundschaft geübt, und durch die Ausbesserung der bischöflichen Gebäude beschäftigte er 300 Arbeiter. Wer ihn kennen lernte, selbst diejenigen, die ihn auf dem Gipfel seiner Macht gefürchtet und gehaßt, lobten den Mann, der sein Unglück so edelmüthig trug. Aus diesem für ihn so glücklichen Leben ward er bald durch die Rachsucht seiner Feinde gerissen. Er sollte vor dem höchsten Gerichtshof erscheinen, um dort der Anklage wegen Hochverraths zu stehen. Auf der

Reise dahin starb er im Kloster von Leicester, im sechzigsten Jahre seines Alters, am 29. November 1530. Sterbend hatte er die denkwürdigen Worte gesprochen: „Hätte ich nur Gott so fleißig gedient, wie ich dem Könige gedient habe, er würde mich nicht verlassen haben in meinen grauen Haaren. Aber das ist der gerechte Lohn dafür, daß ich bei meiner Mühe und meinem Nachsinnen nicht meine Pflicht gegen Gott, sondern nur meinen Dienst gegen meinen Fürsten im Auge hatte." So starb Wolsey. Seine beste Lobrede, sagt Lingard, liegt in dem Contraste zwischen Heinrichs Betragen vor und nach dem Sturze des Cardinals. So lange Wolsey in Gunst war, blieben des Königs Leidenschaften innerhalb gewisser Gränzen; in dem Augenblick wo sein Einfluß aufhörte, brachen sie durch alle Schranken. — So Lingard. Es darf nicht verschwiegen werden, daß Wolsey auch in den Tagen seines Glückes, wo er mehr mit den Augen eines Diplomaten als eines Kirchenfürsten die Dinge zu betrachten gewohnt war, doch nicht unterlassen, Manches für Herstellung einer bessern Zucht unter der Weltgeistlichkeit und in den Klöstern vorzukehren. Bereits hatte er den Bischöfen Versprechungen gemacht, daß er nächstens mit Ernst an die Reformation des Clerus gehen werde (um 1527, vgl. Strype, Memorials Vol. I. p. II. pag. 25). Aber wahrscheinlich durch die hereinbrechenden Wirren, welche durch Heinrichs Ehescheidung veranlaßt waren, wurde sein Plan vereitelt. Eine National-Synode, welche unter Wolseys, des Legaten, Vorsitz in Westminster-Abtei gehalten wurde, verlief ganz bedeutungslos. Gegen die einbrechende Häresie verfuhr Wolsey mit Energie und Strenge; es wurden Verbote gegen die Verbreitung lutherischer Bücher erlassen (Strype, l. c. 20 sqq.) und Sectirer strenge gestraft. Aber allerdings war damals auch Heinrich noch der Kirche treu ergeben und entschlossen, ihr gegen alle häretischen Versuche seinen Arm zu leihen. Als Kanzler genoß Wolsey stets den Ruf eines unparteiischen und einsichtigen Richters. Er schuf Gerichtshöfe für die Armen (courts of request) und bestrafte besonders streng diejenigen, welche Staatseinkünfte defraudirt oder das Volk gedrückt hatten. — Sein Leben haben Cavendish (neu herausgegeben mit Noten und Erläuterungen von S. W. Singer, 1827 in 8.) und Fiddes beschrieben. Vgl. Lingard, Geschichte von England, teutsch von Salis. Frankf. a. M. 1828. VI. 41. [Kerker.]

Woolston, Thomas, einer jener hirnbrandigen englischen Freidenker des 17. und 18. Jahrhunderts, welche durch ihren crassen Materialismus und Deismus (s. diese Art.), den sie predigten, viel Aergerniß gestiftet haben. Er war 1669 zu Northampton geboren, von seinem Vater, einem Kaufmanne, sorgfältig erzogen, und nach Cambridge geschickt, wo er in das Sidney-Collegium gewählt ward, sich eifrig auf das Studium der Theologie warf, in welcher er auch Baccalaureus geworden ist; am Doctor-Werden hinderten ihn die dazu nöthigen Auslagen von 100 Pfund Sterling. Sein allzueifriges Lesen der Bibel und der Väter verwirrte ihm den Kopf dergestalt, daß er vier Jahre lang eingeschlossen bleiben mußte. Dabei bezog er die Einkünfte, welche die Mitglieder der erwähnten Gesellschaft zu beziehen pflegten, ungestört fort, bis zum J. 1721, wo er vom Collegium ausgeschlossen wurde, ohne Zweifel in Folge seiner gotteslästerischen, für die christliche Religion schimpflichen Schriften. Denn frühe ging Woolstons Hauptstreben dahin, den Glauben an die positive göttliche Offenbarung zu untergraben; als Mittel hiezu wählte er das kecke Aufstellen der Behauptung, daß man die Schrift nicht nach dem Buchstaben, sondern nur allegorisch verstehen müsse. (Die Dav. Strauß'sche Mythen-Geschichte ist also nicht neu und originell; das Neue daran ist nur das Hegel'sche Gewand.) Aus dem Collegium verstoßen, begab sich Woolston nach London, wo sein Bruder, ein Schöppe von Northampton, für seinen Unterhalt sorgte. Inzwischen fuhr Woolston fort, durch Veröffentlichung mehrerer Schriften großes Aergerniß zu erregen, diesmal geschah es durch die 6 berüchtigten „Abhandlungen über die Wunder Jesu

Christi" — Discourse of the miracles of our Saviour — (von 1727—1729 erschienen), worin Woolston die Wunder des Herrn als die nacktesten Allegorien darstellt. Einem jeden dieser Discurse sind Dedicationen an verschiedene Bischöfe der englischen Kirche beigefügt, in welchen er dieselben lästert. Schon früher bekundete er seine Allegorisirungssucht in seiner „neuen Darstellung der alten Apologie der christlichen Religion gegen die Juden und Heiden." Diese Schrift erschien zu Cambridge 1705 in 8.; sie enthält eine Dedication an die Königin von England, und ist eine Satyre auf die Königin und auf den Bischof zu St. David. Hier will er beweisen, daß es nur Atheisten, Deisten und Apostaten seien, die sich an den literal-historischen Sinn halten könnten: Moses sei nur eine allegorische Person und seine ganze Geschichte nur ein Typus von der Geschichte Jesu Christi; endlich, es seien die Wunder des Evangeliums wie jene des Pentateuchs nichts als reine Allegorien. In dieser Schrift, wie gefährlich auch ihr Inhalt ist, offenbart Woolston dennoch großen Eifer für die Religion; dieser Umstand, und weil er fast zu derselben Zeit eine andere Schrift herausgab, worin er die Sendung Christi zu beweisen sucht, rettete ihn vorläufig vor verdrießlichen Folgen für seine Person. Bald aber machte er sich dringend verdächtig durch seine „Origenis Adamantii Epistolae duae", sowie durch eine Anzahl anderer Briefe, deren Zielpunct war, die hl. Schrift und die hl. Väter von der sogenannten „Kleinlichkeit" des Buchstabensinnes zu entbinden, und zu beweisen, daß die Quäcker unter allen Secten dem Glauben und Leben der ersten Christen am nächsten stünden. Auf diese zwei Schriften folgte eine dritte, gegen die Geistlichkeit gerichtete Schrift, worin der Verfasser behauptet, die lohndienerischen Priester seien die Anbeter des Thieres in der geheimen Offenbarung Johannis und die Götzendiener des Antichrist. Den Schleier hob Woolston aber vollständig in seinem „Modérateur entre un incrédule et un apostat," wo er die Behauptung aufstellte: die Wunder Jesu bewiesen noch nicht seine Messias-Würde, ein System, das er während der Jahre 1727, 28 und 29 in den obenerwähnten 6 Abhandlungen über die Wunder Christi weiter ausführte, und worin er die Wunder auf pure Allegorien zurückführt. Niemals las man etwas Ungebührlicheres und Roheres über einen so erhabenen Gegenstand; niemals hatte man ärgere Gotteslästerungen wider Jesus Christus gehört. Das ganze System dreht sich um die drei Puncte: die Wunder des N. Testaments sind schon sehr zweifelhaft an sich selber; die Erzählung der Evangelisten bietet nichts als Widersprüche, wofern man sie im Literalsinne auffaßt; diesen Sinn hat das ganze Alterthum förmlich verworfen und sich an den allegorischen gehalten. Bevor Woolston diese Abhandlungen veröffentlichte, machte man nicht viel aus seinen paradoxen Behauptungen, sei es, daß man ihn für einen Tollhäusler ansah, dessen Extravaganzen in sich selbst die genügende Widerlegung trügen, sei es auch, daß man von einem so absurden Systeme wenig schlimme Folgen befürchtete. Allein der Zorneifer, der in diesem letztern Werke athmete, und die Galle, die er darin gegen die Geistlichkeit gespieen, legten es klar an den Tag, daß seine wahre Absicht dahin gehe, die Fundamente der Religion zu untergraben. Diese Befürchtungen steigerten sich bei der Wahrnehmung des außerordentlich starken Absatzes, welchen die Woolstonischen Pamphlete um sehr hohe Preise von Seite aller Freidenker fanden, so daß selbst nach America große Sendungen abgingen, und der Debit sich auf 30,000 Exemplare belief. Die Vertheidiger der guten Sache der Offenbarung ließen nicht lange auf sich warten; die angesehensten und tüchtigsten Gottesgelehrten traten rasch mit Widerlegungen hervor, um dem Strome der Gottlosigkeit einen Damm zu setzen; in kurzer Zeit erschienen gegen sechzig Schriften von größerer oder minderer Bedeutung wider das neue System. Der Bischof von London, Gibson, dem die erste Abhandlung gewidmet war, setzte derselben einen Pastoralunterricht entgegen, der viel Eindruck machte.

Pearce, Bischof von Bangor, und mehrere Andere unternahmen eine gründliche Untersuchung des ganzen Systems; deßgleichen widerlegten ihn D. G. Wade, Thom. Seaton, William Tilly, Thom. Ray u. A. Aber unter allen Apologisten erregte das größte Interesse des lesenden Publicums die originelle Arbeit des gelehrten Th. Sherlock in seinen „Zeugen der Auferstehung Christi" (London 1729). Woolston sah sich gezwungen zu bekennen, daß darin seine hauptsächlichsten Schwierigkeiten vollkommen gelöst seien, und sah sich außer Stand, darauf zu antworten. Alle diese Widerlegungen dienten übrigens bei Woolston nur dazu, sein Toben gegen die Geistlichkeit zu steigern, und alle Rücksicht auf die Tugenden, Talente und Stellung der Personen zu verachten. Daher liegt es nahe, daß selbst Voltaire die Woolston'schen Diatriben als eine ihm willkommene Fundgrube für seinen Schriftenwust, womit er Frankreich überschwemmte, so emsig ausgebeutet hat. Die unverschämte Schmähsucht und Gottlosigkeit Woolstons hatte jedes edel fühlende Herz abgestoßen und gegen ihn aufgebracht. Als er einmal seinen alten Freund Whiston besuchen wollte, sprang dieser voll Entsetzens auf, befahl ihm, alsbald aus seinem Hause zu gehen, und schrie laut auf, daß ihm der Schatten dieses Gotteslästerers verhaßt sei. Ein Frauenzimmer, dem er auf einem öffentlichen Spaziergange begegnete, fragte ihn: ob dem Bösewicht der Strick noch nicht den Hals gebrochen habe? So war es denn nichts weniger als auffallend, daß Woolstons Schicksal nicht bloß mit der Widerlegung seiner Irrlehren schloß. Sein Loos wurde fühlbar: die Universität Cambridge strich ihn aus der Liste ihrer Mitglieder und entzog ihm die Einkünfte seines Platzes am Sidney-Colleg. Vom Generalanwalt der Krone in Anklagestand versetzt, wurde Woolston für schuldig erkannt, im Mai 1628 in Verhaft genommen, und nicht eher frei gegeben, als bis er wegen seines künftigen Verhaltens die Summe von 100 Pfund Sterling als Caution erlegte. Da er aber dessenungeachtet seine Streitigkeiten und Lästerungen fortsetzte, wurde er im März des folgenden Jahres abermals gefangen gesetzt und auf Gottlosigkeit und Lästerung wider die Wunder Christi angeklagt. Woolston ward schuldig erkannt und ihm am 28. November das Urtheil gesprochen, daß er ein Jahr lang im Gefängniß der Kingsbench sitzen, für eine jede seiner sechs Abhandlungen 25 Pfund zur Strafe zahlen, und wegen seiner künftigen Aufführung eine Caution von 2000 Pfund Sterling stellen, auch überdieß zwei oder vier Bürgen beischaffen solle, welche mit noch andern 2000 Pfund für ihn hafteten, daß er sein voriges Betragen nicht fortsetzen werde. Da aber Woolston diese Summe nicht aufbringen konnte, auch Niemand für ihn haften wollte, so blieb er im Gefängnisse der königl. Bank bis zu seinem Tode, welcher am 21. Januar 1731 (nach andern 1733) erfolgte. Als die Vorboten seines Endes sich einstellten, soll er zu den Umstehenden also gesprochen haben: Sieh da den letzten Kampf, den wir insgesammt zu bestehen haben; ich will mich zu demselben nicht nur mit Geduld, sondern selbst mit Zufriedenheit anschicken, worauf er sich, um anständiger zu sterben, den Mund und die Augen selbst zudrückte, und den Geist aufgab. An diesem Feinde des Christenthums hat man es immer als höchst verwerflich erkannt, daß er die Religion nicht bloß auf eine freche und unverschämte, sondern auch auf eine heuchlerische Weise angegriffen, da er sich das Ansehen gab, als vertheidige er die Religion auf die rechte vernünftige Art. Die Kirchenväter zog er in dieser Absicht als Stützen seiner allegorischen Auslegung herbei, und wollte diese letztere als ihre durchgängige Methode entdeckt haben. Armand de la Chapelle macht in seiner Bibliotheque Angloise (T. XV. p. 2.) von dem schriftstellerischen Charakter Woolston's diese Beschreibung: hier komme, sagt er, Alles zusammen, was einem Leser Eckel verursachen müsse. Man treffe da keine Vernunftschlüsse, keine Ehrlichkeit, keinen Wohlanstand, keine Bescheidenheit, weder gegen den Heiland noch gegen die Apostel, weder für die Menschen noch für das Vaterland; er spotte mit Bitterkeit

über Den, welchen er doch seinen Heiland nenne, er verhöhne auf's Frechste die Religion, zu der er sich doch bekenne, er mache die Bücher zum Gelächter, die er doch göttliche Bücher und die hl. Schrift nenne; mit Einem Worte, er thue, als ob er die christliche Religion vertheidige, da er gleichwohl mit unerhörter Frechheit behaupte, das Evangelium sei nichts als eitel Mährlein und Fabeln. Außer den angeführten Schriften hat Woolston von ähnlichem Inhalte noch mehrere herausgegeben: so zwei Briefe an Bennet (bei Aristobulus, Lond. 1720 in 8.). In einem dieser Briefe stellt er die Quäckersecte als das höchst vollendete Nachbild des Urchristenthums hin, in dem andern vertheidigt er der Apostel und der ersten Kirchenväter allegorische Auslegung des mosaischen Gesetzes wider die „Buchstabendiener" seiner Zeit. Auch schrieb er: Pontii Pilati epistola ad Tiberium circa res Jesu Christi gestas; dann: Defence of his discourses of the miracles of our Saviour in 2 Thln. u. s. w. Lichtvollen Ueberblick über das Woolston'sche System gewährt einer seiner Widerleger, Christ. Gottlieb Jöcher, in seiner Schrift: Thomae Woolstoni de miraculis Christi paralogismorum examen, Leipzig 1734 in 4.; dann Professor Carl Christian Woog in seiner Dissert. de vita et scriptis Th. Woolstoni. Uebrigens waren es vorzugsweise seine Abhandlungen gegen die Wunder, welchen Thom. Woolston bei allen Aposteln des Unglaubens sein Ansehen von jeher zu verdanken hatte. Den Saft von den Woolston'schen Blasphemien zog Voltaire fleißig aus, um die neutestamentlichen Wunder niederzuspotten, indem er ihnen ein burlesques Gewand umthat, wodurch es ihm leicht ward, die ungewaschenen Gottlosigkeiten des Engländers noch zu überbieten. Als billige er nicht den derben Ton und ungebührlichen Styl des englischen Fanatikers, ist es ihm nur ein Werk voll Kraft und Frische, und er selbst macht sich das geheime Vergnügen, vor den Augen französischer Leser die Wendungen, Ausdrücke und Schilderungen jener bekannten liederlichen Ausgelassenheit reichlich zu mischen mit der ausschweifenden Einbildungskraft des englischen Philosophen. — Weiter Eingehendes über diesen Punct ist zu finden in der „Histoire du philosophisme anglais," par Tabaraud. Vergl. das französische Werk: Biographie universelle ancienne et moderne. T. LI. A Paris, 1828. [Dür.]

Worms, Bisthum. Die alte Hauptstadt der Vangioner, von Ptolemäus Borbetomagus, von Ammianus Marcellinus Vangio, in einem Rescripte der Kaiser Valentinian und Valens Vangiones (datum Vangionibus bei Sulpic. Sever. in vita S. Martini), dann Vurmacia (Trad. Fuld.) und Wormatia genannt, soll schon durch die Schüler des hl. Petrus, Eucharius, Valerius und Maternus, welche der Apostel nach Trier sandte und die sich der Krankheit des Maternus wegen im Lande der Vangionen aufhalten mußten, die Anfänge des christlichen Glaubens erhalten haben. Lassen sich zwar diese Traditionen nicht gerade diplomatisch genau beweisen, so haben sie doch eine sehr große Wahrscheinlichkeit für sich. Jedenfalls verbreitete sich das Christenthum durch solche Sendboten, und daß diese schon von den Aposteln in die fernsten Gegenden der Erde geschickt wurden, geht aus dem Auftrage hervor, welchen diese vom Heilande empfangen hatten, das Evangelium allen Völkern zu predigen, sowie besonders aus deren Beispiele, da ja der hl. Paulus selbst berichtet, bis nach Spanien vordringen zu wollen (Röm. 15, 24. 28.). Worms war aber in dem römischen Germania prima eine Hauptstation, Sitz eines praefectus militum, welcher unter dem Dux Monguntiacensis stand, weil Mainz die metropolis Germaniae primae war. Es ist darum nicht bloß wahrscheinlich, sondern ganz gewiß, daß schon in dem ersten Jahrhunderte in den Hauptwaffenplätzen am Rheine, mit denen Rom gerade damals wegen der so wichtigen und schwierigen Kämpfe mit den Germanen in der lebhaftesten Verbindung stand, christliche Gemeinden errichtet wurden. Nicht bloß wird durch diesen Umstand die alte Tradition mächtig

unterstützt, sondern ihre weitern Angaben gewinnen dadurch ebenfalls einen festern Halt. Offenbar ging das Christenthum für die Rheinländer von Rom aus und zwar vorzüglich, wie auch die alte Tradition ausdrücklich angibt, durch die Truppen, welche dahin in Garnison befehligt wurden. Nun war aber Petrus sicherlich der erste unter den Aposteln und sehr frühe in Rom und hatte ebenso auch gewiß den Glauben unter den Soldaten zu verbreiten gesucht, unter welchen eine so große Empfänglichkeit, wie er aus der Erfahrung wußte (Hauptmann im Evangelium, Cornelius) vorhanden war, was ist also natürlicher, als daß er Sorge trug das Christenthum auch an den Rhein zu verpflanzen, wozu es ihm in Rom an Gelegenheit nicht fehlen konnte! Dieß wird bestätigt durch die Angaben des Tertullian und Irenäus und für Worms insbesondere, daß auf dem von Papst Julius I. im J. 347 nach Cöln ausgeschriebenen Concile Victor, Bischof von Worms, seine Stimme für Absetzung des Bischofes von Cöln abgab, wegen seiner Theilnahme an der arianischen Ketzerei und verschiedener ihm zur Last gelegten schweren Verbrechen. Wohl dient auch das im J. 358 von dem hl. Hilarius, Bischof von Poitiers, an die Bischöfe des obern und untern Germaniens (Dominis et beatissimis Fratribus et coepiscopis Provinciae Germaniae Primae et Germaniae Secundae) gerichtete Schreiben zur Bekräftigung der Angabe, daß Worms schon sehr frühe das Christenthum und einen bischöflichen Sitz gehabt habe. — In den stürmischen Zeiten der Völkerwanderung litten die Städte am Rheine entsetzlich, und wie ihre bürgerlichen Verhältnisse zerrüttet und auf kürzere oder längere Zeit vernichtet wurden, so erging es auch den kirchlichen. Von einem Heerhaufen der Vandalen und Alanen unter Anführung ihres Königs Godegisil wurde nach langer Belagerung Worms im J. 407 erobert und zerstört. Dasselbe Schicksal widerfuhr ihm 451 durch den Hunnenkönig Attila. In jenen Bedrängnissen waren es gerade die Bischöfe, wie zu Rom der Papst, welche sich der verwüsteten Städte annahmen und sie durch Wiedererweckung der kirchlichen Ordnung auch in bürgerlicher Hinsicht wieder aufrichteten. In dieser Beziehung thätig wird Chrotold als Bischof von Worms bezeichnet im sechsten Jahrhunderte. Ihm folgte Rupert oder Ruprecht, ein edler Franke, welcher noch gegen die arianische Ketzerei zu kämpfen hatte. Diese war wegen des Militärregiments in den rheinischen Städten durch das Machtgebot der häretischen Kaiser eingeführt worden und erhielt sich durch die größtentheils dem Arianismus verfallenen und für ihn mit Feuer und Schwert eifernden Barbaren. Gerade in Worms mag derselbe sehr mächtig gewesen sein, weil sich dasselbe in den Händen der Burgunder befand. Wenn nun diese auch von den Franken unterworfen worden waren, so war damit die Häresie noch nicht überwunden, sondern wir wissen aus Gregor von Tours, daß zu seinen Lebzeiten — eben in der letzten Hälfte des sechsten Jahrhunderts — die heftigsten Kämpfe mit derselben stattfanden. Es ist darum ganz dem Charakter der Zeit angemessen, wenn erzählt wird, daß Bischof Rupert, vom arianischen Herzoge Berchtar (wahrscheinlich einem Burgunder) im J. 616 aus Worms vertrieben, sich zu dem bayerischen Herzoge Theodo geflüchtet, in der Gegend von Salzburg das Christenthum gepredigt und den bischöflichen Sitz daselbst gegründet habe. Sein Nachfolger war Amandus II., welcher als der zweite Gründer der Stadt Worms gepriesen wird. Durch seinen heiligen, apostolischen Wandel und seine übrigen trefflichen Eigenschaften war er dem fränkischen Könige Dagobert I. besonders theuer. Dieser schenkte laut einer in der königl. Pfalz zu Mainz im J. 638 ausgestellten Urkunde der Kirche des hl. Peter zu Worms (cui praeest Dominus vir apostolicus Amandus) das Städtchen Ladenburg, die Höfe, Güter, Gerechtsame des ganzen Gaues, die Waldgerechtigkeit im Odenwalde, Freiheit von Zöllen und der Gerichtsbarkeit der königl. Grafen. Vom Könige Sigebert erhielt er Wimpfen mit allem Zubehör. Hierin liegen die Anfänge zur Erwerbung der Landeshoheit

und der Fürstenrechte von Seiten der Bischöfe von Worms, also zur Bildung des weltlichen mit dem bischöflichen Stuhle verbundenen, weil von diesem herrührenden Fürstenthums Worms. — Mehrere Schriftsteller behaupten auf das Zeugniß des Othlo (in vita S. Bonifacii) aus dem eilften Jahrhunderte, Mainz sei gerade in jener Zeit dem Stuhle von Worms unterworfen, demnach ein Suffraganbisthum und Worms der Metropolitansitz gewesen, da Othlo von Mainz sage: quae prius (sc. ante S. Bonifacium) alteri subjecta erat. Es war aber Mainz zur römischen Zeit, wie in bürgerlicher so auch höchst wahrscheinlich in kirchlicher Beziehung die Metropolis, denn jene Verhältnisse waren für diese in der Regel maßgebend, zumal deßhalb, weil in den größeren und angesehenern Städten das Christenthum sich zuerst und von da in die Umgegend und öfters auch in die benachbarten, in irgend einer Abhängigkeit stehenden Städte verbreitete. Nun mag Worms in seinen kirchlichen wie bürgerlichen Verhältnissen eher hergestellt worden sein, als das öfter und in höherem Grade verwüstete Mainz, so daß ersteres schon einen Bischof besaß, letzteres nicht. Vielleicht mag eine Zeit lang Worms eine angesehenere Stelle in der Hierarchie eingenommen haben, als der Stuhl von Mainz. Aber an eine eigentliche Metropolitangewalt läßt sich hierbei wohl nicht denken, da dieselbe laut dem klaren Zeugnisse der Geschichte gerade während der Regierung der Merowinger im ganzen fränkischen Reiche, besonders aber in den Gegenden am Rheine, gänzlich erloschen war, bis sie durch Bonifacius, wie es ausdrücklich heißt, wiederhergestellt wurde. Daß in diesen unruhigen und verwirrten Zeiten hauptsächlich die persönliche Tüchtigkeit eines Bischofes ihm und demgemäß, wenn auch nur auf kürzere Zeit, seinem Stuhle ein Uebergewicht und größern Einfluß verlieh und daß dieß namentlich in Worms durch den berühmten Bischof Amandus geschah, kann man wohl als zuverlässig annehmen. Dafür aber, daß von einer Metropolitangewalt des bischöflichen Stuhles zu Worms nicht die Rede sein könne, eine solche vielmehr für Germania prima in Mainz und für Germania secunda in Cöln bestellt war, zeugt der Umstand, daß bei den Verhandlungen über die Wahl eines Metropolitansitzes für Teutschland zur Zeit des hl. Bonifacius eben nur diese beiden Städte, Mainz und Cöln, in Vorschlag gebracht werden. Es wurde nun bei dieser Regelung der kirchlichen Angelegenheiten im Frankenreiche von Papst Zacharias im J. 753 Worms, als Suffraganbisthum dem erzbischöflichen Stuhle von Mainz unterstellt, ein Verhältniß, welches bis zum Erlöschen der vom hl. Bonifacius gegründeten kirchlichen und, man kann sagen, auch politischen Ordnung Teutschlands ein volles Jahrtausend bestehen blieb. Unter dem Bischofe Erembert wurde durch Mithilfe Kaiser Carls d. Gr. das Bisthum Worms genau abgegrenzt; auch diese Sprengelabtheilung währte bis auf die neueste Zeit. Es erstreckte sich über die benachbarten Gauen auf beiden Seiten des Rheines, tief in das Land hinein, aber weniger weit den Rhein hinab und hinauf. Zu Nachbarbisthümern hatte es im Westen Metz und das Erzbisthum Trier, im Süden das Bisthum Speier, im Norden das Erzbisthum Mainz und im Osten die Bisthümer Würzburg und Constanz. Bischof Erembert war bei Kaiser Carl sehr angesehen, er machte dem Bisthume bedeutende Ländereien zum Geschenke, hielt im J. 770 eine Kirchenversammlung und vermählte sich daselbst im J. 783 mit Fastrabana. — Der Nachfolger Eremberts, Bernhart, stand bei dem Kaiser und den Großen des Reiches ebenfalls in hoher Gunst wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit. Von dem Concile von Aachen 809 wurde er und Abt Adelhard von Corvey in der Frage über den Ausgang des hl. Geistes nach Rom gesandt und vom Kaiser nebst dem Erzbischofe Richolf von Mainz und den Bischöfen Hatto von Augsburg und Wolfgar von Würzburg zur Untersuchung und Schlichtung des zwischen dem Abte von Fulda und seinen Mönchen ausgebrochenen ärgerlichen Streites abgeordnet (811). Als Bernhart dem Kaiser Ludwig zu

dessen Thronbesteigung in Aachen Glück wünschte, bestätigte dieser Fürst alle Besitzungen, Privilegien und Gerechtsame der Wormser Kirche und gab dem Cathedralcapitel die gänzlich freie Wahl des Bischofs. Auch stiftete Ludwig der Fromme außerhalb der Mauern der Stadt Worms ein Frauenkloster, gewöhnlich Nonnenmünster genannt, später Cistercienser Ordens. Unter dem Bischofe Fulco wurde auf der Synode von Worms 831 Ansgar zum Erzbischofe von Hamburg geweiht von dem Sohne Kaiser Carls d. Gr., Drogo, Bischof von Metz (s. d. A.), unter Assistenz der Erzbischöfe von Rheims, Trier und Mainz. Das Bisthum Worms litt übrigens während der Kriege Ludwigs des Frommen mit seinen Söhnen und dieser untereinander ganz außerordentlich. Viele Kirchen und Klöster gingen zu Grunde, die Güter wurden geraubt, Zucht und Sitte verfielen unter Geistlichen und Laien. Da wählten nach dem Tode Fulcos die Canonici den Abt Samuel von Lorsch, welcher dieses Kloster und sein Bisthum fortverwaltete und alle Schäden bald heilte. Er baute Kirchen, stellte das alte, berühmte Collegiatstift Neuhausen bei Worms wieder her, wohnte den zur Aufrichtung der Disciplin gehaltenen Concilien zu Mainz (unter Rhaban) 847, zu Worms 849 und wieder zu Mainz 857 bei und reformirte eifrig sein Domcapitel, die übrigen Stifter und Geistlichen, wie auch sein Kloster Lorsch. Ludwig der Teutsche liebte einen so trefflichen Bischof gar sehr, schenkte seinem Stuhle viele Besitzungen und ertheilte ihm das Zoll- und Münzrecht. Gerade in jenen Wirren unter den Carolingern hatte Worms tüchtige Bischöfe, welche in den Staats- und Kirchengeschäften bewandert, durch ihre Frömmigkeit und Tugend in den Reichsangelegenheiten eine hervorragende Stelle einnahmen und durch ihre Fürsorge für ihre unter den Kriegsdrangsalen ungemein leidenden Diöcesanen wahrhafte Landesväter waren. So bildete sich besonders in der damaligen Zeit jene so großartige Stellung der teutschen Bischöfe aus, wonach sie in Bezug auf die allgemeinen Reichsverhältnisse eine wichtige Mitwirkung, Sitz und Stimme auf den Reichsversammlungen erhielten und in Betreff der Reichsunterthanen theils durch Uebertragung einzelner Rechte von Seiten der Kaiser, theils aber auch in Folge der Sorge für die Bewohner des Bisthums allmählig eine landesherrliche Gewalt erlangten. Sowohl um die Beilegung der innern Streitigkeiten der Carolinger, als auch um Hebung der Zucht unter den Geistlichen und um Sittenverbesserung bei den Laien, zu welchem Ende man in der damaligen Zeit sehr bedeutende Anstrengungen machte und ernste Bestimmungen auf den fleißig abgehaltenen Provincialconcilien (zu Mainz 868, 888) festsetzte, machten sich die Bischöfe von Worms, Gunzo und Adalhelm, sehr verdient. Die Streifzüge der Normannen, welche sich bis Worms erstreckten, verwüsteten Stadt und Diöcese ungemein (891). Allein Bischof Theotholach baute die zerstörten Klöster und Kirchen wieder auf, unterstützte die Bewohner des Bisthums auf alle Weise und war ein äußerst thätiger Kirchen- und Landesfürst. Wie groß sein Ansehen und der Glanz des Bisthums Worms damals waren, beweisen die Reichsversammlungen, welche 893, 894, 896 und 897 unter Kaiser Arnulf daselbst gehalten wurden, und der Umstand, daß letzterer dem Bischofe die ausgedehntesten Rechte über die Stadt Worms und die von den Bischöfen besessenen Güter verlieh und damit noch bedeutende Schenkungen an ihm zugefallenen Ländereien verband. Als in den Jahren 933 und 938 die Ungarn auf ihren Raubzügen bis an den Rhein kamen und Worms und die Umgegend mit Feuer und Schwert verheerten, sorgte besonders eifrig Bischof Richowo, welcher bei König Heinrich I. und Kaiser Otto I. in hoher Gunst stand, für das unglückliche Land. Dasselbe gilt von dem folgenden Bischofe Anno, den Otto I. aus dem Kloster Maximin bei Trier zum ersten Abte von Bergen bei Magdeburg aufstellte und dann den Canonikern von Worms zum Bischofe vorschlug. Daselbst hielt Otto zwei glänzende Reichstage 961 und 966. Auf letzterem war der Kai-

ser begleitet von seinen Söhnen, König Otto und Wilhelm, Erzbischof von Mainz, und von seinem Bruder, Bruno, Erzbischof von Cöln. Otto II. schenkte dem Anno die Abtei Mosbach und dreiundzwanzig Orte am Neckar. Bischof Hildebald erhielt den Forstbann um Wimpfen und Bischofsheim und Güter und baute die Collegiatkirche zum hl. Martinus, welche Otto III. (991) mit reichen Besitzungen begabte. Unter Burchard I. hob sich Worms auf den Gipfel des Glanzes und Ansehens. Dieser Bischof ließ die Hauptkirche (basilica princeps), welche zu enge war (1005) niederreißen und von gehauenen Steinen hoch und mächtig ganz neu aufbauen. Zugleich ließ er, noch ehe dieser Tempel vollendet war, eine achtseitige Taufcapelle dabei errichten. Auch erbaute er die Paulskirche. Als Kaiser Heinrich II. (1016) einen Reichstag in Worms hielt, bewunderte man allgemein die Thätigkeit des Bischofs und seine Werke, und der Kaiser ruhete nicht, als bis Willigis von Mainz den Dom zu Worms, obwohl er noch nicht ganz vollendet war, einweihete. So beschenkte Burchard reichlich die Klöster, errichtete Pfarreien, erbaute auch die Collegiatkirche zum hl. Andreas und hielt strenge auf das gemeinschaftliche Leben der Geistlichen. Dieser große und hl. Bischof lebte nur von Brod und Gemüse, vertheilte Alles an die Armen und hinterließ nur drei Denare (etwa einen Gulden). — Nun aber beginnen die auch für das Bisthum Worms traurigen Wirren unter Heinrich IV. Dieser hielt 1069 einen Reichstag zu Worms, vornehmlich zu dem Zwecke, sich von seiner Gemahlin Bertha, welche er in das 3 Stunden entfernte Kloster Lorsch gebracht hatte, scheiden zu lassen. Allein alle Bischöfe, auch Adalbert, der von Worms, widersetzten sich. Dieser trat dem Verfahren des Kaisers überhaupt entgegen, welcher deßhalb die Bürger von Worms durch Verleihung von Freiheiten auf seine Seite brachte. Der Bischof mußte flüchten. Während dessen setzte nun eine Versammlung von 24 teutschen Bischöfen zu Worms im J. 1076 auf Betreiben Heinrichs Papst Gregor ab. Adalbert aber, der vertriebene Bischof von Worms, war allenthalben thätig für die Sache der Kirche. Bei dem Frieden, welchen der Kaiser mit den Großen des Reiches abschloß, wurde auch bedungen, daß er Worms, welches er nach Vertreibung des Bischofes und der Geistlichkeit zu einem Kriegslager und einer Räuberhöhle gemacht, dem Bischofe wieder zurückerstatten müsse. In der Schlacht gegen Rudolph von Schwaben wurde Adalbert gefangen und vier Jahre bei schwarzem Brode und wenig Wasser in Haft gehalten, bis er entkam. Sogleich durchreiste er seine Diöcese, um dem eingerissenen Verderben möglichst Einhalt zu thun. Bald aber mußte er wieder gegen Heinrich thätig sein, bei dessen Abdankung er gegenwärtig war. Adalbert erscheint in dieser bedrängten Zeit als eine Säule und Zierde der Kirche Teutschlands. Unter Heinrich V. dauerten die Wirrnisse fort. Er setzte, ohne auf das Wahlrecht des Capitels zu achten, den Bischof Eppo ein, welcher den Dom vollendete und zur Zeit des Reichstages in Gegenwart des Kaisers von Bischof Bruno von Trier einweihen ließ (1110). Bischof Burchard II. vertheidigte wieder auf's Aeußerste die Rechte der Kirche gegen die Uebergriffe Heinrichs, der ihn deßhalb auch bis zu seinem Tode haßte und so oft er konnte von seinem Stuhle vertrieb. Doch erfüllte er in aller Weise seine Pflichten, richtete die in den unruhigen Zeiten vielfach verfallene Zucht unter Geistlichen und Laien wieder auf, stellte die zerstörten Kirchen und Klöster wieder her und stiftete das herrliche und berühmte Cistercienserkloster Schönau bei Heidelberg (1142). Der Nachfolger Burchards II., Conrad I. von Steinach, war dem Kaiser Friedrich I. ungemein ergeben und demgemäß ein Anhänger des Gegenpapstes Victor. Hierdurch verwickelte er das Bisthum in viele Streithändel. Endlich über sein bisheriges Leben geängstigt, wendete er sich an die hl. Hildegardis, Aebtissin auf dem Rupertsberge bei Bingen, um Trost und Zuspruch. Diese wies ihn an, sich ganz seinen bischöflichen Pflichten und der Sorge für sein

Seelenheil hinzugeben. Conrad folgte gewissenhaft und war von nun an ein eifriger Bischof. Von Friedrich I. wurde er mit Heinrich dem Löwen nach Constantinopel abgesendet, um die Tochter des griechischen Kaisers zur Braut des Sohnes des Kaisers zu begehren. Hierauf machte er eine Wallfahrt nach Jerusalem und starb auf der Rückreise auf dem Meere in der Nähe von Tyrus (1171). Auch Conrad II. stand auf Seiten Friedrichs und des Schismas, bis sich ersterer mit Alexander III. aussöhnte. Er war ein eifriger Bischof, wohnte dem zweiten lateranensischen Concile (1179) bei, stellte den Dom zu Worms, welcher, vielfach beschädigt, beinahe den Einsturz drohte, mit bedeutenden Kosten wieder her und ließ ihn in Gegenwart Friedrichs I. vom Erzbischofe Arnold von Trier, unter Assistenz der Bischöfe von Speier und Münster, feierlichst einweihen (1181). Dieß ist der noch jetzt stehende Dom mit Ausnahme des westlichen Chores. So sorgte er auch für die Klöster und Stifter und besonders für den Bau der noch jetzt stehenden Kirche des Andreasstiftes zu Worms (1190). In dem Streite Ottos von Braunschweig und Philipps von Schwaben war Lupold von Schönfeld, Bischof von Worms, des letztern eifrigster Anhänger und brachte deßhalb viel Unheil über das Bisthum. Als er von einem Theile des Mainzer Capitels zum Erzbischofe von Mainz erwählt worden, suchte er mit Gewalt seinen Gegen-Erzbischof Siegfried zu vertreiben und verheerte das Land mit Feuer und Schwert. Nach dem Tode Philipps von Schwaben, welcher ihm, der nach äußerer Macht strebte, auch die Abtei Lorsch verlieh, wurde er von Otto aus seinem Bisthume vertrieben, von Innocenz in den Bann gethan und Siegfried von Mainz mit der Verwaltung der Wormser Diöcese beauftragt. Erst als Friedrich II. Kaiser wurde, kam Lupold mit Einwilligung Innocenz III. wieder in den Besitz derselben und bestrebte sich nun, die vielen Schäden zu heilen. Unter der Regierung dieses Kaisers litt das Bisthum Worms ungemein viel durch die Fehden der benachbarten Herren unter einander oder mit dem Bischofe. Friedrich II. suchte die Städte auf seine Seite zu bringen und gab ihnen daher bedeutende Freiheiten, wodurch entweder die wirklichen oder doch behaupteten Rechte der Bischöfe über dieselben sehr geschmälert wurden und eine Menge von Streitigkeiten entstanden, welche sich durch das ganze Mittelalter hinzogen und eine Quelle fortwährenden Mißtrauens und Hasses gegen die Geistlichkeit waren — Umstände, welche später der Reformation ganz besonders zu Statten kamen. Bischof Heinrich von Zweibrücken war in alle diese Händel verwickelt. Doch vergaß er nicht seine oberhirtlichen Pflichten, hielt wegen der unter dem Clerus eingerissenen Mißbräuche 1221 eine Diöcesansynode und berief um 1230 die Franciscaner und Dominicaner nach Worms. Noch unheilvoller wurden die Verhältnisse, als Friedrich und sein Sohn Conrad von Innocenz IV. mit dem Banne belegt worden waren und die Bürger von Worms, dem Kaiser stets anhängend, von Bischof Landolph von Hoheneck excommunicirt, ihn nöthigten, mit der ganzen Geistlichkeit die Stadt zu verlassen. Trotz dieser wildaufgeregten Zeit wurden damals allein in der Stadt Worms in kurzer Frist von den Kämmerern von Worms, den Herren von Dalberg und dem Grafen von Eberstein drei Klöster gestiftet. Die Streitigkeiten der Stadt mit den Bischöfen wiederholten sich aufs Neue, theils wegen Abgaben, die man der Geistlichkeit auflegte, theils weil man das Regiment ganz an sich riß und in allen bürgerlichen Angelegenheiten und Rechtssachen dem Bischofe und seinen Beamten gar keine Gewalt mehr ließ. Brauchten die Bürger Thätlichkeiten, so schritten die Bischöfe mit geistlichen Strafen ein und es wurde so schon 1264 vom Bischofe Eberhard aus dem Geschlechte der Raugrafen das Interdict über Worms ausgesprochen. Nachher setzte man wiederum einen Vergleich auf, aber es fehlte nicht an Ursachen, die alten Zwistigkeiten stets zu erneuern. Von beiden Seiten hegte man beständiges Mißtrauen, und die Städte suchten sich durch Bündnisse untereinander zu

stärken, wie ebenso die Bischöfe durch Verbindungen mit geistlichen und weltlichen Fürsten und Herren. Nichts destoweniger lebte dennoch mächtig der Geist tiefer Frömmigkeit und eine innige Liebe zur Kirche; deren Frucht war denn ein fortwährendes Stiften oder Begaben von Klöstern, die Sorge für Einführung heilsamer Anstalten und die Herstellung von Zucht und Sitte. Oftmals gab auch ein schwacher Bischof zu sehr nach, ein späterer wollte die geschmälerten Rechte wieder erwerben und so entstand ein neuer Anlaß zu Reibungen. Auch der niedere Clerus war in Worms zuweilen auf Seiten der Stadt, zumal wenn der Bischof strenge auf Zucht hielt. So unter Bischof Eberwin von Kronenberg (1300—1308). Damals veranstaltete Erzbischof Gerhard von Mainz eine Visitation des Bisthums Worms und rügte mehrere Mißbräuche, besonders auch den, daß selbst die nicht anwesenden Canoniker gegen die ausdrückliche Verordnung Bonifaz VIII. (Alma mater) ihre Präsenz bezogen, wodurch die Leichtfertigkeit und Vernachlässigung des Gottesdienstes außerordentlich begünstigt wurden. Doch fehlte es nicht an eifrigen Bischöfen; Emerich von Schöneck hielt 1316 eine Diöcesansynode, worin er für den Secular- und Regularclerus strenge Gesetze erließ und für die Erbauung und Ausbesserung der Kirchen angelegentliche Sorge trug. Während des traurigen Streites zwischen Ludwig dem Bayer und Friedrich von Oestreich litt das Bisthum Worms außerordentlich, sowohl durch die steten Fehden der benachbarten Grafen und Herren, als auch durch Räuberbanden, welche sich in der allgemeinen Rechtslosigkeit gebildet hatten. Dabei war auch die Geistlichkeit fast zuchtlos geworden und als Bischof Gerlach, aus der Familie der Schenken von Erbach, eine Visitation seiner Diöcese vornahm und auf der darauf abgehaltenen Diöcesansynode auf ernste Verbesserung der Sitten des Clerus drang und namentlich bei den Stiftsherren das gemeinschaftliche Leben wieder einführen wollte, entstand eine förmliche Empörung wider denselben (1331), so daß man ihm den Gehorsam kündigte und den Erzbischof Balduin von Trier als Verweser des Bisthums herbeirief. Nach dem Tode Gerlachs (1332) suchte Salman von Walpeld, welchen Johann XXI. schon früher zum Bischofe ernannt, das Capitel aber nicht angenommen hatte, sich in den Besitz des Bisthums zu setzen. Allein die Canoniker übernahmen selbst die Administration mit Beihilfe Balduins von Trier. Dieser aber vertrug sich mit Salman. Da wendete sich das Capitel an den gebannten Kaiser Ludwig von Bayern. Aber Clemens VI. und Bischof Salman erweckten in ihm durch freundliche Schreiben bessere Gesinnungen und es nahm endlich letztern als Bischof an. Während der Uneinigkeit der Geistlichkeit hatten die Bürger sich vollends unabhängig gemacht von der Herrschaft des Bischofs und dieß konnten sie um so mehr, als der Clerus, da Theodorich I. ihm eine Abgabe auflegte, mit ihm in großen Zwist gerieth. Denn unterdessen griffen die Bürger noch mehrere Rechte des Bischofs an und als dieser sie mit dem Interdicte bestrafte und dem Clerus befahl, die Stadt zu verlassen, weigerte er sich dessen (1350) und stellte sich unter den Schutz Kaiser Carls IV. Das Uebel wurde noch ärger, als Papst Urban V. den gelehrten und tüchtigen Dominicaner Johannes Schadlanden zum Bischofe ernannte. Das Capitel, welches sich dadurch in seinem Wahlrechte verletzt fühlte, nahm ihn mit dem äußersten Widerstreben auf. Der Papst aber hatte wohl nicht Unrecht, wenn er Bedenken trug, den Domherren wegen der vorausgegangenen zwiespaltigen, unheilvollen Wahlen dieses Recht wieder zu belassen und den traurigen Zustand des Stiftes dauernd zu machen; ebenso dachte wohl auch das Oberhaupt der Kirche, und gewiß billig, es sei höchst nothwendig, daß einmal ein wahrer Bischof und Geistlicher und nicht wieder bloß, oder vorzugsweise, ein weltlicher Fürst die Diöcese regieren und dem geistigen Verderben Einhalt thun müsse. Bischof Johannes brachte auch einen Vergleich mit der Stadt zu Stande, kraft dessen dem Bischofe wesentliche Rechte des Regiments zuerkannt, geistliche Personen gesichert

und Freiheit von allen Abgaben, Zöllen und Lasten für sie und ihr Vermögen zugesagt wurden. Allein der Clerus war dem Bischofe widerspänstig, es entstanden auch bald wieder Streitigkeiten mit den Bürgern, da dankte Johann von Schadlanden ab und zog sich nach Constanz zurück (1370). Sein Nachfolger Eckard von Ders gerieth mit der Stadt in noch heftigeren Zwist, indem dieselbe unter dem schwachen Regimente des Königs Wenzeslaus, alle bisherigen Rechtsverhältnisse verachtend, auf alle Weise Bischof und Clerus bedrückte, so daß dieser sie wieder mit dem Interdicte belegte. Die Kirchen standen öde, der Gottesdienst ruhete und volles Verderben riß ein. Endlich erging vom kaiserlichen Gerichte das Urtheil (1386), die Bürger sollten den früheren Zustand wiederherstellen, den angerichteten Schaden ersetzen und die vertriebene oder flüchtige Geistlichkeit wieder zurückrufen. Allein hierdurch wurde die Wuth nur noch mehr gereizt, so daß die Wormser am 1. März 1386 mit Fahnen und Waffen einen Ausfall machten, das Collegiatstift zum hl. Cyriacus in der Vorstadt Neuhausen stürmten, Alles raubten, die Geistlichen mißhandelten, verwundeten, fortschleppten und wie Diebe in die Thürme einsperrten. Von Prälaten, Canonikern und Priestern wurden 38 auf diese Weise eingefangen. Große Schaaren Bewaffneter durchstreiften die Gegend, um auf Cleriker zu fahnden, und den Bauern versprach man Geld, wenn sie solche einbrächten. Als aber Papst Urban VI. und Wenzeslaus mit Bann und Acht drohten, kam ein Vergleich zu Stande, den aber die Bürger bei jeder günstigen Gelegenheit wieder verletzten, so daß Ruhe und Eintracht fast nie wiederkehrten. Zugleich litt das Bisthum unter der allgemeinen Kirchenspaltung, bei der unbeschreiblichen, im Reiche herrschenden Verwirrung und den vielen Fehden. Auf dem 1430 in Aschaffenburg gehaltenen Provincialconcile wurden alle die Mißstände berathen und Bischof Friedrich II. von Dumneck bemühete sich angelegentlichst, besonders die verfallene Klosterzucht wieder herzustellen. Er unterstützte auch kräftig die Sache Papst Eugens IV. gegen die Anmaßungen des Baseler Conciles. Ebenso thätig in geistlichen und weltlichen Dingen war Reinhard von Sickingen; er reformirte die Frauenklöster zu Lobenfeld, Neuburg und Liebenau, baute die in der Fehde der Erzbischöfe Diether und Adolph verwüsteten Kirchen wieder auf, setzte statt der unverbesserlichen regulirten Chorherren des hl. Augustinus zu Frankenthal die Windesheimer Congregation in den Besitz des Klosters und traf dieselbe Veranstaltung im reichen Clarissenkloster zu Worms. Bischof Johann III., aus der Familie der Herren von Dalberg, Kämmerer zu Worms, war ein sehr gelehrter und eifriger Prälat. In den Wissenschaften trefflich bewandert, selbst der morgenländischen Sprachen kundig, stand er mit den Gelehrten der damaligen Zeit in engster Verbindung und stiftete eine wissenschaftliche Academie. Ebenso ein Freund der Kunst erbaute er 1488 in dem damals freilich schon verworrenen gothischen Style den jetzt abgerissenen Domkreuzgang. Auch wachte er sorgsam über der Zucht bei Kloster- und Weltgeistlichen und visitirte 1496 seine ganze Diöcese. Mit den Bürgern der Stadt Worms selbst dagegen sah er sich in die ärgerlichsten Händel verwickelt. Sie hatten durch die Kaiser Friedrich III. und Maximilian II. Worms zu einer kaiserlichen freien Reichsstadt erklären lassen, indem sie alle Verhältnisse anders darstellten, als sie wirklich waren und vornehmlich die uralten, dem Bischofe von den Kaisern verliehenen und verbrieften Rechte verschwiegen. Die Sache wurde nun auf dem Reichstage zu Freiburg 1498 zum Nachtheile der Stadt entschieden und ihr unter Androhung einer Strafe von 200 Mark Goldes Gehorsam befohlen. Als man diesen nicht leistete, sprach der Bischof das Interdict über sie aus und befahl dem Clerus, sich in die benachbarten Städte zu begeben und den Gottesdienst einzustellen; der Kaiser aber that Worms in die Acht (1501). Da verglich man sich wieder und Bischof Johann hielt mit seinem Clerus seinen feierlichen Einzug in die Stadt, ließ sich huldigen und nahm seit vielen Jahren wieder einmal seine

Residenz in Worms. Allein schon im J. 1502 begann auf's Neue die Widersetzlichkeit der Bürger gegen die bischöfl. Rechte und das Bestreben, sich von ihnen gänzlich unabhängig zu machen. Dieß währte unter der Regierung des folgenden Bischofes Reinhard II. von Rippur (seit 1503) fort. In dem bayrischen Erbfolgestreite wurde das Bisthum schrecklich verwüstet, besonders da Reinhard, welcher auf Seiten des Pfalzgrafen Philipp stand, vom Kaiser Maximilian in die Acht erklärt wurde. Nachdem die Streitsache des Bischofes und der Stadt auf mehreren Reichstagen und beständig am Reichskammergerichte verhandelt worden war, brachte es der Legat des apostolischen Stuhles, Cardinal Bernardini, endlich 1509 dahin, daß wenigstens der Clerus zurückkehrte, der so lange unterbrochene Gottesdienst wieder abgehalten und auch ein Vergleich abgeschlossen wurde. In diesen Wirrsalen, zu welchen noch innere Streitigkeiten hinzutraten, indem die Zünfte die Rathsherren und ihre Anhänger aus der Stadt vertrieben, und äußere Bedrängnisse kamen, da Franz von Sickingen Worms bekriegte, erschien Luther zu Worms 1521 und seine Neuerung fand bei den der Geistlichkeit abgeneigten, der Religion entfremdeten und den Leidenschaften ergebenen, besonders von den Vorstellungen einer falschen Freiheit schon längst irregeführten Gemüthern schnell Eingang. Um der trostlosen Lage der Wormser Kirche möglichst aufzuhelfen, gab man dem alten Bischofe Reinhard einen Coadjutor, den Propst von Ellwangen, Heinrich, aus dem mächtigen Hause der Pfalzgrafen und Herzoge von Bayern (1523), welcher, seiner Jugend wegen, die bischöfliche Weihe noch nicht empfangen konnte und daher die Diöcese nur administrirte. Die Lehre Luthers mit allen sie begleitenden Gewaltthätigkeiten und Aergernissen machte nun allmählig Fortschritte. In den Jahren 1526 und 1527 reformirte die Stadt die drei theils inner-, theils außerhalb der Mauer gelegenen Frauenklöster, d. h. zog sie nebst ihrem Vermögen an sich; dasselbe sollte bald mit den Conventen der Franciscaner und Augustiner geschehen, welche, von ihren meistens abgefallenen Mitgliedern verlassen, dem Rathe überliefert wurden. Bischof Heinrich suchte nun die Religion in Etwas zu heben, die im Bauernkriege zerstörten Kirchen herzustellen, Zucht und Sitten unter der Geistlichkeit zu verbessern. Allein es geschah zu wenig Angesichts des ungeheuern Uebels. Dabei wurden die ärgerlichen Streitigkeiten mit der Stadt über die äußerlichen, rechtlichen Verhältnisse mit der alten Erbitterung fortgesetzt und die Gemüther dadurch nur noch mehr der katholischen Religion entfremdet. Unterdessen fuhr die Stadt fort, möglichst viele Klöster und Stifter zu reformiren, einzuziehen und die neue Lehre auch auf dem flachen Lande zu verbreiten. So bemächtigten sich die Bürger mit bewaffneter Hand wiederum zweier Nonnenklöster, und die beiden Churfürsten von der Pfalz, Friedrich und Georg, des uralten Stiftes zum hl. Cyriacus in Neuhausen bei Worms und der Klöster zu Sunsheim, Frankenthal und Hegen. Alle Klagen bei dem Reichskammergerichte gegen diese Vergewaltigungen halfen nichts. Durch diese und ähnliche Vorgänge, durch Einführung der neuen Lehre in der ganzen Pfalz, in den Gebieten der Grafen von Leiningen, Nassau, der Wildgrafen und anderer Herren wurde das Bisthum Worms mehr als um die Hälfte verkleinert und mit Mühe konnte der Bischof in einem Theile desselben die alte Religion, einige Institute derselben und seine Landeshoheit erhalten. Im J. 1583 gerieth ein Nonnenkloster in Brand, dessen sich die Bürger alsbald bemächtigten. Auch trieben dieselben viele Stiftsherren aus ihren Häusern. Mit den Churfürsten von der Pfalz hatte der Bischof der Religion wegen stets zu thun. Georg von Schönburg, Bischof von Worms, verschaffte sich aber für alle diese Ungerechtigkeiten Genugthuung. Dagegen zerstörten die Bürger 1608 die bischöfliche Residenz, nachdem sie dieselbe ausgeraubt hatten. Katholischer Seits sorgte man nun ernstlich, das noch von der Religion Uebrige zu retten, Kirchen und Klöster in guten Stand zu setzen und

besonders für die Bildung eines tüchtigen Clerus und die Besserung des Volkes Alles zu thun. Zu dem Ende räumte Bischof Wilhelm von Effern (1612) den Jesuiten ein bedeutendes Collegium ein, weßhalb die lutherischen Bürger durch eine Menge der Geistlichkeit zugefügten Unbilden ihrem Hasse Luft machten. Allein Kaiser Matthias wies sie in ihre Schranken zurück. Als in Folge der siegreichen Schlacht am weißen Berge bei Prag der Churfürst Friedrich V. von der Pfalz in die Reichsacht kam, und sein Land von den Kaiserlichen und Spaniern besetzt wurde, brachte Bischof Georg Friedrich von Greifenclau, welcher auch zugleich Erzbischof und Churfürst von Mainz war, einige Orte, welche die Pfalzgrafen an sich gerissen hatten, an das Stift zurück. Im Verlaufe des 30jährigen Krieges litt das Bisthum ganz entsetzlich. Beim Herannahen Gustav Adolphs (1631) flüchtete der Bischof und die ganze Geistlichkeit, nur zwei Capuciner blieben und hielten den Gottesdienst im Dome. Der schwedische Befehlshaber Philipp von Seidell, ein eifriger Lutheraner, wollte ihn ganz dem lutherischen Cultus überweisen, die Capuciner aber widersetzten sich standhaft und behaupteten sich durch Vermittelung des französischen Gesandten im Besitze des Domes. — Nach dem Kriege bestrebte sich Bischof Hugo Eberhard Cratz von Scharfenstein die Schäden möglichst zu heilen. Er verschönerte, oder baute wiederum auf Kirchen und Klöster, hielt 1655 eine Diöcesansynode und traf die heilsamsten Maßregeln, um Clerus und Volk in jeder Weise zu bessern und die Sache der Religion zu fördern. Von nun an hatte Worms nur noch wenige eigene Bischöfe; das Capitel postulirte meistens einen der benachbarten bedeutendern geistlichen Fürsten zum Bischofe, theils weil die Einkünfte des Stiftes durch die Reformation ungemein geschmälert waren, theils weil man gegen die akatholischen Fürsten und Herren und gegen die größtentheils lutherische Stadt eines kräftigen Schutzes bedurfte. So waren Johann Philipp von Schönborn (1663–1673), Lothar Friedrich von Metternich in Burscheid (1673–1675), Damian Hartard von der Leyen (1675—1678) und Carl Heinrich von Metternich in Beilstein (1679) als Erzbischöfe von Mainz auch Bischöfe von Worms. Dieses letztere Stift besaßen allein wieder Franz Emmerich von Waltpott-Bassenheim (1679 bis 1683) und Johann Carl von Frankenstein (1683—1691). Dieser mußte von der gewöhnlichen Residenz der Bischöfe, von Dirmstein, sehen, wie die ganze Stadt von den Franzosen am 31. Mai 1689 niedergebrannt wurde. Nun mußte man aufs Neue mit einem benachbarten Bisthume das Wormser vereinigen, damit dessen elendem Zustande in Etwas aufgeholfen werden könne. So wählte man 1691 Ludwig Anton aus dem Hause Pfalz-Bayern, der Coadjutor von Mainz, Bischof von Lüttich, Großmeister des Teutschordens, Propst von Ellwangen und Mitglied der Capitel von Speyer, Straßburg und Münster war, dann 1694 Franz Ludwig von Pfalz-Bayern, Bischof von Breslau, Teutschmeister, Propst von Ellwangen, Erzbischof von Trier und zuletzt auch von Mainz. Er stellte gute Ordnung in geistlichen und weltlichen Dingen wieder her, brachte das Bisthum in trefflichen Stand, wies die Bürger, welche 1697 den Clerus wieder belästigten, entschieden in ihre Schranken, baute 1719 das bischöfliche Schloß in Worms und stiftete in Neuhausen ein reichbegabtes Waisenhaus. Nach ihm waren Bischöfe von Worms: Franz Georg von Schönborn, Erzbischof von Trier (1732—1758); Johann Friedrich von Ostein, Erzbischof von Mainz (1758—1763); Johann Philipp, Erzbischof von Trier (1763—1768); Emmerich Joseph von Breitbach-Bürresheim (1768—1774); Friedrich Carl Joseph von Erthal bis 1802, beide auch Erzbischöfe von Mainz. Während der Zeit, in welcher Worms keinen eigenen Bischof hatte, wurde jedoch die Diöcese, wie das ganze Land, eigens und getrennt verwaltet, erstere durch einen vicarius generalis in

spiritualibus — für die bischöfliche Jurisdiction und Administration und einen vicarius generalis in pontificalibus — den Weihbischof — für alle aus der Weihe des Bischofes fließende Handlungen, letzteres durch einen Statthalter. — Die französische Revolution und die in deren Folge eintretenden Veränderungen, wodurch der mehr als tausendjährige Zustand des Abendlandes umgestaltet wurde, wirkten besonders nachtheilig auf das Bisthum Worms und vernichteten dasselbe allmählig. Der Lüneviller Friede (8. Febr. 1801) setzte Frankreich in den Besitz des ganzen linken Rheinufers. Kraft des mit dem ersten Consul Bonaparte abgeschlossenen Concordates (15. Juli 1801) wurde das Gebiet der Republik in neue Diöcesen eingetheilt und das auf der linken Rheinseite gelegene Stück der Diöcese Worms zu dem neu errichteten Bisthume Mainz geschlagen im Metropolitanverbande mit Mecheln, nachdem zuvor auf Ersuchen des Papstes Pius VII. Erzbischof Churfürst Friedrich Carl von Mainz und Bischof von Worms auf seine Rechte verzichtet hatte. Der auf dem rechten Rheinufer gelegene Theil der Diöcese wurde durch Carl Theodor von Dalberg, welcher am 19. Juni 1787 zum Coadjutor von Worms gewählt worden, verwaltet. Gemäß des Concordates mit Bayern (5. Juni 1817) wurde das zur bayerischen Pfalz gehörige Stück des ehemaligen Bisthums Worms wieder von Mainz getrennt und der resuscitirten Diöcese Speyer, dann in Folge der Circumscriptionsbulle der oberrheinischen Kirchenprovinz (Provida solersque vom 16. August 1821) die auf der rechten Seite des Rheines befindlichen Theile entweder zur Erzdiöcese Freiburg, oder zu den Diöcesen Rottenburg und Mainz geschlagen. — Das Bisthum Worms enthielt vor der Reformation (1496) 10 Landcapitel (Dirmstein, Guntersblum, Dalsheim, Neuleiningen, Freinsheim, Landstuhl, Weinheim, Weibstadt, Schweigern, Heidelberg) mit 243 Pfarreien, vor der Revolution nur noch 6. In der Stadt Worms selbst befanden sich außer der Cathedrale noch die Stiftskirchen zum hl. Paulus, Andreas, Unserer lieben Frau und das kaiserliche Stift zum hl. Martinus, dann Klöster der Dominicaner, Carmeliter, Capuciner, ein Collegium der Jesuiten, ebenso Frauenconvente vom hl. Dominicus, des Cistercienserordens, vom hl. Augustinus. Pfarrkirchen zählte die Stadt Worms vier und ehemals in den Vorstädten ebenfalls vier. Gegenwärtig ist die katholische Bevölkerung der Stadt Worms, welche zur Diöcese Mainz gehört, in zwei Pfarreien (St. Peter, die Domkirche, und St. Martin, zu welcher die frühern Collegiatkirchen zum hl. Paulus und zu Unsrer Frau gehören) eingetheilt. — In der Diöcese bestanden Stiftskirchen zu Neuhausen bei Worms, zu Wimpfen, Heidelberg und Kaiserslautern; Augustinerklöster in Frankenthal, Hegen und Sunsheim, ein Prämonstratenserkloster zu Kaiserslautern, und das zu Schönau Cistercienserordens, welche alle durch die Reformation verschlungen wurden. Dagegen waren bis in die neueste Zeit Jesuitencollegien in Heidelberg und Mannheim, Convente der Dominicaner in Wimpfen und Heidelberg, der Carmeliter in Weinheim, Hirschhorn und Heidelberg, der Franciscaner Recollecten zu Heidelberg, Kaiserslautern, Oppenheim, Sunsheim; der Capuciner zu Mannheim, Frankenthal, Grünstadt und Heidelberg. Frauenklöster von der Congregation zur Heimsuchung Mariä bestanden bis zur neuesten Zeit in Heidelberg und Mannheim. — Auch in weltlicher Beziehung war das Bisthum Worms angesehen. Bedeutende Fürsten und Herren waren seine Lehensträger, so die Churfürsten von der Pfalz, die Grafen von Nassau-Dietz, von Nassau-Weilburg, die Markgrafen von Baden, die Herzoge von Pfalz-Zweibrücken, von Veldenz, die Grafen von Leiningen, Spanheim, Wied-Runkel, Wartemberg u. s. w. [Hirschel.]

Wormser Concordat, s. Concordate.

Wormser Reichstag und Edict. Im December 1520 ermahnte der

treffliche bayerische Kanzler Leonhard von Eck seinen Herzog, doch ja persönlich auf dem Wormser Reichstag zu erscheinen, weil daselbst „mehr denn auf keinem in etlichen 100 Jahren beschehen, gemeinen Reiches und aller Stände Sachen für Handen genommen und eine ganz andere und neue Ordnung aufgerichtet werden müsse." In einem andern Briefe fügte er nach einigen Tagen bei: „Dazu ist eine stille und heimliche Practica vorhanden, welche sich nicht schreiben lassen will, daraus nichts anderes erfolgen mag, denn Zerstörung, Zerrüttung und Verderbung gemeiner teutscher Nation und E. F. G. in Kurzem vernehmen werden." Der Kanzler spricht hier die Ueberzeugung aller klaren Köpfe und zugleich die der Bessern seiner Zeit aus. Der jugendliche Kaiser Carl V. war im Herbst zum erstenmal nach Teutschland gekommen und hatte einen Reichstag ausgeschrieben, zuerst nach Nürnberg, alsdann wegen drohender Pestgefahr nach Worms und dieser sollte am 28. Januar 1521 eröffnet werden. Die Erwartungen waren um so gespannter, je verwickelter in Teutschland alle Verhältnisse und je größer die Gährung in allen Ständen des Reiches geworden. Als die brennende Frage der Zeit aber war die religiös-kirchliche hervorgetreten, denn in dieser schienen sich alle andern Fragen zu vereinigen und in Luther die verschiedenartigsten Parteien, wenn nicht ihren Ausdruck, so doch ihr gemeinsames Oberhaupt gefunden zu haben. Jedenfalls fanden Zahllose den Wiederhall ihrer Ansichten und Bestrebungen in Luthers Schriften und Person, denn er hatte den Kampf gegen das Bestehende begonnen, er schien der Revolution eine religiöse Unterlage geben zu können und zu wollen und deßhalb neigten sich die Vertreter der verschiedenen Parteien zu ihm. In Worms aber sollte über Luthern und damit über die nächste Zukunft Gericht gehalten werden. Hier mußte es sich entscheiden, ob Carl V. ein Anhänger der neuen Lehre sei und damit zum politischen Oberhaupte der reformatorischen und revolutionären Partei tauge oder nicht. Thatsächlich war Teutschland daran, sich in ein katholisches und protestantisches zu scheiden. Jenes erkannte, daß kirchliche Einheit ein unschätzbares Gut, die päpstliche Authorität in Glaubenssachen nothwendig, das Papstthum nicht von einzelnen schlechten Päpsten abhängig und die Identificirung der Kirche mit einer großen Menge unberufener Welt- und Klostergeistlichen ein heilloser Irrthum sei. Man wollte eine Reformation der Kirche, aber keinen Umsturz des Glaubens und keinen Abfall von Rom. Tausende dagegen machte der Haß gegen Rom und der Traum von einer selbstständigen Nationalkirche zu Anhängern der Lehre Luthers, Tausenden war es weit weniger um den Glauben als um Politik zu thun. Die Fürsten dachten an Kirchengut und Vermehrung ihrer Souveränität, die Reichsritter an eine starke Centralgewalt, welche die fürstlichen Emporkömmlinge in ihr ehemaliges Vasallenthum zurückschleudere und mit der Ritterschaft die Güter geistlicher Herren theile, die Humanisten träumten von zahlreichen Lehrstühlen, von wo sie die Theologen verdrängen und unter der Firma christlicher Bildung ihr Neuheidenthum predigen könnten, Städter und Bauern dachten an die ungeheuern Summen, die alljährlich nach Rom wanderten, an den Druck und die Verschwendung geistlicher und weltlicher Herren, an Rechte und Freiheiten. Alle religiösen und politischen Parteien der Gegenwart lagen damals in ihren Anfängen fertig da, eine „stille, heimliche Practica," nämlich der Geist des Princips der Subjectivität und Revolution zog thätig durch alle Gaue und begrüßte jubelnd jedes Ereigniß, welches ihm Hoffnung gewährte; so die Wahl und Ankunft des Kaisers, das Ausschreiben des Wormser Reichstages, am meisten Luthers Verbrennung der Bannbulle und des Kirchenrechtes. Fast zu derselben Stunde nämlich, wo der Kanzler Eck seinen Brief schrieb, am 10. December 1520, „da funden sich (in Wittenberg) die Studenten häufig zusammen an einem Orte vor dem Elsterthor, hinter dem Spital gelegen; da richtete ein ansehnlicher Magister die Brandstätte an, legte Holz zu Haufen und zündets an. Da warf D. M. Luther die antichristischen Decretal sammt der Bulla Leonis X.

wider ihn neulich (am 15. Juni 1520) ausgangen ins Feuer mit diesen Worten: Weil Du den Heiligen des Herrn betrübet hast, so betrübe und verzehre dich das ewige Feuer." Kurz vorher hatte man zu Löwen, Cöln und Mainz „doch zu Mäynz mit großer Verachtung und Gefahr der Verbrenner" Luthers Schriften mit Zustimmung des Kaisers verbrannt, nun that Luther dasselbe an denen des Papstes und unterließ nicht, die Schriften seiner Widersacher Emser und Joh. Eck gleichfalls zu verbrennen. Und „da solches ausgericht, ging D. Luther wieder in die Stadt, und viel Doctorn, Magistri und Studenten mit ihm" und am folgenden Tage verkündigte er seinen Zuhörern „daß die Decretal verbrannt, sei nur ein Kinderspiel: hoch vonnöthen wäre es, daß der Papst, das ist, der römische Stuhl selbst, sammt aller seiner Lehre und Greueln **verbrannt würde.**" Er scheint jedoch die Verbrennung der Bulle nicht ganz für ein „Kinderspiel" angesehen zu haben, denn er schrieb darüber an Spalatin: „Exussi libros papae et Bullam primum trepidus et orans, sed nunc laetior quam ullo die totius vitae facto." Und das ist begreiflich. Er brach am 10. December 1520 mit der rechtlichen Ordnung des Mittelalters, betrat den Boden der Revolution mit Bewußtsein und Entschiedenheit und feierte, wie ein berühmter Historiker bemerkt, den profanen Taufact einer kirchlichen Genossenschaft, welche ihren gesellschaftlichen Bau erst noch suchen und erfinden mußte. Sich bewußt, bei seiner Opposition gegen Rom ursprünglich von einem Interesse des Glaubens und der Sittlichkeit ausgegangen zu sein, entzündete der Beifall, den er bisher gefunden, nicht minder das Gehenlassen, Vermitteln und endlich der Widerstand seiner Gegner seine des blindesten Fanatismus fähige und sehr leidenschaftliche Natur. Die Welt blickte auf den früher im Dunkel einer Klosterzelle begrabenen Mönch, die Macht der Verhältnisse und die revolutionären Elemente, mit denen er früh in Verbindung stand, trieben ihn vorwärts *); das Schicksal der Verdammungsbulle und der Verkündiger derselben belehrten ihn vollends über seine Macht. Er hielt sich im Ernste für einen Gesandten Gottes und wollte durch einen öffentlichen Act zeigen, daß er als solcher Papst, Kaiser und bestehende Rechtsordnung für nichts erachte und die alte verderbte Kirche in Brand stecken wolle und müsse. Diese Anschauung geht schon aus Actenstücken hervor, namentlich auch aus der Schrift: „Warum des Papsts und seiner Jünger Bücher von Dr. M. Luthern verbrannt sind. Laß auch anzeigen wer da will, warum sie Dr. Luthers Bücher verbrannt haben." (Walch, XV. 1927—40.) Der Erste, welcher solchen Unfug hätte verhindern oder bestrafen sollen, war der Churfürst Friedrich zu Sachsen, gemeiniglich, aber mit sehr zweifelhaftem Rechte der „Weise" genannt. Um zu begreifen, daß er der Letzte war, gegen Luthern ernsthaft aufzutreten, braucht man nur einige Blicke auf sein früheres jahrelanges Gehenlassen oder auf sein jüngstes Thun zurückzuwerfen. Er befand sich im November 1520 zu Cöln und wurde von den päpstlichen Legaten Hier. Aleander und Carraccioli angegangen, die Bulle vollziehen und Luthers Schriften verbrennen zu lassen. Allein der Churfürst, welcher das früher an Rom gegebene Wort, Luther' keinen Vorschub zu leisten, sehr schlecht gehalten, dachte gleich den meisten seiner Standesgenossen weit weniger an seine Pflicht, denn an seinen Vortheil und beredete sich mit Erasmus. Dieser war damals unbestritten der Mittelpunct des literarischen Europa, nebenbei auch Geistlicher und kaiserlicher Rath; allein er redete nicht davon, daß Luther seit dem Ablauf der durch die Bulle festgesetzten 60tägigen Widerrufungsfrist im kirchlichen Banne und den weltlichen Gerichten überantwortet sei, daß derselbe durch sein seitheriges Benehmen jeden Anspruch auf Milde und Gnade verwirkt und durch Schriften und Predigten, vor allem durch das Autodafé vor dem Elsterthore allem Bestehenden

*) Merkwürdige Hetzschreiben erließ besonders Hutten an Luthern.

den Krieg erklärt, den Kaiser als Schirmherrn der Kirche so gut als den Papst angegriffen habe. Erasmus hielt Luthern vielmehr für einen Mann, „so groß, daß man aus einem einzigen Blättlein seiner Schriften mehr lerne als aus dem ganzen Thoma" (Seckendorf, S. 126); er meinte, „derselbe habe bis jetzt nur 2 Fehler begangen, nämlich daß er dem Papste an die Krone und den Mönchen an die Bäuche griff." So versteht es sich von selbst, daß Churfürst Friedrich es für das Weiseste hielt, den Helden seiner Universität Wittenberg (Gieseler, III. 1. S. 60 Anmkg.) trotz dem ergangenen Verdammungsurtheil ohne rechtliches Gehör vor einem Concil oder noch lieber vor dem Wormser Reichstag nicht verdammen zu lassen. Luther selbst, welcher sich vor allem die Reichsritterschaft durch sein ganzes Auftreten und durch die Schrift „An den christlichen Adel teutscher Nation" (Walch, X. 296, Gieseler, III. 1. S. 63 ff.) sehr verpflichtet hatte, erhielt in den letzten Monden des J. 1520 häufiger als je Schutzanerbietungen (s. Seckendorf, einzelne Schreiben von Sickingen, Schaumburg, Hutten u. s. w. besonders bei Walch, XV. 1940—2019). Er kannte die Gesinnungen und Plane vieler Fürsten, die Stimmung der gelehrten Welt, eines großen Theiles des Clerus und Volkes, die Verhältnisse des Reiches und fand hierin Bürgschaft für persönliche Sicherheit und noch weit mehr Hoffnung auf Erfolge. Am wenigsten traute er Carl V.; dieser hatte auf ein kriechendes Schreiben Luthers vom 15. Jan. 1520 (Walch, XV. 1636) keine Antwort ertheilt, vielmehr die Vollstrecker der Bulle nach ihren Kräften gewähren lassen, dabei auch zeitig seinen Willen ausgesprochen, sich gleich seinen Vorfahren als Schutzherr der Kirche zu benehmen. Carl V. hätte sicher kurzen Proceß mit dem Schwan gemacht, der aus Husens Asche emporgestiegen; Luther selbst, der längst offen und entschieden für Husen Partei ergriffen, wurde klarer hierüber und schrieb am 13. October an Spalatin: Nolite confidere principibus (Seckendorf, 124), und dachte zuweilen an das Concil von Constanz und an das Schicksal des böhmischen Reformators. Die Bannbulle und der Auftritt vor dem Elsterthore erschienen ihm als sein Rubicon; er glaubte fortan vorwärts gehen zu müssen und es gelang ihm allmählig, sich selbst einzureden, daß er von Gott zu seiner Rolle berufen sei und darin gegen Papst und Kaiser, gegen die ganze Welt beschützt und jeder Schritt eine Folge höherer Eingebungen sei. Dagegen schwächten die Möglichkeiten des nahen Reichstages jetzt doch sein Hochgefühl und Selbstvertrauen und machten quälenden Zweifeln und bangen Befürchtungen Platz, besonders, je mehr die Hoffnung schwand, daß der Kaiser für seine Lehre eingenommen und der Sieg derselben ohne furchtbare Auftritte möglich sei. Er hatte in dieser Hinsicht vom Wormser Reichstage ebensoviel zu hoffen als zu fürchten, je nach der Haltung der Stände, und sah deßhalb mit wechselnden Gefühlen nach Worms. — Im November 1520 stellte Churfürst Friedrich beim Kaiser den Antrag, gegen Luther nichts vorzunehmen, bis derselbe gehört worden sei; am 27. desselben Monats antworteten die kaiserl. Minister, der Graf Herzog Wilhelm von Croy und Graf Heinrich von Nassau, der Churfürst möge Luther nach Worms mitbringen. Das Schreiben des Kaisers selbst (datirt aus Oppenheim vom 28. November 1520) fügte bei, Luther dürfe während dieser Zeit nichts gegen den Papst unternehmen, derselbe werde zu Worms von gelehrten und hochverständigen Männern vernommen und nicht mit Unrecht behandelt werden. Der Churfürst ließ Luther durch Spalatin ausforschen, ob er gerne nach Worms mitgehe. Dieser meinte im ersten Feuereifer, daß ihn selbst Krankheit nicht von der Reise abhalten würde und verdarb sich aber gleichzeitig durch das Autodafé vor dem Elsterthore zunächst sein Spiel. Man fuhr fort in den Erblanden des Kaisers Luthers Schriften zu verbrennen; der Churfürst schrieb dem Kaiser am 20. December, er maße sich nicht an, Luthers Schriften oder Predigten zu vertreten oder zu verantworten, derselbe möge dies selbst thun und sei auch bereit dazu, aber da man Luthers Schriften unverhört verbrenne und dieß vielleicht ohne

kaiserliche Einwilligung geschehe, Luther aber deßhalb gegen den Papst Etwas unternehmen könnte, so bitte er unterthänigst ihn überhaupt mit der Last zu verschonen, Luther nach Worms zu bringen. Indessen war schon am 17. December ein Schreiben des Kaisers an den Churfürsten abgegangen, worin verlangt wurde, Luther müsse vor seiner Abreise Alles widerrufen was er gegen den Papst und die Concilien geschrieben oder er könne zu Hause bleiben; falls er aber auch widerrufe, dürfe er nur bis in die Gegend von Frankfurt kommen, weil der Papst bereits alle gebannt habe, welche mit Luther handelten und wandelten (Walch, XV. 2028). Luthers eigene Ansicht änderte sich gleichfalls wieder; er hielt die Reise nach Worms für unnütz, weil er ja auch in Wittenberg widerrufen könne und schrieb am 21. December etwas ängstlich an Spalatin: „die einzige Sorge verpflichtet uns zum Herrn zu flehen, daß Carl den Beginn seiner Regierung nicht mit meinem oder irgend eines Menschen Blut beflecke zum Schutze der Gottlosigkeit und wollte ich lieber allein durch die Hände der Romanisten umkommen, damit nur jener mit den Seinen nicht in den Handel verwickelt werde". Am 3. Januar 1521 erließ Leo X. eine zweite und sehr scharfe Verdammungsbulle gegen Luther und dessen Anhang (Walch, XV. 2030 ff.), darunter gegen solche „von großem Ansehen und Würden, die ihre Seligkeit vergessen, der schädlichen Ketzerrotte Martins offen anhangen, ihm Vorschub, Rath und Hilfe leisten, ihn dadurch in seiner Verstockung bestärken oder die Bekanntmachung der Bulle hinderten." Die Bischöfe und Prälaten wurden ermahnt, „sich zur Mauer des christlichen Volkes zu machen, nicht zu schweigen gleich stummen Hunden, welche nicht bellen können, sondern unaufhörlich die Stimme zu erheben, damit das Wort Gottes und die Wahrheit des katholischen Glaubens fortwährend gepredigt werde. Eingedenk der Schicksale der ersten Bulle, sollte diese zweite Giltigkeit haben, wenn sie nur an zwei Kirchenthüren angeschlagen oder in Abschrift mit dem Siegel eines geistl. Prälaten verbreitet würde. Bleiben wir zunächst in Worms. Der päpstl. Legat Aleander, dessen Haß gegen die Neuerung sofort als Haß gegen die teutsche Nation ausgebeutet wurde (ein Beispiel s. bei Walch, XV. 2036), verkündigte die neue Bulle am 13. Febr. dem Wormser Reichstag und hielt dabei eine vortreffliche Rede. Die Angriffe gegen das Papstthum zurückweisend, zeigte er, daß es sich in der lutherischen Angelegenheit nicht etwa nur um die päpstliche Authorität, sondern um die wichtigsten Glaubensartikel, damit aber auch um die sittlichen und gesellschaftlichen Zustände handle. Die Behauptung, dem Kaiser gebühre der Vorsitz auf allgemeinen Concilien, wies er zurück, indem er bemerkte, ein teutscher Kaiser sei kein Weltregent, die katholische Kirche aber erstrecke sich nicht allein über das teutsche Reich, sondern über die ganze Welt. Mit Luther sei keine Vereinbarung möglich; falls derselbe ein frommer Mann wäre, so würde er nicht gescheider sein wollen als die Kirchenväter; man müsse ihn nicht nach Worms kommen lassen und verhören (dazu hätte der Reichstag gar keine Competenz), sondern seine Schriften verbrennen" (Seckendorf, 149—150). Aleanders Rede machte Eindruck, doch der Erfolg war kein für die Kirche günstiger und zwar namentlich deßhalb, weil die zweite Bulle Leos nicht nur Luthers Lehre hart angriff, sondern weil sie eine Art Protestation dagegen zu sein schien, daß ein teutscher Reichstag einen bereits abgeurtheilten Ketzer nachträglich noch verhören und über denselben urtheilen wollte. In letzterm Umstande lag in der That ein inhaltsschweres Moment; indem der Reichstag sich über Papst und Concil setzte, stellte sich der Staat über die Kirche und damit auf Luthers eigenen Standpunct, insofern dieser als Träger des Princips der Subjectivität sich gegen das der Authorität erhob. Aleander hatte eine Bulle Eugens IV. erwähnt, um daraus den Papst als Oberhaupt der Christenheit zu deduciren; die churfürstlichen gelehrten Räthe verwahrten sich gewaltig gegen diese allen früheren Jahrhunderten geläufige Wahrheit; der 8. Grund des Bedenkens heißt: „Zum achten so horen wyr die Bebest-

lichen haben die vermeinten Bullen hie zu Wurmbs funden und steht wohl darauf das sie vom Babest kainenn Gewalt haben;" und der Schluß: „Wer es doch ein ewig Makel, aller Teutschen Nation Ja der ganzen Christenheit, wenn ain solcher man (Dr. Luther) über sein vielfältiges christliches überflüßiges erbieten, ungehört und unüberwund solt also unchristlich verfolget werden." Der Reichstag aber nahm die Gelegenheit wahr, wider den römischen Stuhl 101 Gravamina des hl. römischen Reiches und besonders der teutschen Nation aufzustellen (Walch, XV. 2058—2114). Wer diese Beschwerden des teutschen Reichstages liest, findet mit W. Menzel (Literaturbl. XXXVIII. 1854) den Haß der Teutschen gegen die römische Hierarchie begreiflich und beklagt zumeist nur das folgenschwere Vorurtheil, womit Unverstand oder Böswilligkeit die Kirche als solche mit der Corruption der Kirchendiener damals und leider noch heute vielfach verwechselten. Wir heben aus den Beschwerden nur die Titel einiger hervor: Rechtsstreite in weltlichen Sachen schon in erster Instanz nach Rom gezogen, Schmälerung des Patronatrechtes, Verleihung kirchlicher Pfründen an ganz unwissende Leute, Verkauf der Pfründen auf künftige Belehnung, Anfechtungen der Curtisanen, Antastung von Pfründen, Indulgenz und Ablaß, Entziehung der Häuser des Teutschordens in Apulien, Sicilien und Wälschland, Exemtionen der Klöster, Mißbräuche der geistlichen Freiheit vor Gerichten, Aneignung liegender Güter weltlicher Personen durch Geistliche, Erschwerung von Heirathen durch Geldforderungen, Unterstützung des Wuchers der Juden durch geistliche Gerichte, Bußgelder, neue Zehnten, Bettelei der Stationirer, Mißbrauch des geistlichen Bannes und Interdictes, Unkosten verschiedener Art, welche die Geistlichen dem Volke auferlegen, Weihe untauglicher und zu vieler Leute zu Priestern, Scheinreformationen der Bischöfe und Prälaten, Händel und Schlägereien der Geistlichen in Wirthshäusern und Haushalten mit leichtfertigen Weibern und Kindern, Ueberzahl der Bettelmönche, Mißbräuche der geistlichen Gerichte, Bußgelder, welche Ehebrecherinnen, Zauberinnen u. s. f. von geistlichen Gerichten unbillig auferlegt werden, Mißbräuche in der päpstlichen Kanzlei u. a. m. — Die 101 Gravamina sind unordentlich unter einander geworfen; der Finanzpunct spielt, wie dieß in politischen und kirchlich-politischen Angelegenheiten fast immer und überall der Fall ist und namentlich auch den Erfolg der Reformation bedingte, eine Hauptrolle. Ein kirchentreuer Katholik galt damals so ziemlich als Vaterlandsverräther und dieser Umstand zumeist mag den strenggläubigen Herzog Georg von Sachsen, den Schützer Emsers, bewogen haben, den 101 Beschwerden noch 12 oder vielmehr 9 andere gegen den römischen Hof beizufügen. Seckendorf (S. 147) sagt davon: „Officiales accusat, quod ad tribunalia sua causas civiles trahant, cum detrimento jurisdictionis politicae. Eosdem culpat quod foeminis absque culpa abortum facientibus satisfactiones durissimas imponant. Quod homicidis aliisque censuras gravissimas (in hebdomade potissimum sacra) cum summa ignominia et derisione injungant et nihilominus illis nummos etiam extorqueant. Quod sub vario praetextu foeminas citent, eas vero minis aut pretio ad stupra sollicitent, vel mala suspicione gravent. Commendas, quas vocat, Abbatiarum et monasteriorum Romae Cardinalibus, Episcopis et Praelatis fieri solitas reprehendit, quibus fieri dicit, ut reditus fundationum ad illos perveniant et paucissimi religiosi in monasteriis alantur, in quibus viginti aut triginta sustentari possent et deberent." Der Schluß, welcher bei Seckendorf natürlich mit gesperrter Schrift steht, lautet: „Maxima miserarum animarum damnatio ex scandalo oritur, quod Clerici dant. Unde necesse est, reformationem universalem institui, quae commodius fieri nequit, quam in concilio generali, itaque ejus promotionem omnes summo studio et debita cum submissione petimus" *).

---

*) Vgl. eines Ungenannten Artikel, in lat. Sprache, zum Nutzen der teutschen Nation wegen der Beschwerden wider den röm. Hof abgef. Walch, XV. 2115.

Liest ein Katholik obige Beschwerden, so wird er stark versucht, dem lieben Gott zu danken, weil er die Reformation gelingen ließ und durch Aufstellung dieses Gegensatzes die alte, wahre Kirche wahrhaftig reformirte. Soviel ist gewiß, daß bei einer Vergleichung des Episcopates und Clerus des 16. Jahrhunderts und der Gegenwart der Vortheil unendlich zu Gunsten des Letztern ausschlägt. — Ferner wurden zu Worms Vorschläge gemacht, die Angelegenheit Luthers zum Segen und Frommen der Kirche und der Nation ins Reine zu bringen. Von großer Einsicht zeugte keiner dieser Vorschläge, dagegen von gutem Willen; der abentheuerlichste ging von J. Faber, dem Prior der Dominicaner zu Augsburg, aus. Schon am 2. Nov. 1520 hatte dieser Faber das Gutachten ergehen lassen, daß die Besserung der Hierarchie die Hauptsache sei und daß der Papst und Kaiser gelehrte, gottesfürchtige und unparteiische Männer berathen ließe, deren Ausspruch beide Parteien sich fügen müßten. Jetzt machte er auf dem Reichstag zu Worms den Vorschlag, der Papst, der Kaiser, die Könige von Frankreich, England, Spanien, Portugal, Ungarn und Polen sollten je vier treffliche und gelehrte Männer auswählen und dem Ausspruch derselben über Luthers Bücher sich fügen. Er meinte, es wäre gut, diesen Männern eine sechsmonatliche Berathungszeit zu lassen, weil große Gefahr zu befürchten sei: Tumult im Reich, namentlich durch die Intriguen der Franzosen, Gefahr der Clerisei und des gemeinen Volkes, Freude der Reichsfeinde, Verminderung des Gehorsams gegen die Obrigkeit, einiger Fürsten und vielleicht selbst des Kaisers Gefahr, wenn Dr. Luther ungehört verdammt würde! (Walch XV. 2049 ff.) Und Luther selbst? Offenbar war dieser über alles unterrichtet, was auf dem Reichstage vorging. Er wußte, wie wenig der Kaiser für ihn, und daß Aleander, vielleicht der geistreichste Kopf des Reichstages, entschieden gegen ihn gestimmt sei. Letzterer zog sich Luthers ganzen Haß zu (vgl. Seckendorf S. 149 unten), denn er wollte den Ketzer nach altem Recht und Brauch behandelt wissen und vergaß, daß die Welt innerhalb der letzten 100 Jahre innerlich eine ganz andere geworden. Kaiser Karl V. selbst neigte sich, wie schon erwähnt, zur Ansicht Aleanders, aber er sah, Strenge gegen Luther würde die Sache eher verschlimmern als verbessern und jedenfalls wollte er schon aus politischer Klugheit es nicht über sich nehmen, den Mann des Jahrhunderts für sich allein als Schirmherr der Kirche zu behandeln. Während Luther von neuem an Spalatin schrieb, er sei erbötig nach Worms zu gehen, wenn ihn der Kaiser etwa umbringen wolle, und in einem Briefe an den Churfürsten von Sachsen, der so eingerichtet war, daß derselbe dem Kaiser übergeben werden konnte: „er sei bereit, die römische Kirche in aller Demuth zu ehren und derselben nichts vorzuziehen weder im Himmel noch auf Erden, er habe für seine Person gar keine Lust zum Predigen und gehorche hierin nur Gottes Willen; er wolle in seiner Sache lediglich einen unparteiischen Richter und wisse, wie sehr Rom schon gedemüthiget worden und die Lehre vom Ablaß falsch sei, wolle übrigens widerrufen, sobald er seines Irrthums überführt würde" — gelang es dem Kaiser und den kirchentreuen Mitgliedern der Versammlung die übrigen, welche doch noch nicht als consolidirte lutherische Partei dastanden und mindestens den Schein des Rechtes noch bewahren wollten, zu einer Remonstration des Inhaltes zu vermögen: „Luther solle mit freiem Geleit nach Worms kommen, doch nicht, daß mit ihm disputirt, sondern nur, daß er hinsichtlich des Widerrufes vernommen werde. Widerrufe er die gegen den christlichen Glauben gerichteten Dinge, so werde man in Disciplinarsachen nach Billigkeit verfahren; widerrufe er aber nicht, so wollten alle Churfürsten, Fürsten und Stände des Reiches mit dem Kaiser Hand in Hand gehen und alle Maßregeln desselben gegen den neuen Glauben unterstützen" (Walch XV. 2057). Bei Walch findet sich ein Capitel, „was vor Arglist die Papisten (der Kaiser) bei Chursachsen gebrauchet, daß der Churfürst Lutherum nur vor sich privatim nach Worms fordern solle; worinnen aber Fridericus sapiens ihnen zu klug gewesen;" — aus dem kaiserlichen Schreiben erhellt

aber nur das, daß der Kaiser vom Churfürsten verlangte, derselbe möge Luther gleich ihm ebenfalls mit einem Geleit versehen; die Bedenken des Churfürsten und der protestantischen Geschichtschreibung scheinen ihren Anhaltspunkt lediglich in dem Mißtrauen und der Leidenschaft der Parteigesinnung zu finden (Walch XV. 2120—22). Jedenfalls geht aus dem Weigerungsschreiben des Churfürsten nur soviel hervor, daß derselbe zuwarten und nicht öffentlich für Luther einstehen und sich möglicherweise bloß stellen wollte. Bereits im Januar 1521 ließ der Kaiser Luther durch den Churfürsten von Sachsen abermals nach Worms laden. Der Geladene erklärte sich am 25. Januar in einem neuem gar demüthigen Schreiben an seinen Landesherrn unter der Bedingung freien Geleites bereit dazu (Walch XV. 2243—44). Am 6. März 1521 erließ der Kaiser die Citation an Luther selbst, nach Worms zu kommen „propter doctrinam et libros abs te editos scrutinium sumere" und gleichzeitig wurde der kaiserliche Geleitbrief ausgefertiget, der auf 21 Tage, von dem des Empfangs an gerechnet, lautete. Der Churfürst Friedrich muß erkannt haben, daß er durch seine frühere Verweigerung eines Geleitbriefes eben doch nur seine befangene Achselträgerei bekundete, und stellte jetzt mit seinem Bruder Johann am 12. März ebenfalls einen Geleitbrief aus, wie Herzog Georg von Sachsen schon am 8. gethan hatte und der Landgraf Philipp von Hessen am 25. April nachträglich that. Der Zug nach Worms galt in den Augen der neuerungssüchtigen Volksmasse als Feuerprobe von Luthers Gesinnungstüchtigkeit, ihm selbst hinsichtlich seiner Gefahr von Kaiser und Reich nicht als Kleinigkeit, hinsichtlich seiner Sache aber als Entscheidungsgang für oder gegen nahe Erfolge, zu einem Spiele, das einmal gewagt und entschieden werden mußte. Weniger fast von Kaiser und Reich hatte er für seine Person zu fürchten, als wohl von seinen Anhängern außerhalb der Reichsversammlung. Er wußte, sah, hörte und schrieb es im Frühling 1521 mehr als einmal, daß sein Tod durch den Kaiser das Signal zu einer Revolution gebe und daß Kaiser Karl V. dieß ebenfalls wisse — aber nachträgliche Rache für seine Beseitigung hätte ihm nichts mehr genützt. Gefährlich wars, Kaiser und Reich in Worms selbst zu trotzen, gefährlicher, durch Widerruf die Verachtung oder den Haß der getäuschten Parteien auf sich zu laden. Weßhalb hätte er nun nicht muthig nach Worms ziehen sollen? Er war muthig, weil es ihm mit dem Worte Gottes Ernst war; entschiedene Katholiken wie Aleander wirkten dagegen, daß Luther nach Worms komme und der Erzbischof von Mainz soll ihn noch während der Reise aufzuhalten gesucht haben (Walch XXII. S. 2060). Die Behauptung Luthers und seiner Nachbeter, der Erzbischof von Mainz habe dieß gethan, damit die 21 Tage des Geleitbriefes verflössen und Luther somit als Verächter der kaiserlichen Gesetze erscheine, lautet übrigens ziemlich einfältig. Luther war ja den Gesetzen bereits verfallen, er hatte sich am 10. December und früher ja genugsam auch als Verächter der kaiserlichen Gesetze erwiesen. Die Behauptung anderer Schriftsteller, Luther habe schon während der Reise nach Worms durch seine Predigten den Geleitbrief gebrochen, scheint insofern irrig zu sein, als mindestens weder in der Citation noch im Geleitbriefe ausdrücklich steht, daß er nicht predigen dürfe. Dagegen verstand es sich von selbst, daß er nicht hätte predigen sollen und daß ihm dieses Predigen lediglich als Hohn und Trotz gegen Kaiser und Reich ausgelegt werden konnte. Was die erwähnten Actenstücke betrifft, so sind beide in einem außerordentlich höflichen Tone gehalten; Luther wird vom Kaiser darin mit den Prädicaten honorabilis, dilectus und devotus bedacht und mag solche Höflichkeit am 24. März, an welchem Tage ihm der kaiserliche Herold Kaspar Sturm die Documente einhändigte, als günstiges Vorzeichen aufgenommen haben, nicht minder die Person des Heroldes, wenn es nämlich begründet werden könnte, was protestantische Schriftsteller behaupteten, nach welchen Kaspar Sturm „totus jam Lutheranus" gewesen sei (Seckendorf S. 150). Der Senat der Stadt Wittenberg besorgte Luthern einen Wagen und am 2. April 1521 fuhr der Reformator mit seinem

Rechtsbeistande Hieron. Schurf, dem Theologen N. Amsdorf und P. Suabenius, einem Adeligen aus Dänemark, ab, voran ritt der kaiserliche Herold. Die Ehrfurcht, womit ihn seine Begleiter behandelten, ist begreiflich; für die Theilnahme des Volkes spricht eine travestirte Litanei (Walch XV. 2175 ff.), welche damals in den Mund des Volkes kam und worin alle Heiligen für die Teutschen, für Luther, Hutten, und gegen Rom, Aleander, Glapnio und alle Gegner der Neuerung in die Schranken gerufen wurden. Zu Leipzig wurde er ohne Ehrenbezeugungen gelassen und nur mit dem üblichen Weine beschenkt, zu Weimar dagegen von Herzog Johann bewirthet; doch mußte er erfahren, daß er in Worms bereits verdammt und seine Bücher verbrannt worden seien und sah kaiserliche Boten, welche das Interim wegen Auslieferung seiner Schriften in allen Städten anschlagen sollten. Der Herold fragte ihn, ob er gesonnen sei, unter solchen Umständen weiter zu ziehen. Luther hielt das Ganze für „die erste Practica des Bischof von Mäintz" und erklärte sich zum Weiterziehen bereit. Für die vermeintlichen Intriguen der Feinde tröstete ihn der festliche Empfang zu Erfurt, von wo man ihm zwei Meilen entgegenkam. Hier waren die Anhänger der Neuerung überaus zahlreich. Die damals tief herabgekommene Hochschule (vgl. Erfurt) hatte schon die erste Bannbulle gegen Luthern öffentlich für „gotteslästerlich" erklärt und eines ihrer Mitglieder, Dracontius, benahm sich bei der Ankunft Luthers so enthusiastisch, daß er bald darauf seine Stelle verlor. Luther predigte daselbst „auf vieles Anhalten" am weißen Sonntag (Walch XII. S. 1805). Der spätere Propst Justus Jonas, damals noch Licentiat der Rechte, Euricius Cordus, ein „ludimoderator tunc Erfurtensis" (Seckendorf S. 152) und Georg Sturciades vermehrten sein Geleite. Auch in Gotha fand er gute Aufnahme, und, erzählt Myconius: „als er im Augustiner Closter eine Predigt thät, do ein trefflich Volk bey war, das riße der Teufel nach der Predigt etlich Stein von der Kirchen Giebel, der gegen der Stadt Mauer gehet: Hatten über 200 Jahr alldo fest gelegen, und sind bis auf diesen Tag nicht wieder erbauet. Sindher ist daßelbe Closter Anno 1532 zur Pfarren zu Gotha und zur Schulen gemacht. Zu Eisenach (wo er ebenfalls predigte) ward Lutherus sehr krank, also, daß man auch seines Lebens in Sorg stund: Als er aber eine Ader schlahen ließ und Johann Oßwald Schultheiß, darnach Bürgermeister zu Gotha Ihm ein edel Wasser zu trinken gab, und er darauf entschlieff, ward es besser. Reiset den andern Tag fort. Wu er in eine Stadt zohe, lieff das Volk entgegen für die Stadt, und wolt den Wundermann sehen u. s. f." (Vgl. Myconii hist. reform. p. 38.) In Oppenheim wurde Luther von der zweiten „Practica des Bischof von Mäintz" ereilt. Der Kaiser soll nämlich seinen Beichtvater, den Barfüßer Glapnio, und seinen obersten Kämmerer, Paul von Armsdorf, nach der Ebernburg gesandt haben, um dem Sickingen zu eröffnen, derselbe möge den Luther nach der Ebernburg kommen lassen, er, der Kaiser, aber wolle einige Gelehrte dahin senden, welche mit Luther unterhandelten. In Oppenheim kam Bucer, „so damals Franz von Sickingen Diener war" (Walch XV. 2171), mit einigen Reitern zu Luthern, um diesen auf die Ebernburg abzuholen. Aber Luther hielt das Ganze für einen Anschlag der Papisten, welche die Frist des Geleitbriefes vorüberstreichen lassen wollten, und weigerte sich dem Rufe Sickingens Folge zu leisten. Er schrieb an Spalatin: „Er wolte gin Wurmbs, wenn gleich so viel Teufel drynnen weren, als ymmer Ziegel da weren", und soll auf der Weiterreise das berühmte Lied: Ein' feste Burg ist unser Gott — gedichtet haben. In Frankfurt traf ihn eine neue Warnung Spalatins, nach Worms zu gehen, doch er schrieb — es war am 14. April — an Spalatin: „Venimus, mi Spalatine, etsi non uno morbo me Satan impedire molitus sit. Tota enim hac via ab Isenaco usque huc langui et adhuc langueo, incognitis mihi antehac modis. Sed et mandatum Caroli esse in terrorem mei evulgatum intelligo. Verum Christus vivit et intrabimus Wormatiam invitis omnibus

portis inferni et potestatibus aëris." Am 16. April, Dienstag nach Misericordia, fuhr Luther mit seinem sächsischen Rollwagen (vgl. Seckendorf S. 152) und in seiner „Kappen" d. h. Mönchskutte zu Worms ein. Viele vom Adel waren ihm entgegen gezogen, Albrecht von Lindenau aus Sachsen mit 6 Pferden, und über 2000 Menschen begleiteten ihn bis zur Herberge, zum Ritter von Rhodus, welche nicht weit vom Schwanen, dem Quartier des Churfürsten Ludwig von der Pfalz, stand und die er mit dem Reichsmarschall Ulrich von Pappenheim und den Räthen des Churfürsten Friedrich von Sachsen gemein hatte. Kaum war er abgestiegen, so eilten ihm schon der Landgraf Philipp von Hessen, der Herzog Wilhelm von Braunschweig, der Graf Wilhelm von Henneberg und Andere nach, um ihn zu begrüßen. Landgraf Philipp verrieth einen bekannten Hauptgrund seines noch bekannteren Reformationseifers sofort durch seinen Scherz: „Ich höre, Herr Doctor, ihr lehret, wenn ein Mann alt wird und seiner Frauen Ehepflicht nicht mehr leisten kann, daß denn die Frau mag einen andern Mann nehmen." (Walch XV. 2247.) Veit Warbeck, Domherr zn Altenburg, meldet mit Andern, daß die „Papisten" ob der Ankunft Luthers zu Worms erschrocken seien. Gewiß ist, daß seine Ankunft das Signal großer Uneinigkeit und ärgerlicher Auftritte war. Die Räthe des Kaisers sollen sofort dafür gewesen sein, daß Luther' Husens Schicksal bereitet werde, der Kaiser aber hinsichtlich des Geleitbriefes geantwortet haben: „Was man zusaget, das soll man auch halten." Ob der gleichen Meinungsverschiedenheit geriethen der Pfalzgraf Ludwig und der Markgraf Joachim von Brandenburg, der Alte, so hinter einander, daß sie beide zu den Messern gegriffen. Cochläus wollte mit Luther disputiren unter der einzigen Bedingung, daß er das Geleit aufgebe, aber „Vollrath von Watzdorf hätte ihm bald des Geleits gegeben, daß ihme das Blut über den Kopf gelaufen wäre, wo man nicht gewehret hätte". Gegen Cochläus wurden damals in Worms Reime angeschlagen, welche als Zeugniß der damals herrschenden revolutionären Stimmung und Aufregung hier stehen mögen:

O du tolle Schneckenbrut,
Die dem Luther Böses thut,
Die der Narren Muster heißt,
Ein Geschlecht von trägem Geist!
Das zum Dichten Anlaß giebt
Und die Hörner von sich schiebt,
Da nur Schlamm und Geifer sind,
Da ein Fuß zu treten findt,
Die man billig Schälke nennt
Noch von tollen Narren trennt,
Die man mit zu Heuchlern zählt
Deren Neid den Luther quält.
Ein Geschlecht das sich vermißt,
Wenn es frech und lästernd ist,
Luther sei durch sie gefällt,
Das doch dumm zurücke prellt.
Und viel eher ein grob Rind
Und was man von Eseln findt,
Sie danieder rennen kann
Als Lutherum, Löffelmann.

Die Gemeinheit dieser Verse mahnt an Hutten. Dieser befand sich im April 1521 in einer wahrhaft diabolischen Wuth und wirkte unermüdlich für die Reformation und Revolution. Am 1. April sandte er an den Kaiser von der Ebernburg aus einen langen Brief, worin er denselben im angeblichen Interesse des Vaterlandes gegen Rom und für die lutherische Sache einzunehmen trachtete und ermahnte, den päpstlichen Legaten zu Leibe zu steigen. Der Ton des Schreibens ist verhältnißmäßig ruhig und anständig, dafür verräth ein gleichzeitig erlassenes an die zu Worms anwesenden Cardinäle, Bischöfe, Pröpste und Priester den vollendeten

blutdürstigen Terroristen. Er wiederholt darin alle Vorwürfe und Schmähungen, welche er bisher gegen die Hierarchie geschleudert und schließt mit den bedeutungsvollen Worten, die kirchlichen Würdenträger möchten wissen, daß „sie ihre eigenen Köpfe verwahrlosten, wenn sie den Luther weiters verfolgten und verdammten". Wo möglich wird diese Schmähschrift noch überboten durch ein Schreiben an den päpstlichen Legaten M. Caraccioli, „darinnen er ihn abscheulich caracterisirt und heruntermacht" (Walch XV. 2186—2191), und mit einer Menge der gemeinsten Schimpfworte endet. Caraccioli, bekanntlich ein Vollstrecker der Bannbulle und nach Huttens Bericht so verhaßt, daß man mit Fingern auf ihn wies, soll sich zu Worms geäußert haben, es wäre das Einfachste, Luther zu verbrennen. Luther selbst aber hat oft erklärt, daß seine Verurtheilung zu Worms einen Aufstand hervorgerufen haben würde (ein Beispiel bei Walch XV. 2186) und man weiß, daß es weder an Leuten noch an Führern und Waffen dazu mangelte. Angesichts solcher Thatsachen darf man vermuthen, daß Luther zwar in Worms auch Muthes gegen die Katholiken bedurfte, daß aber sein hochgepriesener Heldenmuth noch weit mehr die Angst vor dem eigenen revolutionären Anhange zur Quelle gehabt habe. Ulrich von Hutten unterließ nicht, Martin Luthern, „den unüberwindlichen Theologen und Evangelisten, seinen heiligen Freund", von der Ebernburg aus im April 1521 auf die eindringlichste Weise zur „Standhaftigkeit" zu ermahnen; Luther wußte auch, wessen ein Hutten fähig war, und daß derselbe Gesinnungsgenossen und bereitwillige Hände in Menge und er selbst alle Ursache habe zu beten: „Herr, bewahre mich vor meinen Freunden, mit meinen Feinden will ich schon fertig werden! —" Am Tage nach seiner Ankunft, Mittwoch am 17. April Abends 4 Uhr, stand Luther zum erstenmal vor der Reichsversammlung zu Worms. Der Reichsmarschall Ulrich von Pappenheim und der Ehrenhold Kaspar Sturm hatten ihn wegen des Menschengedränges und etwaigen Scandales auf einem Umwege durch Häuser und Gärten dahin geführt. Der Anblick der glänzenden Versammlung, worin außer dem Kaiser 6 Churfürsten, 24 Herzoge, 30 Bischöfe, 8 Markgrafen, viele Grafen und Herren saßen, machte auf Luther, der in Armuth aufgewachsen und in der Stille eines Klosters zum Mann geworden war, einen peinlichen Eindruck. Dazu mochte die Größe seines Unterfangens im Bunde mit der Angst vor dem eigenen Anhange seine Seele niederdrücken. Die Berichte über die Verhöre Luthers in Worms lauten gemäß den „Acta Rev. Patris D. M. Lutheri coram S. Caesarea Majestate, Principibus Electoribus et Imperii Ordinibus in Comitiis Principum Wormatiae t. II. Jen. fol. 411. b. bei Walch (XV. 2231—2235, besonders aber 2297 ff. und XXII. 2026), Sleidan, Seckendorf u. A. übereinstimmend. Pappenheim ermahnte ihn, nichts zu reden bis er gefragt würde. Dr. Johann Eck, der Official des Bischofs von Trier und kaiserlicher Orator, sprach mit lauter Stimme lateinisch und deutsch: „Die H. und unüberwindliche Majestät hat aus Bedenken und Rath aller Stände des heiligen römischen Reiches, dich vor ihrer Majestät Stuhl hieher berufen und fordern lassen, dich um diese 2 Artikel zu fragen: 1. Ob du bekennst, daß diese Bücher dein sind und 2. ob du den Inhalt derselben widerrufen wollest oder nicht? —" Die Bücher lagen in einem großen Haufen vor dem Officialen auf dem Tische. Bevor Luther zur Antwort kam, rief der neben ihm stehende Rechtsbeistand Hieron. Schurf: „Legantur tituli librorum! —" Dieses geschah und Luther antwortete alsdann lateinisch und hernach teutsch: „Er anerkenne die Bücher durchaus für die seinigen, was aber den Widerruf betreffe, so handle es sich hier um den Glauben, die Seligkeit der Seele und das Wort Gottes. Er könne hierin nicht unbesonnen und unbedacht reden und bitte unterthänigst und demüthigst um Bedenkzeit." Gieseler findet nichts Auffallendes in diesem Benehmen, weil Luther nicht auf die Aufforderung zum Widerrufe, sondern auf Untersuchung und Vertheidigung seiner Sätze gefaßt gewesen sei (III. 1. S. 93).

War aber Luther auf die Vertheidigung gefaßt, so wußte er auch, wie dies zudem allenthalben bekannt war, daß es sich um Widerruf handle, und der Umstand, daß er nicht sofort mit seiner Vertheidigung begann, bestätiget seine Befangenheit und sein Schwanken. Freilich schrieb Luther über dieses Verhör später an Lucas Kranach: „Ich meinet, Kayserliche Majestät sollt ein Doctor oder 50 haben versammelt, und den Münch redlich überwunden; so ists hie nicht mehr gehandelt, denn soviel: Sind die Bücher dein? Ja. Wilt du sie widerrufen oder nicht? Nein! So heb dich. — O wir blinde Deutschen, wie kindisch handeln wir und lassen uns so jämmerlich die Romanisten äffen und narren! —“ Aber diese Meinung war nicht viel mehr als eine Eingebung der Eitelkeit oder kahle Ausflucht. Nach kurzer Berathung über die geforderte Bedenkzeit sprach Dr. Johann Eck: „Luther hätte aus dem kaiserlichen Mandat und Befehl genugsam erfahren können, was er in Worms zu thun habe und daß er keiner Bedenkzeit würdig sei. Dennoch gewähre ihm der Kaiser einen Tag Bedenkzeit unter der Bedingung, daß Luther seine Meinung nicht schriftlich, sondern mündlich vorbringe.“ Der Kaiser soll die Frist „aus angeborner Güte“ gewährt haben, doch ist kein Grund für solche Güte sichtbar, zumal Luther, der alle Güte schon seit so langer Zeit mißbrauchte, auf den Kaiser einen entschieden ungünstigen Eindruck gemacht und ihm die Aeußerung entlockt hatte: „Dieser Mensch wird mich nie zum Ketzer machen! —“ Aber Reichsstände, welche die Befangenheit und das Schwanken Luthers sahen, ermahnten ihn im Saale, vor den Augen des Kaisers, getrost und beherzt zu sein, nämlich zu handeln und riefen ihm die Stellen bei Matth. 10, 27, 28. und Lucas 12, 11. 21, 12. zu — und was war der Kaiser ohne die Reichsstände? — (Walch XV. 2300—2301). Die weitgehende Huld der Fürsten gegen Luther wird begreiflich durch das, was Thomas Münzer später gegen „das sanftlebende Fleisch in Wittenberg“ bezeugte, nämlich daß Luther bereits in Worms den Fürsten den Mund nach Kirchengütern wässerig gemacht habe. Dieß ist sehr wahrscheinlich, denn in Worms gingen Luthern die Augen darüber bald auf, daß er Hand in Hand mit den Fürsten die Sache des „Wortes“ am leichtesten und sichersten durchsetze. Jedenfalls hat Bumüller Recht, wenn er vom Wormser Reichstag sagt: „In der ganzen Reichsversammlung saß vielleicht nicht Einer, welcher nicht wenigstens einige wohlgelegene Stücke geistlicher Herrschaften in Besitz genommen hätte, wenn er auch nicht wie mancher geradezu lieber alles begehrte.“ Und darf man daran zweifeln, daß der Scharfsinn der meisten Fürsten nicht schon vor 1521 auf die finanziellen Vortheile einer Lösung der Kirchenfrage im Sinne Luthers verfallen war? So ist es auch weit wahrscheinlicher, daß Fürsten und adelige Revolutionärs Luthern nach seinem ersten Verhöre in der Herberge tüchtig zur Standhaftigkeit ermahnten, als daß sie sich damit abgaben, ein inbrünstiges Gebet zu belauschen und nachzuschreiben, womit Luther die Hilfe Gottes in seiner Angelegenheit herabflehte. Donnerstags am 18. April Abends 4 Uhr führte der kaiserliche Herold Luther zum zweiten Verhöre. Der Reichstag war jedoch gerade beschäftiget, Luther mußte im Hofe des Kaisers wohl zwei Stunden warten und zwar unter einer großen Menge Volkes, das sich drängte und stieß. Von Drohungen oder mißbilligenden Ausrufungen gegen ihn überliefert die Geschichte nichts, desto mehr vom Gegentheil, wie denn auch hier Einer aus dem Volkshaufen rief: „Selig der Leib, der dich getragen! —“ Beim Gange in den Versammlungssaal war es, wo Georg von Frundsberg Luthern gemüthlich auf die Achsel klopfte und sprach: „Münchlein, Münchlein, du gehest jetzt einen Gang, dergleichen ich und mancher Oberster auch in der allerernstesten Schlachtordnung nicht gethan haben. Bistu auff rechter Meinung und deiner Sache gewiß, so fahre in Gottes Namen fort und sei nur getrost, Gott wird dich nicht verlassen!“ Auch dießmal wurde alles zuerst lateinisch gesprochen, dann ins Teutsche übersetzt; zuerst sprach der kaiserliche Orator. Er knüpfte an den vorigen Tag an und bemerkte,

es sei nicht recht gewesen, ihm Frist zu geben, weil er den Zweck seiner Hieherreise längst gekannt habe und zudem als ein so großer Doctor um die Antwort gewiß nicht verlegen sei. Auf die Frage, ob er seine Bücher nun vertheidigen oder widerrufen wolle, hielt Luther eine längere Rede. Die protestantischen Berichte sagen übereinstimmend: Locutus esse dicitur in relatione verecunde, non clamans, nec vehementi sed moderata utens voce, Christiana tamen cum fiducia, eaque animi praesentia quam adversarii ei adfuisse noluerint: speraverant enim, quia dilationem petiisset, mitiora dicturum et revocaturum fuisse.*) Der Inhalt der Rede Luthers (im Auszuge bei Sleidan, Seckendorf, Gieseler u. s. f. lateinisch, bei Walch vollständig und teutsch übersetzt) war folgender: Er bat um Entschuldigung, falls er gegen Titulaturen und Hofgebräuche verstoßen sollte, versicherte, daß er bei seinem bisherigen Wirken nur Gottes Ehre, den Nutzen und die Seligkeit der Christenheit im Auge gehabt habe und erklärte hinsichtlich der Anerkennung seiner Schriften, er wolle ewig darauf bestehen, „namlich daß solche Bücher mein und unter meinem Namen ausgegangen seyn; es wäre denn daß durch meiner abgünstigen Arglistigkeit oder unzeitige Klugheit etwas darinnen geändert, oder böslich herausgezwackt wäre; denn ich erkenne etwas anders für das meine nicht, denn was allein mein und von mir allein geschrieben ist, ohne einiges Menschen Deutung, wie geschickt er auch sei." Die unmittelbare Antwort in Betreff des Widerrufs verschiebend, theilte er seine Bücher in 3 Classen; erstens in solche, welche vom christlichen Glauben und den guten Werken handelten. Von diesen müßten die Gegner selbst bekennen, sie seien nützlich, unschädlich und werth, von christlichen Herzen gelesen zu werden. „Ja auch die Päbstliche Bulla, ob sie wol geschwind und heftig ist, doch macht sie etliche meine Bücher unschädlich; wie wol sie dieselben durch ein ungeheuer wider natürlich Urtheil verdammt. So ich nun anfinge, dieselben zu widerruffen; lieber, was thäte ich anders, denn daß ich einiger unter allen Menschen die Wahrheit, welche beyde, Freunde und Feinde zugleich bekennen, verdammte, und allein aller einmüthiger Bekenntniß widerstrebte." Die zweite Classe seiner Bücher sei gegen das Papstthum und die Lehre der Papisten gerichtet, „als die, so mit ihrer falschen Lehre, bösem Leben und ärgerlichen Exempeln die Christenheit an Leib und Seel verwüstet haben." Es seien allgemein bekannte Thatsachen, wie des Papstes Gesetze und Menschenlehre die Gewissen gefährdeten und wie seine Tyrannei bis zur Stunde besonders die teutsche Nation arm mache. Die dagegen gerichteten Schriften widerrufen, hieße die Tyrannei stärken, derselben Thür und Thor öffnen und sie dem armen Volke noch unerträglicher auflasten als sie bisher schon gewesen. Die dritte Art seiner Schriften endlich sei gegen Privatpersonen gerichtet, „die sich unterstanden haben, Römische Tyranney zu schützen und zu vertheidigen, und die gottselige Lehre, so von mir gelehrt ist, zu fälschen und zu dämpfen." Diese Schriften seien heftiger und schärfer als es „Religion und Profession" verlange, aber er, Luther, mache sich auch zu keinem Heiligen und disputire nicht über seine Person, sondern über die Lehre Christi. Er könne diese Schriften ebenfalls nicht widerrufen, denn auch dadurch würde er die Tyrannei stärken und müsse hinsichtlich der Vertheidigung seiner Schriften mit Christus (Joh. 18, 19—22) sprechen: „Habe ich übel geredet, so beweise es, daß böse sei! —" Er sei bereit, Zeugnisse wider seine Lehre zu hören und ersuche um Gottes willen jeden Anwesenden, ihn durch prophetische oder apostolische Schriften des Irrthumes zu überführen und geschehe dieses, dann wolle er der erste sein, der seine Bücher ins Feuer werfe. Er habe genugsam die Noth und Gefahr, das Wesen und die Zwietracht bedacht, welche durch seine Lehre entzündet worden sei und sei gestern hart und stark daran erin-

*) Das Wormser Edict berichtet anders, nämlich das Gegentheil und schon aus innern Gründen, die sich aus der Rede Luthers herauslesen lassen, richtig.

nert worden. Ihm sei es jedoch die allergrößte Lust und Freude, zu sehen, daß um Gottes Wort willen Zwietracht und Uneinigkeit entstehe. Denn dieß sei Art, Lauf und Glück des Wortes Gottes, wie denn Christus selbst sage, er sei gekommen nicht um den Frieden, sondern um das Schwert zu bringen (Matth. 10, 34, 35). Luther schloß mit der Ermahnung, an Gottes wunderbare und schreckliche Räthe und Gerichte zu denken, wenn man das Wort Gottes verfolge und lästere. Zudem wäre zu sorgen, „**damit nicht dieses allerlöblichsten und gütigsten Jünglings, Kaisers Carl (in deß Majestät nächst Gott eine große Hoffnung ist) Regierung nicht allein einen bösen, unseligen Anfang, sondern auch Mittel und Ende gewinnen möchte.**" Er könnte diesen „Handel" wohl weiter und reicher erklären und ausstreicher, Pharao, die Könige von Babel und Israel anführen und an Job. 5, 13. c. 9, 5 mahnen, aber er wolle es um der Kürze willen unterlassen und sich Kaiserlicher Majestät, den Chur- und Fürstlichen Gnaden allerunterthänigst und demüthigst empfehlen. Luther endigte und die Rede schien ihn sehr angegriffen zu haben. Der Saal war gedrängt voll Menschen, weil Alles seine Antwort hören wollte, und mit Fackeln beleuchtet, da die Nacht frühzeitig hereingebrochen. Der Redner schwitzte stark und holte schweren Athem, sowohl wegen dem Gedränge der Anwesenden, als vielleicht noch mehr aus andern Gründen, welche die Aufhellung der geheimen Geschichte jener Zeit miterhellen würde. Man forderte ihn auf, seine Rede teutsch zu wiederholen und obwohl Friedrich von Thun meinte, es sei genügend, so wiederholte Luther doch seine Rede, was besonders dem Churfürsten Friedrich von Sachsen wohl gefiel. *) Der kaiserliche Orator erwiederte Luthern (asperiori vultu, bemerkt Sleidan): Er habe sich nicht an die Sache gehalten; hier wolle man nicht in Zweifel stellen oder darüber disputiren, was schon in Concilien festgesetzt, beschlossen oder verdammt worden sei; man begehre von ihm nur eine einfältige, richtige und runde Antwort darauf, ob er widerrufen wolle oder nicht. Jetzt war der entscheidende Augenblick gekommen, wo Luther nicht mehr auszuweichen vermochte, sein Muth war durch den Beifall der Zuhörer zurückgekehrt, und er antwortete mit erhöhter Stimme voll Trotzes: „Weil denn Eure Kaiserliche Majestät, Chur- und Fürstlichen Gnaden eine schlechte, einfältige, richtige Antwort begehren, so will ich die geben, so weder Hörner noch Zähne haben soll, nämlich also: Es sei denn, daß ich mit Zeugnissen der hl. Schrift oder mit öffentlichen, klaren und hellen Gründen und Ursachen überwunden und überweiset werde (denn ich gläube weder dem Pabst noch den Concilien alleine nicht, weil es am Tage und offenbar ist, daß sie oft geirret haben, und ihnen selbst widerwärtig gewest sein), und ich habe also mit den Sprüchen, die von mir angezogen und eingeführet sind, überzeuget und mein Gewissen in Gottes Wort gefangen sei, so kann und will ich nichts widerruffen; weil weder sicher noch gerathen ist, etwas wider das Gewissen zu thun. Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen! —" Die Reichsstände berathschlagten diese Antwort und der Official schloß diese Verhandlung mit einer kurzen Rede: „Martin habe unbescheidener geantwortet, als es gebührlich und sachdienlich sei. Die Unterschiede, welche er unter seinen Büchern gemacht, dienten zu nichts, weil er ja gar keines widerrufen wolle. Hätte er nur einen Theil derselben, worin sich Irrthümer fänden, wider-

*) Die Berichte, ob Luther zuerst lateinisch, dann teutsch oder umgekehrt gesprochen, lauten verschieden und sind nicht unwichtig. Viele Anwesende, zumal solche, die nicht zur Versammlung gehörten, verstanden kein Latein. Er selbst will zuerst teutsch gesprochen haben, allein der Kanzler hatte ihn lateinisch angeredet, der Kaiser verstand das Teutsche nicht genügend, bei den anwesenden Spaniern und päpstlichen Legaten mochte dasselbe der Fall sein, und Spalatin, der Vertraute Luthers und sein Zuhörer, bezeugt mit andern, daß Luther zuerst Lateinisch und alsdann Teutsch redete. Deßhalb war auch die Wiederholung der Rede wichtig und Luther mußte sie unternehmen, trotz seiner Ermüdung, weil er nur dadurch viele seiner Anhänger befriedigte.

rufen, so würde der Kaiser die guten nicht verfolgt haben. Luther erwecke wiederum, was das ganze Constanzerconcil verdammt habe und wolle durch die hl. Schrift überwunden werden. Das sei ein Irrthum. Wozu über Dinge disputiren, die schon vor vielen hundert Jahren von der Kirche und Concilien verdammt worden seien? Auf diese Weise könnte Jeder fordern, daß man ihm einen Glaubensartikel nach dem andern beweise und am Ende würde in der Christenheit keine Gewißheit und kein Beschluß mehr feststehen. Deßhalb habe auch der Kaiser hinsichtlich des Widerrufs einfach ein Ja oder Nein gefordert." Jetzt wendete sich Luther an Carl V. und bat, „man möchte doch seinem durch die hl. Schrift gefangenen Gewissen keinen Zwang anthun. Er habe wahr und nicht sophistisch, sondern schlecht und recht geantwortet und könne sich von den Widersachern nur durch die hl. Schrift widerlegen lassen. Die Concilien hätten oft geirrt und sich widersprochen, er könne dieß beweisen und deßhalb auch nicht widerrufen." Auf die Bemerkung des Officials, es ließen sich keine Irrthümer der Concilien nachweisen, wiederholte Luther, er könne dieß, und wurde unter dem Gelächter der anwesenden Spanier (Walch XV. 2309) mit zwei Begleitern heimgeschickt. „Da erhube sich ein Getümmel: ob man mich gefangen führete, schryen die Edelleute; aber ich sagte: Sie beleiteten mich nur. Also kam ich wieder in meine Herberg und kam nicht wieder in des Reiches Rath." Freitags am 19. April sandte Kaiser Carl V. den versammelten Churfürsten und Ständen ein eigenhändiges Schreiben, worin er sagte: „Der Reichstag wisse, daß er von Vorfahren abstamme, welche bis zum letzten Odemzug der Kirche treu und allzeit tapfere Vertheidiger des katholischen Glaubens gewesen seien. Jetzt wolle er in die Fußtapfen derselben treten und müßte er auch das Leben darüber lassen.*) Er wolle wie bisher katholisch leben und vor allem beschützen, was seine Vorfahren auf dem Constanzerconcil und auf andern Synoden beschlossen hätten. Weil es offenbar sei, daß der 1000jährigen Christenheit gegenüber der Einzelne nur irren könne, so wolle er alle Königreiche, das Kaiserthum, Herrschaften, Freunde, Leib, Blut, ja Leben und Seele selbst daran setzen, um die Schande von sich und der hochberühmten und vortrefflichen teutschen Nation abzuwenden, daß ein Einzelner sich gottlos gegen die Kirche empöre. Gestern habe er Luthers hartnäckige Antwort vernommen und bereue, so lange gezaudert zu haben, gegen diesen Menschen und dessen falsche Lehre zu verfahren. Er gebiete, daß derselbe sogleich wieder heimgebracht werde und sich laut des öffentlichen Geleites in acht nehme, irgendwo öffentlich zu predigen **) und das Volk durch seine falsche Lehre zu beunruhigen. Es bleibe fest beschlossen, gegen Luthern als einen offenbaren Ketzer zu verfahren und er begehre, daß die Stände in dieser Sache dasjenige beschlössen, was rechten Christen gebühre und wie sie zu thun versprochen hätten" (Walch, XV. 2235 ff., im Auszug 2309). Die Reichsstände berathschlagten am Freitag Nachmittag und den ganzen folgenden Tag über dieses eines deutschen Kaisers würdige Sendschreiben, allein schon die Länge dieser Berathung characterisirte wiederum den Geist der Versammlung. Indessen war Luther der Löwe des Tages, in dessen Herberge Fürsten, Grafen, Freiherren, Ritter, Adelige, natürlich auch viele hohe und niedere Geistliche ein- und ausströmten und sich „an ihm gar nicht satt sehen konnten"; unter den Zetteln, welche an den Straßenecken angeschlagen wurden, befand sich übrigens auch einer gegen den Reformator,

*) Wieder ein Fingerzeig, daß die Stimmung und Verhältnisse jener Zeit eine durch und durch revolutionäre und der Zusammenhang zwischen Reformation und Revolution so innig war, daß nur protestantische Befangenheit und Parteilichkeit denselben jemals in Abrede zu stellen vermochten.

**) Ein deutlicher Beweis, daß das Predigen auf der Herreise verboten war und dieses Verbot sich von selbst verstand. Bei seiner Abreise von Worms erhielt Luther eine neue Geleitsfrist und schärfere Verhaltungsmaßregeln.

welchen natürlich die päpstlichen Legaten ins Dasein gerufen haben mußten. In der Woche nach dem Sonntage Jubilate wurden, im Einverständnisse mit Carl V., der immer deutlicher einsah, daß ein teutscher Kaiser derzeit ohne große Gefahr nicht einmal mit einem excommunicirten Mönch fertig zu werden vermöge, Unterhandlungen mit Luther angeknüpft. Zwei Churfürsten, zwei weltliche und geistliche Fürsten, zwei Vertreter der kaiserlich landesherrlichen und Reichsstädte waren für die Unterhandlungen ausersehen; der Churfürst von Trier betrieb dieselben besonders eifrig, der badische Kanzler Vehus war der vornehmste Wortführer. Der Churfürst Friedrich nahm keinen Antheil daran. Derselbe hatte aus Klugheit Luther nicht in der Herberge aufgesucht, ihm aber durch Spalatin ein Compliment nach dem andern sagen lassen. Bald darauf zog er ganz aus Worms, angeblich wegen „seines Leibes Schwachheit, und Ungelegenheit halben" (Walch, XV. 2284), in Wahrheit aber, um der Berathung über das Wormseredict zu entgehen und dem geächteten Luther auf der Wartburg eine sichere Zufluchtsstätte zu bereiten, ohne daß der Churfürst dadurch bloßgestellt wurde. Die Unterhandlungen mit Luther gingen indessen vor sich; bei der Hauptzusammenkunft hielt der badische Kanzler eine treffliche Rede, worin er Luther' dreizehn Gründe entwickelte, welche dafür sprachen, daß er seine ganze Sache dem Kaiser und den Reichsständen anheimstellen sollte (Walch XV. 2311 ff. Sleidan S. 61). Einer der Hauptgründe hieß, Luthers Schriften würden große Bewegung und unsägliche Empörung erwecken und anrichten, daß der Pöbel des Büchleins von der christlichen Freiheit mißbrauchte, das Joch von sich zu werfen und zu starken den Ungehorsam. Jetzt hielte sichs viel anders, denn da der Glaubigen ein Herz und ein Sinn war (Apg. 4,32), drum müßte man Gesetze und Ordnung haben. Allein Luther hielt diesem und allen andern Gründen stets nur Eines entgegen: das Wort Gottes, — welches er 1500 Jahre nach Christus entdeckt haben wollte, nachdem der Geist des Wortes Gottes längst die Welt umgestaltet hatte. Eine weitere Zusammenkunft im Gemache des Erzbischofs von Trier, wo außer dem Inhaber noch der Official J. Eck und Cochläus, andererseits außer Luther N. Amsdorf und H. Schurf zugegen waren, diente nur dazu, den Zwiespalt der Gemüther und Ansichten wo möglich zu vergrößern. Einige fürstliche Räthe, namentlich Friedrich von Thun, waren dem Reformator gleichsam als Meinungswächter beigegeben und sahen die Unterhandlungen nicht gerne, indem sie befürchteten, Luther möge am Ende aus Patriotismus bei gehörigen Zusicherungen seine Sache dennoch dem Kaiser anheimstellen. Die Befürchtung schien nicht grundlos, insofern Luther derzeit noch nicht entschieden antikaiserlich und landesherrlich gesinnt war, sondern dieß erst wurde, als er einsah, daß der teutsche Kaiser sich einem Augustinermönch in Glaubenssachen nicht unterwerfe. Der Kanzler Vehus und Peutinger bereiteten den Privatunterhandlungen zuletzt ein unfreiwilliges Ende. Sie meinten nämlich, Luther sollte seine Angelegenheit mindestens der Entscheidung eines künftigen Concils anheimstellen und Luther schien damit zufrieden, freilich unter der Bedingung, daß dieses Concil sich mit den Auszügen seiner Schriften befasse und ihn aus der hl. Schrift gründlich widerlege. Jene beiden eilten nun voll gutmüthiger Freude zum Erzbischof von Trier und versicherten, Luther wollte seine Bücher in etlichen Artikeln einem Concil zur Entscheidung überlassen und bis dahin Stillschweigen beobachten. Der Erzbischof traute nicht recht und ließ Luther selbst kommen; von diesem erfuhr er aber: „Es würde in keinem Wege zu thun sein, eine solche große wichtige Sache denen vertrauen und untergeben, die ihn im öffentlichen stehenden Geleite mit neuen Mandaten angetastet, seine Bücher verdammt und des Pabsts Bulla *) gebilliget und bestätiget hätten" (Walch XV. 2317).

*) Am 28. März erließ Papst Leo X. eine neue Bannbulle gegen Luther, die 1522

Schließlich verwies er auf den Rath Gamaliels (Apg. 5, 38. 39) und meinte, der Kaiser und die Reichsstände sollten dem Papste diesen Rath von Luther schreiben. Der Erzbischof fand es wahrscheinlich, daß ein Concil aus Luthers Schriften gerade die vom Constanzerconcil verdammten herausziehen würde; Luther erklärte: „Darumb will ich ehe Leib und Leben, Stumpf und Stiel drüber fahren lassen, denn Gottes klar und wahr Wort übergeben," fand sich aber zunächst doch bewogen, den Erzbischof zu bitten, derselbe möge ihm einen gnädigen Abschied vom Kaiser auswirken. Der Kirchenfürst gab und hielt sein Wort so gut er es vermochte. An demselben Tage noch — am 25. April — kam mit Zeugen, worunter der kaiserliche Secretär Max Transylvan, welcher schon bei Kaiser Max diese Stelle begleitet, der Official Johann Eck in Luthers Herberge und zeigte diesem im Namen des Kaisers an: Weil er sich nicht bessern und nicht einmal vergleichen wolle, so werde der Kaiser als Advocat und Vogt des katholischen Glaubens weiter gegen ihn verfahren. Er habe wiederum Geleitsfrist von 21 Tagen, um sicher nach Wittenberg zurückzukommen, doch dürfe er auf dem Wege weder mit Predigten noch durch Schriften das Volk aufregen. Luther antwortete mit Job 1, 21 und dankte dem Kaiser und dem Reichstage „aufs allerdemüthigste und unterthänigste, als er immer könnte, daß sie ihn so gnädiglich gehöret und daß ihm das freie sichere Geleit gehalten wäre und förder sollte gehalten werden. Denn er hätte nichts anders darinnen begehrt, denn daß eine Reformation aus der hl. Schrift, darum er so fleißig gebeten, vorgenommen und gemacht würde: sonst wollte er um Käyserliche Majestät und um des Reichs willen alles gerne thun und leiden, Leben und Tod, Ehre und Schande, und ihm gar nichts vorbehalten, denn alleine das einige Wort Gottes, dasselbe frei zu bekennen, und zu bezeugen. Endlich wollte er sich Käyserliche Majestät und dem ganzen Reich aufs allerdemüthigste befohlen und unterworfen haben." Freitags nach Jubilate, am 26. April, Morgens um 10 Uhr, zog Luther, nachdem er ein „Süpplein und Frühstück" zu sich genommen und die zahlreichen Herren und Freunde, welche zu ihm gekommen waren, gesegnet hatte, mit seinen Begleitern auf dem Herwege wieder aus Worms. Einige Stunden später eilte ihm auf mündlichen Befehl des Kaisers der Herold Kaspar Sturm nach, um ihm wiederum das Geleit zu geben, und holte ihn in Oppenheim ein. Nicht nur das Schweigen der protestantischen Quellen, sondern auch andere Umstände bestätigen, daß Luthers Auszug aus Worms und die Heimreise minder glorreich sich gestalteten als der An- und Einzug. Vor allem hatte das Benehmen des Kaisers hierin entschieden. Die Großen und Adeligen konnten Luthern ehrenhalber keinen triumphirenden Auszug bereiten, auf die Anhänger der Revolution hatte das Auftreten Carls V. für Rom sehr niederschlagend *) gewirkt, die Kai-

---

von diesem mit der Schrift beantwortet wurde: „**Bulla coenae Domini**, d. i. die Bulla vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn des Pabstes; verdeutscht durch **Dr.** M. Luthern, dem allerheiligsten Römischen Stuhl zum Neuen Jahre u. s. f." — ein Muster von Grobheit und zwar wie immer von absichtlicher, gewollter, mit Volksthümlichkeit verwechselter Grobheit, indem Luther beim Wormser Reichstage und anderorts zeigte, daß er im Nothfalle gleich seinen Zeitgenossen auch höflich und submiß sein könne.

*) Hutten schrieb von der Ebernburg aus am 1. Mai 1521 an Wilibald Pirkheimer nach Nürnberg: „Man sagt, der Kaiser habe beschlossen, den Papst und die römische Kirchen mit aller Gewalt zu schützen. Dazu haben ihn böse Anstifter verhetzt. Es ist also groß Jubelgeschrei unter den Pfaffen. Sie wollen in kurzem siegen. Denn sie meinen, es sey nun alles aus; wissen aber nicht, die Elenden, daß sie noch lange nicht am Ende sind, sondern der letzte Auftritt vom Spiele noch zu gewarten sey. Es hat Einer einen Zettel angeschlagen, darinnen steht: Es hätten sich 400 Edelleute für Lutherum zusammengeschlagen: Und hat dazu gesatzet: Bundschuh! Bundschuh! O tolle und thorichte Leute! Sie wollen Luthero damit helfen, und schaden ihm über die Maßen, wiewohl einige gar meinen, es hätten es die Feinde so erdichtet, daß sie ihn verhaßt machen wollten. Wel-

serlichgesinnten unter den Neuerern sahen mit unschlüssiger Spannung dem Laufe der Dinge entgegen, die Volksmassen waren noch nicht so arg durchwühlt, um mit der Authorität des Papstes in Rom auch die des Kaisers in Worms offen zu verachten und zahllose Arme genossen von der Kirche und kirchlichen Anstalten Vortheile, welche ihnen Rücksichten zu nehmen geboten, namentlich wenn die Ortsgeistlichkeit der Neuerung nicht hold war. Von Friedberg aus schrieb Luther an den Kaiser und an die Stände zu Worms — wahrscheinlich am 28. April und jedenfalls unter dem Einflusse einer etwas niedergedrückten Stimmung, daher mit einer bei ihm ungewöhnlichen Ruhe und Höflichkeit — zwei lange Briefe (Walch XV. 2249—2262, vgl. Seckendorf S. 159). In beiden wiederholte er, hinsichtlich des Widerrufes, seine zu Worms abgegebene Erklärung und in beiden suchte er für sich gutes Wetter zu machen. Er bat den Kaiser „um Christi willen auf das Allerunterthänigste" ihn nicht von den Widersachern unterdrücken, noch Gewalt leiden und verdammen zu lassen; er sei noch jetzt ganz willig, sich unter dem Geleite des Kaisers vor unverdächtigen, gelehrten, freien und unparteiischen Richtern, weltlichen oder geistlichen, zu stellen und sich in allem zu unterwerfen mit Ausnahme dessen, was das — Wort Gottes angehe. Noch mehr als beim Kaiser klagte er beim Reichstage, daß man ihn mit göttlichen Schriften nicht habe widerlegen wollen. Je weiter Luther von Worms wegkam, desto mehr wuchs wiederum sein Muth. Wie viel er auf den Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit gebe, bewies er, indem er, gegen das ausdrückliche Verbot des Kaisers (Seckendorf bezweifelt dieses Verbot grundlos), predigte. Freilich handelte es sich um das „Wort Gottes" und Luther dachte hierin gerade wie Hutten, welcher darüber schrieb: „O gräuliche Büberei, o Bosheit, die Gottes unversöhnlichen Zorn verdient! Das Wort Gottes zu fesseln, einem Lehrer des Evangelii den Mund zu verstopfen! Sehet die christlichen Fürsten! Was werden die Auswärtigen dazu sagen! Ich schäme mich allmählig meines Vaterlandes!" — Freilich nöthigte ihn der Abt von Hirschfeld, der ihn mit ungemeinen Ehren empfing, zum Predigen, obwohl Luther selbst ihn aufmerksam machte, daß er dadurch um seine Abtei kommen könnte. Aber zu Eisenach predigte Luther, wiewohl der Pfarrer mit Notar und Zeugen dagegen protestirte, und zu Erfurt offenbarte sich der Erfolg von Luthers Predigten, indem Studenten und Pöbel, zunächst durch eine Beleidigung des Magisters Dracontius durch den strengkatholischen Decan Severian veranlaßt, die Häuser der Geistlichen stürmten und verwüsteten. Luther mißbilligte solch voreilige Uebersetzung seiner Lehre ins Practische, der reformfreundliche Stadtrath und Luthers Busenfreund Lange hatten folgerichtiger gedacht und dazu geschwiegen; jener schrieb darüber später an Melanchthon die merkwürdigen Worte: „Daraus (aus dem Erfurter Häusersturm) wir deutlich sehen, daß wir noch keine recht würdige Diener seines Worts vor Gott seyn, und daß der Satan über unser Studieren nur lache und spotte. O wie fercht̃e ich, daß es nicht der Feigenbaum in der Parabel sei, so vor dem Tage des Gerichts, nach selbiger Beschreibung, nur ausschläget, aber nicht zur Frucht kommet, wie Matth. 21 steht. Die Wahrheit ist es wohl: es sind aber doch nur Worte und Blätter, weil wir nicht im Werk so thun, wie wir in Worten lehren! —" Obige Worte schrieb Luther bereits aus seinem „Patmos", nämlich von der Wartburg aus, wohin ihn Churfürst Friedrich vorläufig hatte bringen lassen. Daß der Entführungsplan verabredet war, geht aus allen Umständen bei Ausführung desselben hervor. Schon von Frankfurt aus hatte Luther an Lucas Kranach geschrieben: „Ich lasse mich einthun und verbergen, weiß selbst noch nicht wo. Und wiewohl ich lieber hätte von den Tyrannen, sonderlich von des wüthenden Herzog Georgen von Sachsen Händen, den Tod erlitten, muß ich doch guter Leute Rath nicht ver-

---

ches mir gar glaublich dünket. — In mehr als einem Briefe dagegen redet Hutten unverholen von der Nothwendigkeit, die Fürsten zu verjagen u. s. w.

achten, bis zu seiner Zeit" (Walch XV, 2319—2320). Ueber die Art und Weise der Entführung des Reformators, welche vor der Publication des Wormseredictes erfolgte, berichtet Mathesius: „Da Doctor Luther des Kaisers Herold von sich gelassen und aufs Landgrafen Geleite (des Landgrafen Philipp vom 25. April) durch Hessen an Hartz friedlich ankam, und von dannen durch ein Wald nach Waltershausen zu reisen hatte, schaffte er etliche mitgefehrten, die ihn durch den Wald begleiteten von sich, die andern schicket er vorhin, die Herberg zu bestellen. Indeß kombt er, nicht fern von Altenstein, in ein holen Wege, da sprengen ihn zween Edelleut, der von Steinberg und Hauptman Prelops, mit zweyen Knechten an, und als einer vom Fuhrmann Bescheid bekombt, heißen sie stille halten, vnd greifen Dr. Luther mit verstellter vngestümmigkeit an, vnd ziehen jn aus seinem Wagen, der eine Knecht blewet den Fuhrmann, vnd treibt ihn fort, so Ere Amsdorff fortfuhret, bis sie dem Gefangenen ein Gepeer umgeben, vnd auf ein Pferd helffen, den sie etliche Stunde im Walde den Reitersteig führen, bis die nacht sie vberfellet. Sie binden auch ein auf ein Pferd, damit sie ein gefangen mit sich brechten. Also kommen sie fast zu Mitternacht ins Schloß Wartberg bei Isenach, vngefehrlich in der Creutzwochen, da helt man den Gefangenen wohl und ehrlich daß sich auch der Kelner darüber wundert" (Walch XV, 2324—25, vgl. Seckendorf 159). Während nun Luther auf der Burg der hl. Elisabeth als bärtiger, jagdlustiger Junker Jörg, Bibelübersetzer und Teufelsbekämpfer hauste, und den Erfolg des Wormser Edictes ruhig abwarten konnte, schritt die Reformation weiter. Sein Verschwinden zog die Mitleidenschaft des Volkes und Ununterrichteter ins Spiel (Seckendorf S. 161; s. Gieseler S. 95, wo ein interessanter Herzerguß des damals in Antwerpen lebenden berühmten Malers Albrecht Dürer sich findet), und häufte neuen Haß auf die Papisten; er blieb mit den vornehmsten Anhängern in lebhaftem Verkehr und erlebte, daß nicht von Seite des Kaisers und der Papisten, sondern von seinen feurigsten Anhängern dem Werke der Reformation die größte Gefahr drohte, ähnlich wie die Terroristen jede Revolution zu Grunde richten, sobald sie die Oberhand erlangen. Was Luther in dem durch die Verbrennung seiner Schriften veranlaßten „Unterricht der Beichtkinder" *) (Walch XV, 2286) sagte: „Laß fahren Altar, Sacrament, Pfaff, Kirchen. Denn das göttlich Wort, in der Bullen verdampt, ist mehr denn alle Ding, welches die Seele nicht mag entbehren, mag aber wol des Sacramentes entbehren, so wird dich der rechte Bischof Christus selber speisen, geistlich mit demselben Sacrament" — das hatten Tausende seiner Anhänger schon vor seinem Auftreten beherzigt und noch mehr Tausende beherzigten es, durch die Lehre von den guten Werken von ihrer Gewissenslast befreit, nach demselbem (s. Zeugnisse bes. in Döllingers Reformation). — Indessen hatte Aleander in Worms das sog. Wormser Edict entworfen, der Kaiser mit seinen Räthen dasselbe berathen, dem Reichstage mitgetheilt und publicirt. Der Ton des Entwurfes war scharf, doch jedenfalls ein ganz anderer als der Ton der Schmachschrift, welche Hutten im April 1521 gegen den päpstlichen Legaten losließ. Das Edict ward in manchen Puncten geändert. Es ist vom 8. Mai 1521 datirt, wurde vom Churfürsten von Brandenburg im Namen der Stände des Reiches angenommen und zwar in einer Versammlung, in welcher man soeben eingelaufene Danksagungsschreiben des Papstes an den Kaiser und einige Reichsfürsten überreichte. Schon die gesetzliche Stellung des Kaisers und das frühere Versprechen der Stände, mit ihm Hand in Hand gehen zu wollen, falls Luther nicht widerrufe, macht den Vorwurf Einiger,

*) In diesem Beichtunterricht lautet eine Stelle über den Papst, welche das Beichtkind dem Beichtvater sagen soll: „Heut setzt er etwas, morgen zerstört er es wieder. Darum will ich nicht von euch auf einen solchen Stand getrieben sein, daß ich heut etwas bekenne, morgen verleugne, und mich also einen Wind hin-, den andern herschlagen lasse; ich bin nicht schuldig auf solch Wanken und ungewissen Handel euch zu folgen."

der Kaiser habe die Zustimmung der Stände zum Wormser Edict erschlichen, zu einem baaren Unsinn. Der Inhalt des Edictes (Gerdesii hist. reform. II. Monum. p. 34, Walch XV, 2264—2280, Lünigs Sammlung, im Auszuge bei Seckendorf, Sleidan u. a. m.) aber ist folgender in 38 Absätzen: Im Eingange wiederholt der Kaiser seinen Vorsatz, seiner erlauchten Vorfahren würdig zu handeln und die Kirche zu schützen, besonders gegen die Ketzerei, welche seit drei Jahren in Teutschland um sich gegriffen, obwohl sie durch hl. Concilien und die Satzungen der Päpste längst verdammt worden sei. Er wolle sein Gewissen nicht beschweren, denn durch Luthers Ketzereien würden „die ganze teutsche Nation und nachmals durch solche Einwurzelung alle anderen Nationen, in eine unmenschliche Zertrennung und erbärmlichen Abfall guter Sitten, des Friedens und Christlichen glaubens kommen.“ Der hl. Vater Papst Leo X. habe Luther anfangs väterlich und milde gewarnt, von seinem bösen Anfang abzustehen und die ausgebreiteten Irrthümer zu widerrufen; als Luther dennoch fortfuhr, habe der Papst hochstehende gelehrte Männer berufen und Luther nach Rom citiret, endlich, nach dem ungehorsamen Ausbleiben des Letzteren, dessen Schriften als schädlich der Einheit und dem Glauben der Kirche widerwärtig verdammt und geboten, daß man dieselben überall verbrenne. Zuletzt habe der Papst gegen Luthern als einen „Sohn des Ungehorsams und Bosheit, als einen Zertrenner und Ketzer“ eine Bannbulle nach Satzung der Rechte erlassen und den Kaiser als „des Christlichen glaubens wahren und obersten Beschirmer und des hl. Päbstlichen Stuhles und der Römischen und gemeinen Christlichen Kirchen Advocaten“ zum Vollzug derselben aufgefordert. Er, der Kaiser, habe die Verdammung Luthers an vielen Orten in teutscher Nation verkündiget und den Vollzug auch in den burgundischen Landen und namentlich zu Cöln, Trier, Mainz und Lüttich geboten. Aber Luther habe sich nicht gebessert, nicht widerrufen, sich nicht um seine Wiederaufnahme in die Kirche bekümmert, „sondern seines verkehrten Gemüthes und Verstandes viel böser Frucht und Wirkung, wie ein Wütender, in eine offenbare Unterdrückung der hl. Kirchen einfallend, durch viel gehäufte Bücher“ längst verdammter Ketzereien lateinisch und teutsch ausgebreitet. Er habe Zahl, Ordnung und Gebrauch der sieben hl. Sacramente zerstört und verkehrt, die Gesetze der Ehe schändlich befleckt, die hl. Oelung ein erdichtetes Ding genannt, den Genuß des hl. Abendmahles „zu der verdammten Böhmen Gewohnheit und Gebrauch“ gezogen; er verwickle die Beicht, so daß man keine Grundlage und keine Frucht derselben sehe und drohe so zu schreiben, daß nur wenige noch predigend zur Beicht ermahnten. Er verachte Amt und Orden der Priester, bewege Laien „ihre Hände in der Priester Blut zu waschen“ und verfolge den Nachfolger des hl. Petrus mit unerhörten Schmähungen und Feindseligkeit. Er bestätige auch „aus der heidnisch Poeten Gedicht,“ daß kein freier Wille sei und schreibe, daß die Meßhaltung nur dem zu Gute komme, der sie vollbringe. Den Gebrauch des Fastens und Betens kehre er um, verachte namentlich auch die Authorität der Kirchenväter und „nimmt ganzlich hinweg den Gehorsam und Regierung und schreibt beyläufig gar nichts anders, das nicht zu Aufruhr, Zertrennung, Krieg, Todschlag, Räuberei, Brand und zu ganzem Abfall des Christlichen glaubens reicht und dient. Denn er lehre ein von allem Gesetze ausgeschlossenes und ganz viehisches Leben, sei somit ein „frey eigenwillig Mensch,“ der alle Gesetze unterdrücke und sich nicht gescheut habe, die Decrete und geistlichen Gesetze öffentlich zu verbrennen „Und wo er das weltliche Schwert nicht mehr denn des Papstes Bann und Pön gefurcht, so hätte er den weltlichen Rechten viel bösers gethan.“ Luther schäme sich auch nicht, wider die hl. Concilien öffentlich zu reden und namentlich das Constanzer Concil schwer anzutasten, damit aber die Christenheit, die teutsche Nation, den Kaiser Sigismund und die Fürsten des hl. römischen Reiches und rühme sich: wenn Hus einmal ein Ketzer gewesen, so sei er selbst zehnmal ein solcher. „Und damit alle andere des

Luthers unzählbare Bosheit, um Kürze willen unerzählt bleiben; so hat dieser einiger nicht als ein Mensch, sondern als der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angenommener Mönchskutten mancher Ketzer aufs höchste verdammte Ketzereien in eine stinkende Pfützen zusammen versammelt, und selbst etliche von neuen erdacht, in Schein, daß er predige den Glauben *)." Aus diesen Gründen wolle er, der Kaiser, die zur Strafe und Vertilgung der Ketzer gemachten Constitutionen anwenden „und haben sonderlich dieser Sachen halber unsers und des hl. Reichs Churfürsten, Fürsten und Stände, jetzt hier zu Worms zu mehrmalen zu uns beruft und dieselbige Sache mit hohem Fleiß, wie denn die merkliche Nothdurft erfordert, trefflich bewegt und mit einhelligem Rath und Willen uns mit dieser nachfolgenden Meinung vereiniget. Nun wird erzählt, daß Luther nach Worms citirt wurde, weil Einige „öffentlich vermeynen" man habe ihm viele Bücher unterschoben und man müsse ihn darüber hören. Er habe die vorgezeigten anerkannt und nicht widerrufen wollen und gesagt, daß er außerdem noch viele andere Bücher geschrieben habe. Er habe gewußt, weßhalb er nach Worms komme, dennoch hinsichtlich des Widerrufes Bedenkzeit erbeten und erhalten und statt zu widerrufen, sich dessen geweigert „mit dergleichen ungebührlichen Worten und Geberden, die keinem sinnigen und regulirten Geistlichen keineswegs geziemen." Trotz alledem habe er noch drei Tage Frist zur Bekehrung erhalten und seien Unterhandlungen mit ihm angeknüpft und ihm sogar durch zwei Doctoren eröffnet worden, wenn er gegen Papst, Kaiser und Reichsversammlung nachgebe, „von derselbigen seiner Eigensinnigkeit abwiche, und sich wiederum bekehre, werde er befinden und erkennen, daß solches aus einem löblichen Exempel viel heiliger Väter, und dazu zu Behaltung seiner Seele, Ehre und Leibs geschehe." Aber Luther sei ganz „verstockt und verkehrt" geblieben und habe am 25. April seinen Abschied erhalten mit freiem Geleit für 21 Tage, vom 25. April an gerechnet. Vom Abflusse der Frist des Geleitsbriefes an aber verordne der Kaiser mit den Ständen: 1. Vollstreckung der Bulle gegen Luthern, als „ein von Gottes Kirchen abgesondertes Glied und einen verstockten Zertrenner und offenbaren Ketzer." Bei der Pflicht eines Jeden gegen das Reich und bei Vermeidung des Majestätsverbrechens, bei Acht und Aberacht, Entziehung aller Regalien, Lehen, Gnaden und Freiheiten, sei geboten, daß Jeder den Luther „nicht hauset, höfet (herberget), ätzt, tränkt, noch enthaltet, noch ihme mit Worten und Werken, heimlich noch öffentlich, keinerley Hülf, Anhang, Beistand noch Fürschub beweiset, sondern wo ihr ihn alsdann ankommen und betreten, und deß mächtig sein möcht, ihn gefänglichen annehmet und uns wohlbewahret zusendet oder das zu thun bestellet, oder uns das zu wenigsten, so er zu handen bracht wird, unverzüglich verkündet und anzeigt, und ihn dazwischen also gefänglich behaltet, bis euch von uns Bescheid, was ihr ferner nach Ordnung der Rechte, gegen ihme handeln sollt, gegeben und ihr um solch heilig Werk auch eure Müh und Unkosten ziemliche Ergetzlichkeit empfahen werdet." 2. „Mitverwandte, Anhänger, Enthalter, Fürschieber, Gönner und Nachfolger" Luthers sammt deren Gütern, sollen niedergeworfen, gefangen, weggenommen werden. 3. Vor Allem dürfe Keiner bei Acht und Aberacht Luthers vom Papst verdammte Schriften kaufen, verkaufen, lesen, behalten, abschreiben, abschreiben oder abdrucken lassen. „Denn wie die allerbeste Speise, so mit einem kleinen Tropfen Giffts vermischt, von allen Menschen gescheuet; so viel mehr sollen solche Schriften und Bücher, in denen so manche der Seelen Gift und Verdammniß eingeführt sind, von uns allen nicht allein vermieden, sondern auch die von aller Menschen Gedächtniß abgethan

*) Diese Stelle des Wormser Edictes wird seit 300 Jahren von der protestantischen Geschichtschreibung als eine ganz unverzeihliche wiedergekäut, und protestantisirte Katholiken beten die Entrüstung in manchem Buche blindlings nach. Allein die Form derselben ist im Vergleiche zum Alltagsstyle Luthers lammfromm und anständig zu nennen.

und vertilget werden, damit sie niemands schaden oder ewiglich tödten; dieweil da sonst vormals alles das, so gut in seinen Büchern geschrieben, von den hl. Vätern, die von der hl. Christlichen Kirchen angenommen und approbiret sind, zu mehrmalen angezeigt ist, und ohne alle Sorge und Argwöhnlichkeit einiges Uebels mag gelesen und gehalten werden." Nachdem noch die Verbrennung und Vertilgung der Schriften Luthers auf das strengste eingeschärft worden, bringt das Wormser Edict 4. das erste eigentliche Censurgesetz in Teutschland, eine der ersten unter den Errungenschaften der „Religion der Freiheit", welche allmählig rechtliche Geltung gewannen, und immerhin noch keine der schlimmsten. Um zu verhüten, daß Luthers Schriften oder Auszüge davon unter fremdem oder gar keinem Namen oder schlechte Bücher überhaupt Unheil verbreiteten, geboten Kaiser und Reich, „daß hinfüro keiner solche Schmach- und vergifte Bücher, noch andere Zeddel oder Abschriften als die, so unserm hl. Glauben Irrsal gebären, und dem, das die hl. christliche Kirche bisher gehalten hat, widerwärtig: dazu auch Feinds- und Schmachschriften wider unsern hl. Vater Papst, Prälaten, Fürsten, Hohenschulen und denselben Facultäten, und andere ehrsame Personen, und was innhaltet das, so sich von den guten Sitten und der hl. Römischen Kirchen abwendet, nicht mehr dichte, schreibe, drucke, mahle, verkaufe, kaufe, noch heimlich oder öffentlich behalte, noch auch nicht drucken, abschreiben, oder mahlen lasse, noch das in keine andere Weise, wie immer erdacht werden mag, nicht gestatte, verhenge, noch verschaffe." Allen denen, „so zur Justitien verordnet und gesetzt sind," wurde befohlen, auf alle Erzeugnisse der genannten Art zu fahnden, dieselben zu zerreißen und zu verbrennen und die Urheber derselben an Leib, Gütern und Rechten zu bestrafen. Endlich wurde bestimmt: „daß hinfort kein Buchdrucker, oder jemand anders, er sei wo und wer er wolle, in dem hl. Römischen Reiche, auch in unsern Erbkönigreichen, Fürstenthumen und Landen, keine Bücher noch andere Schriften, in denen etwas begriffen wird, was den christlichen Glauben wenig oder viel anrühret, ohne Wissen und Willen des Ordinarien desselben Ortes, oder seines Substituten und Verordneten, mit Zulassung der Facultät in der hl. Schrift einer der nähest gelegenen Universität drucke oder verbreite. Aber andere Bücher, sie seien in welcher Facultät und begreifen was sie wollen, die sollen mit Wissen und Willen des Ordinarien, und außerhalb desselben keineswegs, gedruckt, verkauft, noch zu drucken und zu kaufen unterstanden, verschaffet noch gestattet werden." — Also lautet der Inhalt des Wormser Edictes. Um zu begreifen, daß dasselbe keinen allzugünstigen Eindruck machte, ist nicht nöthig, mit Walch u. a. ein Capitel „Von dem Unwillen und Mißfallen, welchen einige Großen über diese gegen Dr. Luthern gebrauchte Schärfe bezeuget" abzufassen oder zu erzählen, daß der phantastische „Hartmuth von Kronberg dem Käyser dieses Edictes wegen seine Charge, die ihm jährlich 200 Dukaten eingetragen, resigniret habe." Der Erfolg des Edictes, der weitere Verlauf der „Reformation" bestätiget genügend, wie tief eingewurzelt damals der Haß gegen Rom, wie verderbt ein großer Theil des teutschen oder vielmehr europäischen Clerus, wie verkehrt die naturgemäße Stellung des Kaisers zu den Fürsten, wie unterhöhlt alle politischen und sittlichen Zustände gewesen seien. Es gab Leute genug, welche klar einsahen, wohin eine Kirchenspaltung führe; selbst fremde Herrscher, wie der König Emmanuel der Große von Portugal, scheinen mehr Herz für das teutsche Vaterland gehabt zu haben, als die überaus große Mehrzahl der teutschen Fürsten (Gieseler, III. 1. S. 94. Anmkg. 80). Auch Erasmus sah, daß die von Luther angebahnte Reformation keineswegs der Weg zur Freiheit, zum Gedeihen des Volkes und der Wissenschaften sei und schrieb am 21. Juni 1521 klagend an Petrus Barbirius: „Lutheri tragoedia peracta est apud nos, atque utinam nunquam prodiisset in theatrum: tantum hoc verentur quidam, ne cupide vitata Scylla deferamur in Charybdin, et hac victoria quidam crudelius

abutantur, quam expediat rei Christianae" (Lib. XV. ep. 4.). — Quellen: Dr. Martin Luthers sämmtliche Schriften, herausgeg. von Joh. Georg Walch, besonders der XV. Theil, Halle 1745; Jo. Sleidani commentariorum de statu religionis et reipublicae, Carolo V. Caesare, libri XXVI. Argentorati excudebat Theodosius Rihelius. (besonders p. 46—67); Commentarius de Lutheranismo von Vitus Ludovicus a Seckendorf, edit. II. Lipsiae 1694; Lehrbuch der Kirchengeschichte von Johann Carl Ludwig Gieseler, Bd. III. Abthlg. 1. Bonn 1840; Christl. Kirchengeschichte der neuesten Zeit &c. von Caspar Riffel, 2. Auflage. Mainz 1844, Bd. I., wo S. 287—288 Anmkg. 2. die Specialquellen über die Vorgänge in Worms ausführlich verzeichnet sind; Teutschland in der Revolutionsperiode von 1522—1526, von Joh. Edm. Jörg, Freiburg i. B. 1851. Vgl. Merkwürdige Actenstücke aus dem Zeitalter der Reformation von Ch. Gotthold Neudecker, Nürnberg 1838 (die beiden letztern Werke in Verbindung mit Döllingers Reformation vorzüglich dienend, um ein objectives Urtheil über die Zustände und Ereignisse in Teutschland während den Jahren 1520 und 1521 zu bekommen). [Hägele.]

Wort (in biblisch-hermeneutischer Hinsicht). Im Artikel „Absicht des Redenden" ist hieher verwiesen und bereits gezeigt worden, daß die Bedeutung der Worte aus der Absicht des Redenden oder Schreibenden zu erkennen sei. Die Kenntniß dieser Absicht ist somit eine nothwendige Bedingung für das richtige Verständniß seiner Worte, nur ist sie nicht die alleinige solche Bedingung. Denn der Redende muß sich, um richtig verstanden werden zu können, auch nach dem üblichen Sprachgebrauche richten, und dieser ist objectiv und unabhängig von seiner Absicht beim Reden vorhanden. Was nun aber den Sprachgebrauch der biblischen Bücher betrifft, wobei wir hier begreiflich die biblischen Ursprachen im Auge haben, so läßt sich die Kenntniß der Wortbedeutungen im Wesentlichen auf demselben Wege und durch dieselben Mittel erlangen, wie bei jeder andern ausgestorbenen Sprache (s. d. A. Sprachgebrauch des Alten und Neuen Testamentes). Ob aber ein mehrdeutiges Wort je im gegebenen Falle in der einen oder andern seiner sonst üblichen Bedeutungen, ob es eigentlich oder tropisch oder mit einer sonst nicht gewöhnlichen Nebenbedeutung gebraucht sei, kann, wenn wir von der Absicht des Redenden absehen, auch aus dem Gegenstande, dem Zusammenhange und dem Zwecke der Rede erkannt werden.

Wort Gottes, s. Bibel.

Wucher. Unter Wucher, usura, verstehen die ältern Moralisten den unerlaubten Gewinn, der aus einem unentgeldlichen Vertrag gezogen wird, und da sie auch das Darlehen von Geld als unentgeldlichen Vertrag betrachteten, insbesondere das Zinsennehmen (s. d. A. Darlehen und Wucherzinse). Nach dem neuern Sprachgebrauch versteht man unter Wucher überhaupt jeden unerlaubten Gewinn, der aus irgend einem Vertrag gezogen wird. Daß es auch in unserer Zeit vorzüglich der Darlehenvertrag ist, an welchen sich der Wucher anschließt, liegt in der Natur der Sache. Obwohl nämlich die Kirche das Zinsennehmen an sich tolerirt, so muß doch ein Zinsenbezug über den landüblichen Zinsfuß hinaus noch immer als Wucher betrachtet werden. Da die Kirche auf Betreibung des Wuchergeschäfts die Excommunication gesetzt, so könnte es sich fragen, ob diese Strafbestimmung auch auf den Wucher in modernem Sinn anwendbar sei. Diese Frage ist wohl zu verneinen, da es schwerlich einem Zweifel unterliegt, daß die kirchliche Gesetzgebung durch jene Strafe eben nur das Zinsennehmen verhindern wollte und der Grundsatz gilt: cessante causa cessat effectus. Damit soll nicht behauptet werden, der Wucher auch in modernem Sinn sei nicht schwere Sünde, sobald der Gegenstand desselben ein bedeutender ist, sondern nur daß die Ahndung desselben nicht vor das forum externum, sondern lediglich vor das forum internum der Kirche gehöre.

Wucher bei den Hebräern. Die Thora hat nach den Rabbinen sechs Verbote (leges negativae) des Wuchers, welche sich auf folgende drei Hauptstellen reduciren: 1) Exod. 22, 24.: „Wenn du Geld leihest meinem Volke, dem Armen bei dir, so sei ihm nicht wie ein Schuldherr (כנושה).“ 2) Lev. 25, 35—37: „So bei dir dein Bruder verarmt . . . greif ihm unter die Arme, Fremdling wie Beisaß, daß er bei dir lebe. Nimm von ihm nicht Zins (נשך) und Wucher (תרבית) . . dein Geld gib nicht um Zins, und um Wucher (מרבית) gib ihm nicht deine Speise.“ 3) Deut. 23, 20: „Du sollst nicht nehmen von deinem Bruder (תשיך non inferes morsum fratri, du sollst nicht abbeißen deinem Bruder, vgl. die Lex.) Zins an Geld, Zins an Speise, Zins an irgend einer Sache (דבר), die verzinst werden kann (אשר ישך).“ Zwischen Zins (נֶשֶׁךְ, eigentlich Abbiß) und Wucher (תַּרְבִּית, Zuwachs) unterscheiden sie also, daß sie ersteres (נשך das härtere) auf directen Geldgewinn, letzteres (תרבית, das gelindere) auf Gewinn anderer Art beziehen. Neschech ist es, „wenn Einer einen Schekel darleiht für fünf Denare oder zwei Schäffel Waizen für drei,“ Tharbith, wenn man indirect Vortheil aus Früchten zieht, z. B. wenn einer Waizen empfängt und dafür Wein verspricht, oder sonst Lieferungen in Naturalien übernimmt, in deren Besitz er noch nicht ist (Bab. mez. V. 1). In beiden Arten anerkennen die Rabbinen auf zwei Gattungen von Wucher, eine רבית קצוצה usura determinata und einen אבק רבית pulvis usurae d. i. usura impropria, quasi-foenus, eine Handlung, welcher der Staub eines Wuchers anhaftet, usura subtilis, instar pulveris, ut usura esse vix animadvertatur (Buxtorf. Lex. s. v. אבק). Die erste Gattung, sagen sie, sei durch das Gesetz verboten, die zweite durch die Aussprüche der Väter; auch gehöre die erstere vor das Gericht, das die Rückerstattung ausspricht, die andere aber bleibe dem Gewissen des Gläubigers anheimgestellt; man könne dafür andere Strafbestimmungen aussprechen, auf Rückerstattung dürfe nicht erkannt werden. Die Rückerstattung bei directem Wucher wurde auf den Uebertreter beschränkt, und nicht auf seine Kinder ausgedehnt, außer wenn die Rückerstattung nicht in Geld, sondern in Kleidern, Gefäßen, Werkzeugen oder Thieren bestand, und es die Ehre des Vaters erheischte (מפני כבוד אביה), d. h. wenn der Vater sein Unrecht eingesehen und den Willen zur Rückerstattung gehabt hatte. Als Beispiele directen Wuchers führen sie neben dem genannten, dem eigentlichen Zins- und über Gebühr-Nehmen, noch an: Wenn Einer borgt unter der Bedingung, umsonst oder bei geringerm Miethzins in einem Hause des Entlehners (debitor) zu wohnen; ferner, wenn Jemand von einem Acker die Nutznießung bezieht eh' er alle Kaufförmlichkeiten erfüllte. Beide gehören vor das Gericht, d. i. müssen Rückerstattung leisten. Den „uneigentlichen Wucher (quasi-foenus, אבק רבית) theilt man in ר׳ מוקדמת usura praecedens d. i. jedes Geschenk, das man in der Absicht macht, um leichter ein Darlehen zu erhalten, und in ר׳ מאוחרת usura subsequens d. i. ein Geschenk, welches man nach empfangenem Darlehen macht. Ja die Thalmudisten dehnen die usura subs. selbst auf die Ehrenbezeugungen und Erweisung geistlicher Dienste, speciell des Unterrichtes aus. Der Debitor soll dem Darleher (Creditor) mit dem Gruße nicht zuvorkommen, wenn ers früher nicht gethan habe. Dabei unterlassen sie nicht, darauf hinzuweisen, daß es Handlungen gebe, welche den Schein des Wuchers haben (שהן כמו רבית), ohne deßhalb wirklicher Wucher und verboten zu sein, und stellen darüber folgenden Canon auf: daß die Thora keine andere Art des Gewinnes verbiete, als jenen, welcher vom Empfänger (debitor) an den Geber (creditor) übergehe (רבית הבאה מן הלוה למלוה). Wie heilig die Gebote gegen den Wucher dem Israeliten waren, sehen wir außer den bekannten Stellen Ps. 14, 8. Ezech. 18, 8. Sprüche 28, 22. an den Verwünschungen des Wuchers bei den Spätern, die sich in vielfachen Sprüchen erhalten haben: „Wer Zinse nimmt, dessen Reich-

thümer zerfallen. Wer auf Wucher leiht, verliert was sein und was nicht sein ist (Capital sammt den Zinsen) u. s. w. (Buxt. Lex. thalm. s. v. רבית fol. 2189). Von diesen strengen Bedingungen nehmen die jüdischen Meister die Weisen (חכמים) und das Vermögen der Waisen, der Synagogen und Schulen aus. Wenn Weise, die sich gegenseitig Darlehen geben und empfangen, damit Geschenke verbinden, so sei dieß als freiwillige Gabe anzusehen, weil sie ja wüßten, wie groß die Sünde des Wuchers wäre. Ebenso könne der Vormund das Vermögen eines Waisen einem erprobten und wohlhabenden Manne unter der Bedingung übergeben, daß er den Schaden allein trage, den Gewinn mit dem Waisen theile. Anders lauten die Bestimmungen bei dem Verkehre des Juden mit einem Fremden (נכרי, dem Nicht-Juden, eigentlich Ausländer, vgl. Lev. 25, 35.). Gegründet auf Deut. 23, 21. „von dem Fremden magst du Zins nehmen, aber von deinem Bruder sollst du keinen Zins nehmen, auf daß dich segne der Herr dein Gott in allem Thun deiner Hand," halten die Rabbinen insgesammt Wucher (usura im canonisch-juridischen Sinne) bei Fremden (Nichtisraeliten) für erlaubt. Mischna (Bab. mez. V. 6.): „Es ist nicht erlaubt von einem Israeliten צאן ברזל (wörtlich Kleinvieh von Eisen, d. i. jedes Stück Vieh, für welches man mit Geld gut stehet, so daß man den möglichen Schaden auf sich nahm, vgl. Buxt. s. v. צאן) zu nehmen, weil dieß ein Wucher wäre, wohl aber von einem Heiden. Eben so darf er auch diesem auf Zinsen leihen und von ihm auf Zinsen entlehnen. Dasselbe gilt vom Proselyten des Thores (גר תושב)." Maimonides erklärt nach dem Sepher Siphri die Stelle Deut. 23, 21 für ein affirmatives Gesetz: „du sollst nehmen;" was aber Andere (Nachmanides) bestreiten, und es nur im explicativen und permissiven Sinne gelten lassen: „du darfst nehmen." Zinsen zu nehmen aber, sagen sie, könne erlaubt sein, weil sie auf einem gegenseitigen, freiwillig eingegangenen Vertrage beruhen, und nicht schon durch das natürliche Gesetz verboten seien. Obgleich es indeß nach der Thora nicht verboten sei, von Heiden Zinsen zu nehmen, so verbiete den „directen Wucher" usura determinata, ר׳ קצוצה doch die Lehre der Väter, außer wo es die Nothdurft des Lebens und der Existenz (אלא בכדי חייו) erheische. Das sei aber so angeordnet, damit der Jude mit den Heiden nicht zu vertraut werde. Doch sollte der uneigentliche Wucher, ר׳ אבק pulvis usurae, nicht darunter einbegriffen sein, und eben so auch dem Gelehrten, Weisen hierin keine Beschränkung aufgelegt werden, weil für ihn aus dem Verkehre mit Heiden keine Gefahr drohe, nach dem Axiome cessante causa, cessat effectus (Seldenus, de jure naturali et gentium. VI. 9, 10). — Die mosaischen Verbote des Zinsnehmens (des Wuchers) gehen von dem Grundsatze aus, daß nur die Armen ein Darleihen nöthig haben, welches man nicht verweigern, noch viel weniger zur eigenen Bereicherung benützen dürfe. Darleihen als eine Pflicht der Nächstenliebe muß nothwendig allen Gewinn für den Darleiher ausschließen. Die Schuld darf nicht durch sich selbst wachsen, indem dadurch die Armuth nur größer und allgemeiner würde, eine Gefahr, gegen die alle mosaischen Verordnungen gleiche, bewunderungswürdige Vorsorge getroffen haben. Die gegenwärtigen Bestimmungen über die Zinse gehen von ganz andern Voraussetzungen aus. S. d. A. Darleihen. [Schegg.]

Wucherzinse. Die Kirche hat zwar im Hinblicke auf das mosaische Gesetz (Deuteron. XXIII. 19) und auf den Ausspruch des Herrn (Luc. VI. 35) den allgemeinen Grundsatz aufgestellt, daß für ein Darleihen keine Zinsen gefordert werden sollten. Schon die apostolischen Canonen (can. Apost. c. 45), dann Ambrosius, Hieronymus, Augustinus u. v. a. hl. Väter (c. 1 sqq. c. XIV. qu. III.) und das erste allgemeine Concil von Nicäa 325. c. 17, deßgleichen die Päpste Urban III. an. 1185 (c. 10. X. De usur. V. 19), Alexander III. auf dem dritten lateranschen Concil 1179. c. 25 (c. 3. X. eod.), Innocenz III. auf der vierten lateranschen Synode 1215. c. 67 (c. 18. X. eod.), Gregor X. auf dem zweiten

Lyoner Concil 1274. c. 26. 27. (Sext. c. 1. 2. De usuris V. 5), Clemens V. auf dem Concil zu Vienne 1311 (Clem. c. un. eod. V. 5) u. a. schärften jenen Grundsatz nachdrücklichst ein, und bedrohen den notorischen Zinswucherer mit Infamie und allen damit verbundenen Rechtsnachtheilen, namentlich mit dem Verluste der Testirfreiheit, und wenn er ohne geleistete Genugthuung aus der Welt gegangen, mit Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses (c. 3. X. De usur. V. 19; Sext. c. 3. De R. J. V. ult.). Allein mit diesem Verbote tritt die Kirche so wenig der weltlichen Gesetzgebung ihrer Zeit entgegen, daß sie vielmehr mit derselben Hand in Hand geht. Denn auch das römische Civilrecht erklärt den Darleihvertrag für einen wesentlich unvergeltlichen Vertrag. Wenn aber das römische Recht daneben die Stipulirung von Zinsen für ein Darleihen mittelst eines selbstständigen Vertrages, des sog. Zinsvertrages (foenus, unterschieden vom mutuum), für zuläßig erklärt; so anerkennt auch die Kirche, daß besondere Rechtstitel (wie z. B. wenn lucrum cessans oder damnum emergens für den Darleiher mit dem Darlehensvertrage verbunden ist, eine Mehrforderung erlaubt machen können (s. d. A. Darlehen, Bd. III. S. 41 ff., woselbst dieser Gegenstand gründlich erörtert ist). Die Kirche versteht unter Wucherzinsen nur jenen Gewinn aus dem Darlehen, der aus dem Darlehen selbst gezogen wird, und dem kein äußerer Rechtstitel zur Seite steht. Vertragsmäßige Zinsen (foenus, census) hat sie überhaupt nicht verboten, ja mäßige Zinsen in manchen ihrer Entscheidung unterworfenen Fällen nicht mißbilliget. So hat sie auch bekanntlich selber dem Capitalisten einen Weg gebahnt, seine Capitalien in sichere Renten umzusetzen, nur aber in anderer den damaligen Zeitverhältnissen entsprechenden Form (s. d. A. Rentenkauf, Bd. IX. S. 207); und sie ist es, die zuerst dafür sorgte, daß der Arme gegen mäßige Zinsen Geld auf Pfänder erhielt, durch Gründung von sog. Leihanstalten (s. d. A. Montes pietatis, Bd. VII. S. 276), welche in unseren Tagen durch das Institut der Sparkassen nur noch eine sehr wohlthätige Ergänzung gewonnen haben. [Permaneder.]

Würde des Menschen, s. Kindschaft Gottes und Mensch.

Würtemberg, Einführung der Reformation, s. d. A. Brenz und Ulrich, Herzog; dermaliger Zustand der Kirche, s. d. A. Rottenburg.

Würzburg, Bisthum (Fürstbisthum) und Hochstift. Schon unter Herzog Gosbert von Thüringen, wozu damals auch das Gebiet Franconien oder Ostfranken gerechnet wurde, kam der Klosterabt Kilian aus Irland mit mehreren Gefährten nach Teutschland, erschien im Jahre 686 auf dem ostfränkischen Boden, drang über Fulda und das Rhöngebirge in das Herz Franconiens vor und kam auch zum Castell Wirzeburg, der Residenz Gosberts. Seine Wirksamkeit hatte zwar guten Erfolg, dauerte jedoch nur kurze Zeit (s. d. A. Kilian), und als später Bonifacius (s. d. A.) nach Thüringen kam, fand er nur schwache Keime des Christenthums vor. Jedoch schon im J. 741 gründete Bonifacius nebst anderen Bisthümern auch das zu Würzburg („in castello, quod dicitur Wirtzburg," heißt es im Schreiben des hl. Bonifacius) für das heutige Franken, und noch in demselben Jahre wurde auf der Synode auf der Salzburg Burcardus als erster Bischof von Würzburg geweiht. Der Herzog Carlmann bewahrheitete seinen ausgesprochenen religiösen Eifer dadurch, daß er die erste Dotation des bischöflichen Stuhls besorgte; er überwies dem Bischofe von Würzburg die Besitzungen des letzten, ohne männliche Erben verstorbenen Herzogs Hetan, mit Ausnahme des Castells Wirzburg, welches der Herzogs-Tochter Immina zufiel, die aber dasselbe gegen Carleburg vertauschte. Ueberdieß übergab Carlmann die in Franken errichteten Pfarreien mit ihren Einkünften dem bischöflichen Stuhle zu Würzburg. (Diese Pfarreien liest man aufgeführt in den Schenkungsbriefen Ludwigs und Arnulfs bei Eckhart, tom. II. pag. 882 u. 893.) Aber nicht bloß die Einkünfte dieser Orte, sondern auch die den Grafen und königlichen Gesandten

(missis regiis) zuständigen Rechte räumte Carlmann dem Bischofe ein, wohl überzeugt, daß sie von dem Bischofe milder und für das Volk heilsamer geübt würden, als sie von jenen bisher geübt worden waren. In der Bestätigungsurkunde dieses Immunitätsprivilegiums heißt es ausdrücklich, daß von keinem weltlichen Richter dem Bischofe irgend welcher Eingriff gemacht werden dürfe, — „ut nullus judex publicus . . . in ecclesias, aut loca vel agros, seu reliquas possessiones memoratae Sedis, quas moderno tempore in quibuslibet pagis vel territoriis infra ditionem imperii nostri juste et legaliter possidet . . . . . ad causas audiendas, vel freda exigenda, aut mansiones vel paratas faciendas, aut fidejussores tollendos . . . ullo unquam tempore ingredi audeat, vel ea, quae supra memorata sunt, penitus exigere praesumat" . . . . (Eckhart, hist. Franc. orient. T. II. p. 881). So entstand neben den Grafengerichten eine ganz unabhängige bischöfliche Gerichtsbarkeit und Herrschaft, so entstand die Grundlage zu der später mehr und mehr sich ausbildenden weltlichen Gewalt der Würzburger Bischöfe. Burcardus übte auf seinen Besitzungen durch aufgestellte Vögte seine Gerechtsame aus, erhob von seinen Unterthanen die Strafgelder, genoß das vordem den königlichen Missen zustehende Aetzungsrecht, erhob aus 16 Gauen (darunter der Taubergau, Jachsgau, Mutachgau, Neckergau, Salgau ꝛc.) den zehnten Theil jener Abgaben, welche zuvor der König theils zur Bestreitung von Kriegskosten, theils (unter dem Namen „Osterstufe") zur Bestreitung der Unkosten bei der allgemeinen Volksversammlung auf dem Maienfelde im Frühjahre — eintreiben ließ. Ferner bezog Burcard den zehnten Theil aller königlichen Einkünfte von 26 Ortschaften (darunter Nierstein, Kreuzenach, Königshofen, Sonderhofen, Gollhofen ꝛc.) und den dritten Theil von der Strafe des Heerbanns. Kann auch aus diesen Rechten auf die wirkliche Uebertragung des Herzogthums Franconien auf die Person des Bischofs von Würzburg noch kein directer Schluß gezogen werden, so waren doch diese Rechte bereits so ausgedehnt, daß sie als factische Ausübung weltlichen Regiments gelten konnten, und für die später erfolgte förmliche Verbindung der herzoglichen Würde mit der geistlichen Gewalt des Bischofs jetzt schon eine sichere Unterlage bildeten. Den herzoglichen Titel konnten im neunten, zehnten und eilften Jahrhunderte die Bischöfe von Würzburg noch nicht führen, weil in dieser Periode noch weltliche Herzoge regierten. Doch schon 1116 geschah es, daß der Bischof Erlongus von Würzburg dem Vorhaben Kaiser Heinrichs V., seiner Schwester Sohn, Conrad von Schwaben, zum Herzog von Franken zu creiren, sich widersetzte, und sich zum Zeichen seiner weltlichen Gewalt ein bloßes Schwert mit der Aufschrift: Herbipolis sola judicat ense, Stola — vortragen ließ. Um das J. 1450 that der damalige Bischof Gottfried von Limburg einen Schritt weiter, indem er sich auch des Titels eines Herzogs von Franken bediente wider den Markgrafen Albrecht von Brandenburg, der sich diesen Titel angemaßt hatte. Warum die Bischöfe von Würzburg nicht schon früher die Führung des herzoglichen Titels sich angelegen sein ließen, mag unter andern auch darin seinen Grund haben, daß nach den damaligen Begriffen der Bischof den Vorrang vor dem Herzoge hatte. Der letzte Streit über den Herzogstitel ergab sich im J. 1521, als der damalige Bischof Conrad von Thüngen bei dem neuen Kaiser Carl V. um die Belehnung wegen des Herzogthums Franken nachsuchte. Bei dieser Gelegenheit gaben Chur-Mainz, Sachsen, Brandenburg und Bamberg auf dem Reichstage zu Worms eine Protestation wegen ihres Antheils an Franken ein, in Folge deren sie aber nichts als die Versicherung erhielten, daß die erfolgende Belehnung ihnen keineswegs zum Präjudiz gereichen solle. Vom Bischofe Peter Philipp (1675) an führte der jeweilige Bischof von Würzburg den Titel: „des hl. römischen Reichs Fürst und Bischof von Würzburg, Herzog zu Franken" u. s. w. — Um seinem Bisthume den Fortbestand dauerhaft zu sichern, erweiterte Burcard Carlmanns Schenkungen durch neue Erwerbungen, wobei ihm

der christliche Sinn der fränkischen Großen durch Ueberlassung mehrer ihrer Besitzungen entgegen kam. Als der für Franconiens Kirche so väterlich besorgte Carlmann um das J. 747 die Regierung niederlegte, und sein Bruder, der Majordomus Pipin, die Herrschaft über das ganze Frankenreich erlangt hatte, erhielt das Bisthum Würzburg auch an diesem einen kräftigen Beschützer, was dem Verdienste Burcards wesentlich zugeschrieben werden muß. Pipin, bisher keineswegs als ein Freund der Kirche bekannt, ward als tapferer Kriegsmann um Hilfe wider die Sachsen beigerufen, welche Franken plünderten und viele Kirchen verbrannten; Pipin zwang sie zur Rückkehr und zum Frieden. Pipins Plan war nun, den letzten Merovingischen König, Childerich III., in ein Kloster zu beseitigen und sich selbst zum Könige aufzuwerfen. Der Bischof Burcard mußte in dieser Angelegenheit nach Rom reisen und dieselbe (749) dem Papste Zacharias vortragen. Die Rücksicht auf das Interesse des neuen Bisthums, nicht sowohl die Würdigkeit Pipins, bestimmte Burcard, seinerseits für Pipin thätig zu sein. Der Papst entschied für Pipin, welcher 752 vom Erzbischofe Bonifacius zum Könige gesalbt wurde. Burcards Bemühungen belohnte Pipin durch Güte gegen dessen Kirche, vor allem durch Bestätigung aller ihrer Rechte von den früheren Herzogen und durch Ueberlassung der Stadt Würzburg und des Herzogthums an die Bischöfe von Würzburg. Auch sein Sohn Carl der Große und Ludwig der Fromme erwarben sich große Verdienste um das Bisthum. Burcard, welcher seine erste Sorge auf die möglichste Ausbreitung des Glaubens in seinem Bisthume richtete, vergaß der Apostel nicht, welche denselben zuerst in Franconien gepredigt hatten; er wollte dem hl. Kilian und seinen Gefährten ein würdigeres Grabmal bereiten, da der Ruf wunderbarer Krankenheilungen und anderer Zeichen, die an ihrer Grabstätte geschahen, bereits Schaaren Volkes aus dem ganzen Lande herbeizog. Die hl. Ueberreste der drei Blutzeugen (bei denen sich auch ein Liber Evangeliorum vorfand, dessen sich Kilian mochte bedient haben) wurden in feierlicher Procession auf die Burg gebracht und in der daselbst befindlichen Marienkirche, der ältesten des Frankenlandes, beigesetzt. Diese Kirche, früher ein Hulla-Tempel, ward wahrscheinlich schon von Willibrord zur Ehre der hl. Jungfrau eingeweiht. Hier wollte Burcard neben der Kirche auch ein Kloster anlegen. Doch die Höhe des Berges und die unbequeme Lage änderten seine Gesinnung; er ließ in der Stadt auf der Begräbnißstätte der hl. Martyrer anfangs ein hölzernes, und nachher ein steinernes Klostergebäude mit einer Kirche erbauen (s. d. A. Burcard, erster Bischof von Würzburg). Zur Erhaltung des neu angelegten Kilianstiftes und seiner Geistlichen (des Benedictinerordens) flossen reiche Spenden von Seite der Neubekehrten, besonders der Adeligen und Reichen, nicht bloß in Geld und Geschmeide, sondern auch in liegenden Gründen und in Rechten; insbesondere ward ihnen (nach Egilw. lib. II. c. 3) Michelstadt, Homburg, Karleburg u. s. w. zum Unterhalte angewiesen. Als ein besonderer Wohlthäter erscheint der reiche fränkische Graf Gumbertus; dieser gründete (750) das Benedictinerkloster zu Onolzbach und schenkte viele seiner Güter dem Kiliansstifte. In dieses ließen sich auch viele vom Adel aufnehmen, und es erreichte unter dem zweiten Nachfolger Burcards schon die Anzahl von 50 Mönchen. Mit dem Stifte verband Burcard Schulen zum Unterrichte und zur Erziehung der Jugend. In der Nähe des Stiftes erhob sich um die nämliche Zeit die erste Pfarrkirche — zum hl. Martinus. Die Thätigkeit Burcards erstreckte sich über die Grenze seines Bisthums hinaus — auf das ganze Teutschland. Als vertrauter Freund des hl. Bonifacius wohnte er mehreren Concilien bei, welche dieser vorzugsweise zum Besten der weiteren Bekehrung Teutschlands, zur Befestigung des Glaubens und zur Verbesserung der Kirchenzucht veranstaltete. Obgleich Burcard für sich höchst genügsam, bescheiden und so demüthig war, daß er sich eines Bischofsstabes aus Hollunderholz bediente, so sah er doch unverrückten Blickes auf die stetige Meh-

rung seines Stiftes und auf Beischaffung immer reichlicherer Mittel zur Förderung seiner bischöflichen Zwecke. Er suchte das entblößte Land zu bevölkern durch Beiziehung slavischer Familien, Waldungen auszurotten und das Land besser anzubauen. Bald sah sich der sorgsame Bischof im Besitze der Mittel, um außer dem Kiliansstifte ein zweites Benedictinerkloster gründen zu können; er erbaute dasselbe am Fuße des Marienberges und weihte es der seligsten Jungfrau Maria und dem hl. Apostel Andreas, später auch dem hl. Magnus, einem Schüler des hl. Burcard, nachdem er in England die Martyrerkrone sich verdient, und sein Leichnam von England nach Würzburg gebracht worden war. Dieses Kloster beschenkte Burcard mit der Kirche auf dem Schlosse, und mit Höchberg, Sonderhofen, Heidingsfeld, Büttelbronn und Erburg, so daß für den Unterhalt der Geistlichen gesorgt war. Burcard hatte fast dreißig Jahre die Last des bischöflichen Amtes getragen; jetzt fühlte sein Alter sich zu schwach für dasselbe, er wollte es niederlegen; sandte deßhalb seinen Stiftsvogt an den König Pipin und an den Erzbischof Lullus zu Mainz (da auch Bonifacius das Erzbisthum niedergelegt hatte), um zu seinem Nachfolger den Abt Megingaud zu erhalten, was ihm auch bewilligt wurde. Mit sechs Jüngern aus dem Andreaskloster zog sich Burcard in die Abgeschiedenheit zurück; zu Homburg am Main, wo er die kleine Klostergemeinde besuchte, befiel ihn eine Krankheit, welche ihn im Februar 754 in ein besseres Leben einführte. Sein Leichnam ward in der Kiliansgruft zu Würzburg beigesetzt. 2. Megingaudus (Maingut) reg. von 754 bis 785. Vom hl. Bonifacius zuerst als Bildner der jungen Ordensleute in Fritzlar aufgestellt, hierauf in das noch nicht vollkommen eingerichtete Kloster Norlach, d. i. Neustadt am Maine, versetzt, ward er als Abt dieses Klosters von Burcard zum Bisthume berufen. Carl d. Gr. zog ihn bei allen wichtigen Angelegenheiten zu Rathe, bat ihn um Entsendung von Glaubensboten für die von fränkischer Macht bekriegten Sachsen, zu welchen Megingaud Ordensleute aus dem Kiliansstifte schickte, und übergab den unter diesem Bischof aufblühenden Stiftsschulen die sächsischen Jünglinge, welche er als Geiseln erhalten hatte, zur Erziehung, unter welchen Hathamar und Baduard, die nachherigen Bischöfe von Paderborn, sich befanden. Megingaud, von unwiderstehlichem Verlangen nach Rückkehr in die klösterliche Einsamkeit getrieben, legte im J. 785 das Bisthum in die Hände Bernwelfs, eines Priesters des Andreasklosters, nieder, und eilte in sein Kloster Norlach. Doch störte der zwischen Bernwelf und seinen Stiftsherrn entstandene Unfriede die heilige Einsamkeit Megingauds, da die von Bernwelf mit der Klosterzuchtreformation bedrohten Stiftsherren sich zu ihrem alten Bischofe flüchteten. Durch die Vermittlung Carls d. Gr. legte sich der Unfrieden; Megingaud unternahm, durch dieses Kaisers Freigebigkeit unterstützt, einen neuen Klosterbau, von nun an Neustadt (am Main) benannt; im J. 794 starb er und ward in der Stiftskirche zu Würzburg beigesetzt. 3. Bernwelf oder Bernwolf, reg. von 785—800. Er hatte viel zu schaffen mit dem unbändigen Volke der Sachsen, an deren Unterwerfung Carl bereits seit 20 Jahren gearbeitet. Sie verbrannten die Klöster und Kirchen, tödteten oder vertrieben die Bischöfe und Priester; die fränkischen Priester, die als Glaubensprediger für die Sachsen in Paderborn arbeiteten, mußten nach Würzburg sich zurückziehen. Doch nahm Bernwelf die sächsischen Missionen von Neuem wieder auf, Franken selbst erhielt an manchen Orten sächsische Colonien. Auch die schon unter Burcard zwischen dem Main und der Rednitz erfolgten slavischen Niederlassungen versah er mit vierzehn Kirchen, wogegen diese Slaven auf Carls Befehl den Zehenten an ihre Priester abzugeben hatten. Bischof Bernwelf wohnte mehreren Concilien bei, unter andern dem Concil zu Frankfurt, dem auch Carl der Große beiwohnte. Dieser Kaiser weilte unter Bernwelf längere Zeit auf der Salzburg und feierte 793 in der Kilianskirche zu Würzburg das Weihnachtsfest. Unter Bernwelf sah Franconien den von

Rom fliehenden Statthalter Christi Papst Leo III. durch seine Gauen ziehen. Zu Paderborn, wo Carl sein Hoflager hatte, und ihn auf das Glänzendste empfing, hielt der Papst eine Versammlung der Bischöfe des Reichs, dabei erschien auch Bernwelf, dem der Papst die einstweilige Verwaltung des neu errichteten Bisthums Paderborn übertrug, da Bernwelf einer der ersten Glaubensprediger in jener Gegend gewesen war. 4. Leuterich (Ludericus), reg. von 801—803, war Kaisers Carl d. Gr. Capellan und Beichtvater. Der Kaiser war eben (800) in Rom, um den Papst gegen seine Verfolger zu schützen, da traf in Rom die Nachricht von dem Ableben des Bischofs von Würzburg ein; Carl ernannte nun mit Zustimmung des Papstes seinen Hauspriester Leuterich auf das erledigte Bisthum, und der Papst ertheilte ihm die Weihe. Die Geschichte weiß von ihm, daß er den wichtigen Synoden zu Aachen beigewohnt habe. 5. Egilward (auch Egibald), reg. von 803—810, früher Stiftsherr von Würzburg. Unter ihm brachte Kaiser Carl zur Erholung längere Zeit auf der Salzburg zu, empfing hier die Gesandten des orientalischen Kaisers Nicephorus, und schloß (nach 33jährigem Kampfe) den Frieden mit den Sachsen. Unter Egilward gab die fränkische Kirche dem Bisthume Verden einen Bischof in der Person des Abtes Haruch vom Benedictinerkloster Amorbach im Odenwalde, das vom hl. Bischofe Pirminius, der in der Mitte des achten Jahrhunderts an der Bekehrung der Alemannen arbeitete, gegründet worden sein soll. 6. Wolfgar (Wolfger), reg. von 810 bis 832, zu den Zeiten der römischen Päpste Leo III., Stephan V., Paschal I., Eugen II., Valentin I. und Gregor IV. Unter Wolfgar starb der väterlich gesinnte Schutzherr der fränkischen Kirche, Kaiser Carl (814). Sein Sohn, Ludwig der Fromme, bestätigte die von seinen Vorfahren der fränkischen Kirche gemachten Schankungen und Privilegien. Wolfgar wohnte gleichfalls mehreren Concilien bei, wie dem zu Aachen 816, das von 363 Bischöfen und Aebten besucht war. In diese Zeit fällt die Gründung des Klosters Schwarzach. Zuvor hatte ein Graf von Rothenburg, Maingut, ein Frauenkloster gegründet, das von ihm Mainguthausen benannt wurde, und dem seine Tochter Juliana als Aebtissin vorstand. Ihre Nachfolgerin war eine Tochter Kaisers Carl d. Gr., Theodrata. Juliana stiftete (816) in der Nähe dieses Frauenklosters auch ein Kloster für Benedictinermönche, Schwarzach genannt. Später starb das Frauenkloster aus, worauf es die Mönche bezogen, und auch den Namen Schwarzach auf dasselbe übertrugen. Um diese Zeit stiftete der fromme Abt Walterich das im Bauernkriege zerstörte Benedictinerkloster Murhard am Kocher. 7. Humbert, reg. v. 832—842. Unter ihm entstand der unheilvolle Zwiespalt zwischen Kaiser Ludwig und seinen Söhnen. Humbert genoß das Vertrauen des Kaisers, und war ihm ergeben; weßhalb die Kirche von diesem Kaiser mehrere Schankungen empfing. 8. Godewald (Gozbald), reg. v. 842—855, ein Sohn des Grafen Poppo von Henneberg, war Abt zu Neustadt und Niederaltaich, begleitete als Erzkanzler des Königs Ludwig, dem bei der Theilung des fränkischen Reichs das Frankenland zugefallen war, diesen auf seinen Zügen, und reiste mit ihm, nachdem er bereits von seinem Bischofssitze zu Würzburg Besitz genommen hatte, nach der Salzburg. Godewald ließ durch fränkische Priester das Evangelium in Böhmen predigen, und bekämpfte die Irrlehre Gottschalks. Unter seiner Regierung litt Franken viel von benachbarten Stämmen, von Hungersnoth und Elementarschäden; auch die Stiftskirche ward 854 vom Blitze niedergebrannt. 9. St. Arno, reg. v. 855—892, errichtete auf den Trümmern der alten Kilianskirche einen neuen Dom, wohnte mehreren Kirchenversammlungen bei, eiferte für strenge Kirchenzucht, erhielt von Kaiser Arnulph die Bestätigung der alten Privilegien und Schankungen für die Kirche von Würzburg, und dazu mehrere neue. Auf einem Zuge, den er mit dem Thüringer Herzoge Poppo gegen die ungläubigen Slaven machte, ward er von den Heiden überfallen und 892 erschlagen. 10. Ru-

dolph, reg. v. 892—908, Graf von Rothenburg, hatte Kämpfe gegen die Markgrafen von Babenberg. Der Babenberger Graf Adelbert ward nach vielen blutigen Gefechten gefangen, vom Kaiser geächtet und auf seinem Schlosse Thereß enthauptet. 11. Theodo oder Dietho, reg. v. 908—932, Sohn des Grafen Marquard von Rothenburg und Castell, bisher Abt des Klosters Neustadt. Unter ihm hatte das Frankenland von den Alles verwüstenden Hunnen Unsägliches zu leiden. Im J. 922 brannte die neuerbaute Salvatorkirche ab. Der Wiederaufbau derselben ist eines der Werke dieses Bischofs. 12. Burcardus II., Graf von Henneberg, bisher Abt des Klosters Hersfeld, war bei einer Kirchenversammlung zu Erfurt anwesend. 13. Poppo I., reg. v. 941—961, ein Graf von Henneberg und Vetter Kaisers Otto des Großen, vorher Canonicus am Kiliansstifte, erwirkte vom ebenerwähnten Kaiser die Ausstellung einer Urkunde über das Recht der freien Bischofswahl. Unter ihm blühten die Stiftsschulen im schönsten Schmucke, und es gingen aus ihnen berühmte Männer hervor, so der hl. Wolfgang, Bischof von Regensburg. Um diese Zeit hielt Kaiser Otto einen Reichstag in Würzburg, auf welchem er sich mit den Reichsfürsten wegen eines Kriegszuges besprach, den er gegen den in Italien unmenschlich hausenden Berengar unternehmen wollte. Poppo starb auf einem Reichstage zu Regensburg. 14. Poppo II., reg. v. 961—984, ein Verwandter des Vorigen, am 2. März 961 von den Capitelsherren zum Bischofe gewählt. Er begleitete den Kaiser Otto mit mehreren edlen Franken auf seinen Romfahrten. 15. Hugo, reg. v. 985—990, war Reichskanzler bei Kaiser Otto II., und war demselben nach Rom gefolgt. Dort weilend ward Hugo zum Bischof von Würzburg gewählt; er erwirkte von Papst Benedict VII. die Heiligsprechung des Bischofs Burcard, auch restaurirte er das Andreaskloster und ließ die Gebeine des hl. Burcard aus der Kiliansgruft in das neue Kloster übertragen, das von nun an St. Burcardskloster genannt wurde. 16. Bernwardus, reg. v. 990—995, Sohn des Grafen Richard von Rothenburg, erwarb dem Stifte mehrere seinen Vorfahren entrissene Rechte wieder. Der Kaiser Otto sandte ihn mit dem Bischofe von Placenzia nach Constantinopel, um für ihn die Tochter des griechischen Kaisers Constantin zu freien. Er starb aber auf der Reise am Fieber. 17. Heinrich I., reg. v. 995—1018, gleichfalls Graf von Rothenburg, Canonicus am Domstifte, besaß das besondere Vertrauen Kaisers Otto III., und ward von diesem mit der Salzburg nebst dem ganzen Saalgau beschenkt, baute mehrere Gotteshäuser, insbesondere eine neue Kirche über das Grab der Apostel Frankens, errichtete das Stift Haug, war überhaupt ein sehr großer Wohlthäter des Bisthums aus seinem väterlichen Vermögen; unter ihm wurden folgende Frauenklöster errichtet: Himmelspforten, Schönau, Frauenthal, Gnadenfeld, Seligenstadt, Lichtenstern, Laufen am Neckar, Bunligheim und Birkenfeld. In seine Regierungszeit fällt auch die Gründung des Bisthums Bamberg (1008). 18. Meinhardus (auch Meginhard), reg. v. 1018—1033, gleichfalls aus dem gräflich Rothenburg'schen Hause, war Rath von Kaiser Heinrich. Dieser Kaiser wie auch sein Nachfolger Conrad I. waren der Kirche Würzburgs wohlgewogen. 19. St. Bruno, reg. v. 1033—1045, ein Herzog von Kärnthen, ausgezeichnet durch Tugend und Wissenschaft, bestieg den bischöflichen Stuhl in der Fastenzeit 1033, als gerade Kaiser Conrad in Würzburg einen Reichstag hielt; er begleitete den Kaiser auf seinem Kriegszuge gegen Mailand, und ward der Retter dieser Stadt. Er beschenkte das Domstift zu Würzburg mit einem bedeutenden Erbgute, und war ein großer Wohlthäter der Armen; auch bestritt Bruno die Restauration der baufälligen Domkirche, sowie die Gründung vieler Landkirchen aus seinen Privatmitteln. Als er den Kaiser Conrad auf seinem Zuge gegen die Ungarn begleitete und im Schlosse Böseburg an der Donau übernachtete, da stürzte der morsche Boden des Saales, worin sich Bruno mit andern Fürsten und Herren befand, plötzlich zusammen, wodurch der Bischof so verletzt

ward, daß er acht Tage darauf starb. 20. Adelbero (Adelbert), reg. v. 1045 bis 1088, ein Sohn des Grafen Arnold von Laimbach im Bisthume Passau, und der Regille, aus einem edlen fränkischen Hause entsprossen, Canonicus am Domstift zu Würzburg, ward von dem Bischofe zur weitern Ausbildung an die hohe Schule zu Paris geschickt. Seine würdigen Begleiter waren Gebhart, später Erzbischof von Salzburg und Stifter des Klosters Admont, und Altamann, später Bischof von Passau und Gründer des Klosters Göttweih. Als Bischof erlebte er unruhige Zeiten für das Reich und für die Kirche. Kaiser Heinrich III. nahm Adelbero als Begleiter mit sich nach Rom, wo er die Ordnung wieder herzustellen hatte, und setzte daselbst auf Adelberos Verwenden den Bischof Suidger von Bamberg unter dem Namen Clemens II. als Papst ein. Nach seiner Rückkehr arbeitete der Bischof Adelbero am Wohle seiner Diöcese durch Hebung der Schulen; er erhob das Neuemünster zu einem Collegiatstifte, die Benedictiner des Kiliansstiftes aber versetzte er in das Kloster zu St. Stephan; er restaurirte das Kloster Schwarzach, und wirkte zur Stiftung des Klosters Banz thätig mit. Adelbero vollendete auch die Stiftung des Klosters Lambach in Oestreich, welche sein Vater begonnen hatte. Die allgemeine Noth in Teutschland bewog den frommen Bischof zu einer Pilgerfahrt in das hl. Land. Adelbero widersetzte sich der von Heinrich IV. zu Worms ausgesprochenen Absetzung des Papstes Gregor VII. Nach dem Siege des Kaisers über den Gegenkönig ward Adelbero 1085 abgesetzt, und Meinhard vom Kaiser als Bischof erklärt. Der rechtmäßige Bischof Adelbero ward zwar wieder eingesetzt, mußte aber auf Heinrichs Betrieb dem eben genannten Höfling nochmals weichen. Adelbero brachte den Rest seines Lebens im Kloster Lambach zu, wo er auch 1090 starb. 21. Eginhardus (Ainhardus), reg. v. 1088—1104, Graf von Rothenburg, der Bruder Meinhards, bestieg nach der Resignation des Bischofs Adelbero den bischöflichen Stuhl, schloß sich also, da Meinhard ein aufgedrungener Bischof war, unmittelbar an Adelbero an; er war „ein frommer und gelehrter Herr, welcher öfter selbst gepredigt." Während seiner Regierung zog Heinrich IV. gegen seinen Sohn Heinrich V. zu Feld, und geschah der große Zug ins gelobte Land; auch der Ursprung des Klosters Triffenstein fällt in diese Zeit; Bischof Eginhard errichtete es zur Danksagung für die Aufhebung des während der Streitigkeiten zwischen Heinrich IV. und dem Papste über die Stadt Würzburg verhängten Kirchenbannes. 22. Rupert, reg. v. 1104—1106, bisher Dompropst von Würzburg, war ein treuer Anhänger des Papstes, weßhalb Kaiser Heinrich sich seiner Wahl zum Bischofe widersetzte und den Domherrn Erlongus, seinen Kanzler, zum Bischofe aufstellte. Rupert ward wieder eingesetzt, aber aufs Neue vertrieben, und vom Sohne Heinrichs aufs Neue zurückgeführt. 23. Erlongus, reg. v. 1106—1122, Graf von Calw in Schwaben, kam bei Heinrich V., von dem er als Bischof abgesetzt worden war, so sehr in Gunst, daß er nach Bischof Ruperts Tod seine Erhebung zum Bischofe betrieb, welche auch erfolgte. Unter diesem Bischofe gingen in Folge der Spaltungen und Kriege im teutschen Reiche der Kirche von Würzburg mancherlei Rechte und Besitzungen zu Verlust, in welche sie jedoch Heinrich V. wieder einsetzte. Dem bischöflichen Wappen fügte Erlongus das Schwert bei, welches als Zeichen der herzoglichen Würde bei feierlichen Aufzügen vorgetragen wurde. Unter ihm geschah die Stiftung des adeligen Frauenklosters Wechterswinkel. Erlongus starb im Kloster Schwarzach 1122. 24. Rudger (auch Ratbert), reg. v. 1123 bis 1125, Graf von Vaihingen in Schwaben, Domherr in Würzburg, ward von Kaiser Heinrich V., der das Bisthum für den Grafen Gebhard von Henneberg bestimmt hatte, abgesetzt, aber auf dem Reichstage wieder eingesetzt; starb schon 1125 an der Pest. 25. Embrico, reg. v. 1125—1147, Graf von Leiningen, benützte die nach langen Stürmen eingetretene Ruhe zur Heilung der vielen Wunden, welche unter andern auch die Klöster und Stifte erhalten hatten. Im J. 1126

begann der Bau des später so berühmt gewordenen Cistercienserklosters Ebrach. Im J. 1128 kam der hl. Norbertus nach Würzburg, und gründete auf Bitten der Bürger Würzburgs das Kloster Oberzell nach der Regel seines Ordens. Im J. 1134 baute Embrico jenseits des Mains das Kloster zu St. Jacob für schottische Benedictiner, dem der fromme Abt Macarius zuerst vorstand. Im J. 1146 besuchte der hl. Bernardus das Frankenland und predigte den in Würzburg versammelten Fürsten und dem König den neuen Kreuzzug. Vom Könige auserſehen, seine Schwägerin Bertha als Braut nach Constantinopel zu begleiten, starb Embrico auf der Heimreise zu Aquileja im März 1147. Seine Regierung ist merkwürdig durch drei Concilien, welche zu Würzburg in den J. 1128, 1130 und 1137 gehalten worden sind. 26. Siegfried, reg. v. 1147—1151, zuvor Propst im Neumünster, ein Vertrauter des hl. Bernardus, starb an der Pest, welche auf eine Hungersnoth gefolgt war. 27. Gebhard, Graf von Henneberg, reg. v. 1151—1160. Unter ihm entstanden die Klöster zu Bildhausen, Schönthal und Bronnbach. Im J. 1157 war in Würzburg eine große Festlichkeit, indem Friedrich der Rothbart mit Beatrix, Gräfin von Burgund, im Hofe „zum Katzenwicker" (den erst das Jahr 1853 der Erde gleich machte) seine Hochzeit hielt. Der betagte Bischof Gebhard mußte den Kaiser (1159) auf seinem Kriegszuge in die Lombardei begleiten; aus Erschöpfung starb er kurz nach seiner Rückkehr. 28. Heinrich II., reg. v. 1160—1165, ein Graf von Bergen und Andechs, mußte gleichfalls dem Kaiser mit Kriegsvolk nach Italien folgen. In seine Zeit fällt die Gründung der Frauenklöster Scheftersheim im Hohenlohischen und Hausen bei Kissingen. 29. Herold, reg. v. 1165—1172, aus dem Geschlechte der Hochheim, erhielt vom Kaiser Friedrich Barbarossa auf einem großen zu Würzburg 1168 gehaltenen Reichstage „die von Carl dem Großen und allen seinen Nachkommen bis auf die gegenwärtige Zeit . . . in rechtmäßiger und ruhiger Posseß ingehabte und besessene" herzogliche Würde und Gewalt auf's Neue und für ewige Zeiten bestätigt und verbrieft. Herold starb an der Pest. 30. Reinhard, Graf von Abensberg, zuvor Propst im Neumünster, reg. v. 1172—1184. 31. Gottfried I., reg. v. 1184—1189, aus dem adeligen Hause Pisemberg, Reichskanzler Kaisers Friedrich, Restaurator des Domes in Würzburg. Im J. 1189 zog er mit seinem Heerhaufen in das hl. Land und starb an der Pest, die im Kreuzheere wüthete. Er liegt in Antiochia begraben. 32. Heinrich III., reg. v. 1189—1196, aus dem Geschlechte Bibelried, war ein für Religion und Cultus begeisterter Mann. 33. Gottfried II., reg. v. 1196—1198, ein Graf von Hohenlohe, ein Mann von großer Frömmigkeit und Herzensgüte, der Vater der Geistlichen genannt. 34. Conrad I., reg. v. 1198—1202, aus dem alten Geschlechte der Rabensburger, zuvor Bischof von Hildesheim, war Verwandter und Kanzler des Kaisers und begleitete diesen nach Palästina, nahm thätigen Antheil an der ersten Gründung des Teutschordens, mußte zum zweiten Male nach Asien ziehen mit dem Heere Heinrichs VI. Als Bischof suchte er die öffentliche Zucht wieder herzustellen, insbesondere erließ er strenge Maßregeln gegen die Gewaltthätigkeiten und Ausschweifungen der Ritter. Der Erste, welcher der Strenge des Gesetzes verfiel, war sein eigener Vetter, den er hinrichten ließ. Die Anverwandten, darüber ergrimmt, überfielen den Bischof Conrad auf seinem Gang zum Dome und erdolchten ihn. 35. Heinrich IV., reg. v. 1202—1207, ein frommer Fürst; er starb, noch ehe seine Bestätigung von Rom eingetroffen war. 36. Otto I., reg. v. 1207—1223, aus dem Geschlechte von Lobdenburg, trat die Regierung zu einer Zeit an, wo der Tod des jungen Kaisers Heinrich VI. große Verwirrung in Teutschland hervorgebracht hatte. Der eine Theil der Reichsfürsten war für Philipp von Schwaben, der andere für Otto von Braunschweig. Nach der Ermordung Philipps durch Otto von Wittelsbach war Otto IV. alleiniger Kaiser; dieser berief die Fürsten zu einem großen Reichstage in Würzburg, nach dessen Beendigung Otto zur Krönung nach Rom

zog, wohin er vom Bischofe von Würzburg begleitet wurde. Als Kaiser Friedrich II. nach Italien zog, übergab er die Verwaltung des Reiches während seiner Abwesenheit dem Bischofe Otto von Würzburg. Im J. 1219 entstand aus einer Schenkung zweier Brüder von Hohenlohe die Teutschordens-Commende Mergentheim. Otto selbst stiftete eine solche zu Würzburg. 37. **Dietrich**, reg. von 1223—1225. 38. **Hermann** I., reg. v. 1225—1252, aus dem Geschlechte Lobdenburg, hatte eine lange, aber fortwährend unruhige Regierung. Ein Bürgeraufruhr bestimmte ihn, seine Residenz auf das Schloß zu verlegen. Er war ein vorzüglicher Förderer klösterlicher Institute, errichtete unter andern die Frauenklöster Himmelspforten und Maidbrunn und das Franciscanerkloster in Würzburg (1246); unter ihm entstanden auch die Frauenklöster zu Frauenroth und Seligenthal. Hermann betrieb eifrig die Heiligsprechung Bruno's. In seine Regierungszeit fällt auch der Besuch der hl. Elisabeth von Thüringen, welche in Kitzingen Schutz suchte und fand. 39. **Iring** (Ering), reg. v. 1253—1266, aus dem Geschlechte von Rheinstein, erlebte während seiner Regierung den abermals ausgebrochenen Kampf zweier Prätendenten um die Reichskrone. Auch entstanden wieder Unruhen unter den Bürgern — in Folge der Ansprüche des Bischofs Heinrich von Speyer auf das Bisthum Würzburg. Antheil an der Beilegung dieses Streites hatte der berühmte Albertus Magnus. 40. **Conrad** II., von 1266—1267, aus der Familie Trimberg. Nach Irings Tod war die Wahl getheilt; ein Theil der Wähler wollte den Grafen Berthold von Henneberg, die andern Conrad von Trimberg; Rom bestätigte Conrad; dieser aber starb, noch ehe er vom bischöflichen Stuhle Besitz nehmen konnte. 41. **Berthold**, reg. v. 1267—1287, ein Graf von Sternberg, hatte zu kämpfen gegen den Grafen Berthold von Henneberg, welcher der Stadt durch Verrätherei sich zu bemächtigen suchte. Er war ein glaubenseifriger Bischof, und richtete seine Sorge besonders auf die Hebung der Domschulen. In seine Regierung fällt die Gründung des Dominicanerklosters in Würzburg und ein im J. 1287 zu Würzburg gehaltenes Concil, welches von vielen Bischöfen und Aebten besucht war. 42. **Mangold**, reg. v. 1287—1303, aus dem Geschlechte der Neuenburg, zuvor Dompropst, vollendete den Bau des teutschen Hauses jenseits des Maines. 43. **Andreas**, reg. v. 1303—1314, ein Freiherr von Gundelfingen, vorher Propst zu Onolzbach und Oehringen, ein Mann von großer Herzensgüte und Gerechtigkeitsliebe. 44. **Gottfried** III., reg. v. 1314—1322, ein Graf von Hohenlohe, erhielt seine Bestätigung als Bischof erst im J. 1317 von Avignon aus. 45. **Wolfram**, reg. v. 1322—1333, aus dem Geschlechte der Grumbach, ein Mann von großer Erfahrung, und Rath Kaisers Ludwig, erweiterte den Dom. 46. **Hermann** II., reg. v. 1333—1335, ein Freiherr von Lichtenberg, Kaisers Ludwig Kanzler, ward nicht ohne Widerspruch gewählt. 47. **Otto** II., reg. v. 1335—1345, aus dem adeligen Hause der Wolfskehl, hatte unruhige kriegerische Zeiten, zeichnete sich durch weise Sparsamkeit und Verbesserung der Rechtspflege aus. 48. **Albert**, reg. v. 1345—1372, ein Graf von Hohenlohe, hatte einen Nebenbuhler an dem Grafen Albrecht von Hohenburg, welcher letztere jedoch als Bischof nach Freisingen berufen ward. Unter Alberts Regierung erneuerte sich eine zügellose Judenverfolgung in ganz Teutschland; in Würzburg brannten die Juden aus Verzweiflung ihre eigenen Wohnungen ab. Unter ihm entstand die Carthause in Würzburg und wurde das Frauenkloster zu Tückelhausen in eine Carthause umgewandelt. 49. **Gerhard**, reg. v. 1372—1400, ein Graf von Schwarzenburg, bisher Bischof von Naumburg, war eben in Rom, als der durch die Majorität gewählte Bischof von Würzburg, **Wittiger**, bei Gregor VI. gegen den Nebenbuhler Albert von Heßberg sein Recht geltend machte; man hielt es für das beste Auskunftsmittel, wenn beide ihre Bisthümer gegenseitig vertauschten, was auch geschah. Gerhard regierte mit kräftiger Hand, was bei der großen Verarmung des Stiftes

recht noth that. Unter ihm entstand der Gnadenort „Maria-Buchen“. 50. Johann I., reg. v. 1400—1411, aus dem adeligen Geschlechte von Egloffstein, Dompropst zu Würzburg, behielt diese letztere Würde bei der gänzlichen Verarmung des Stiftes auch als Bischof bei; er errichtete trotz der Ungunst der äußeren Umstände in seiner Residenz eine Universität, die, nach den Worten der päpstlichen Bestätigungsbulle, vor allen Städten bequem war zur Ausbreitung der Wissenschaften und gesunden Lehre. 51. Johann II., reg. v. 1411—1440, ein Edelmann aus dem Geschlechte von Brunn im Elsaß, Domherr zu Würzburg, rechtfertigte keineswegs die allgemeine Hoffnung, daß er, als Ausländer dem Parteiwesen und Nepotismus ferne stehend, dem gesunkenen Stifte wieder aufhelfen werde. Zwar war er ein Mann von Talent, aber von üppiger und verschwenderischer Lebensweise, der die Schuldenlast des Stiftes durch Luxus und unnöthige Bauten noch mehr steigerte und durch sein übles Betragen fortwährende Unruhen hervorrief, so daß das Bisthum sich in der traurigen Nothwendigkeit sah, seinen Hirten beim Oberhaupte der Kirche und vor dem Concil zu Basel zu verklagen, in Folge dessen Johann sich veranlaßt sah, die Regierung des Bisthums niederzulegen, welches von da an durch besonders aufgestellte Pfleger verwaltet wurde. Der traurigen Zerrüttung aller Verhältnisse, besonders der Finanzen, fiel auch die neue Universität als Opfer: die Studenten wanderten nach Erfurt. Johann erhielt einen Coadjutor in der Person des Herzogs Sigismund von Sachsen, Dompropstes in Würzburg. 52. Sigismund, reg. v. 1440—1443, trat in die Fußstapfen seines Vorgängers, und ward nach drei Jahren von P. Eugen IV. des Bisthums entsetzt. Unter ihm wollten die Capitelsherren dem teutschen Orden sich unterwerfen, was jedoch der freimüthige Gregor von Heimburg hintertrieb. 53. Gottfried IV., reg. v. 1444—1455, aus dem Geschlechte der Limburg, nach Bischof Sigismunds Entsetzung als Pfleger des Bisthums ernannt, verdiente sich das allgemeine Vertrauen und bestieg 1444 den bischöflichen Stuhl; er heilte viele Wunden und trug Schulden ab, zeigte einen friedfertigen Sinn und wachte über die Reinheit der kathol. Lehre. 54. Johann III., reg. v. 1455—1466, aus dem adeligen Hause von Grumbach, zuvor Dompropst von Würzburg, war ein schlechter Haushälter, wie Johann II., und war in viele Fehden verwickelt. 55. Rudolph, reg. von 1466—1495, aus dem Hause der Scherenberg, ein musterhafter Fürst und Bischof, der Regenerator des Stiftes in jeder Beziehung, insbesondere durch die Tilgung einer Schuldenlast von mehr als 500,000 Gulden und gleichzeitige Verminderung der Abgaben. Am besten charakterisirt ist sein Wirken in seinem also lautenden Epitaphium: „Rudolpho de Scherenberg episcopo Herbipolensi Franciaeque duci, summo in omni virtutum genere viro, prudentia vero atque consilio admirabili, qui episcopatum Herbipolensem ob malitiam temporum creditoribus oppignoratum atque servientem nexu aeris alieno soluto in pristinum statum dignitatemque restituit, ut ecclesiam Herbipolensem non tam administrasse, quam fundasse videri possit; pacis tam studiosus fuit, ut eam saepe vel pecunia et iniquissimis conditionibus impetraret, diaeta et vitae moderatione ad summam aetatem pervenit; obiit anno domini MCCCCXCV. III. Kalendas Aprilis, ingens ac praeclarum omnium successorum suorum exemplum.“ Unter ihm ward der berüchtigte Pauker Hans Böhme von Niklashausen als Aufruhrprediger in Würzburg hingerichtet. Die Chronik erzählt von Scherenberg: Als ihn einst das Domcapitel gebeten habe, sich einen Coadjutor aus seiner Mitte zu wählen, habe Rudolph das vor ihm liegende Biret in die Hand genommen, die um ihn versammelten Capitulare einige Male mit den Augen gemustert, sodann aber, während jeder derselben gehofft, der Bischof würde das Biret ihm aufsetzen, endlich sein eigenes Haupt wieder damit bedeckt, mit den Worten: „Wenn es wahr ist, was die Leute sagen, lieber Rudolph, so kenne ich Niemand, der dieses Biret würdiger tragen mag, als dich; darum behalte du es auch noch länger.“ 56. Lau-

rentius, reg. v. 1495—1519, aus dem adeligen Hause von Bibra, wirkte im Geiste seines Vorgängers fort zur geistigen und materiellen Wohlfahrt Frankens, war der Erbauer der ersten Wallfahrtscapelle am Gnadenorte Dettelbach, stellte das Schottenkloster in Würzburg wieder her, und besetzte es mit teutschen Benedictinern; der berühmte Johannes Trithemius ward Abt dieses Klosters. Bischof Lorenz soll Luther, der ihn bei einer Reise nach Heidelberg 1518 besuchte, persönlich zurechtgewiesen haben. 57. Conrad III., reg. v. 1519—1540, aus der adeligen Familie von Thüngen, vom Bischofe Lorenz von Bibra als Coadjutor gewählt, zeigte als Bischof viel Kraft und Glaubenseifer, suchte die angeschwollenen Wogen der stürmisch hervortretenden Glaubensneuerung muthig abzuweisen, und bethätigte, den rebellischen Bauern gegenüber, welche 200 Schlösser zerstört, viele Kirchen und Klöster vernichtet und über 10,000 Unterthanen getödtet, jene Strenge, ohne welche die alte Religion und Regierung ihrer Auflösung entgegengegangen wären; er ließ gegen 275 der schlimmsten Rebellen hinrichten. Lorenz Fries hat Conrads lateinische Grabschrift so übersetzt: „Conrad, von Thüngen geboren, Bischof zu Würzburg und Herzoge zu Franken, der da war ein Mann vortrefflicher Gerechtigkeit, ansehnlicher Gelehrtheit und scharfen Verstandes, welchen als er kaum seine Regierung angetreten, Streit, Aufruhr und trügerische Untreue sehr bedrängte und mit seinem Stifte fast zu Boden gestürzt hätte, wenn er nicht durch Gottes Hilfe die ungestümen Wellen des wüthenden Unglücks mit wackerer Vorsicht, beständiger Gleichheit und wunderbarer Geduld vernünftig abgewiesen hätte, darum er wohl würdig gewesen, daß er zu besserer Zeit regiert hätte" ꝛc. 58. Conrad IV., reg. v. 1540—1544, aus dem Geschlechte von Bibra, bisher Propst am Neuen Münster. Unter ihm wüthete die Pest in Franken. 59. Melchior, reg. v. 1544—1558, aus dem Geschlechte von Zobel, bisher Domdechant, ein eifriger und thätiger Bischof, empfand bereits auf das Fühlbarste die Folgen des Abfalls von der Kirche, die sich in einer Reihe unausgesetzter schwerer Uebel offenbarten. Wilhelm von Grumbach machte gemeinsame Sache mit dem das Frankenland verheerenden Markgrafen Albrecht von Brandenburg. Wilhelm von Grumbachs Rache gegen seinen Bischof stieg so hoch, daß er ihn durch Meuchlerhand tödten ließ, als Melchior auf sein Schloß reiten wollte (s. d. A. Grumbachische Händel). 60. Friedrich, reg. v. 1558—1573, aus dem Geschlechte von Wirsberg, einhellig zum Bischofe gewählt, war ein Mann apostolischen Eifers und von hoher Frömmigkeit; sorgte für gute Sitten der Cleriker, für die Reinerhaltung der Lehre, für guten Unterricht in der Religion, für Lehranstalten im Geiste der katholischen Kirche, und gewährte mit Freuden dem neuerrichteten Orden der Jesuiten Aufnahme, berief insbesondere den apostolischen P. Canisius, durch den er ein Collegium in Würzburg als einen Damm gegen die Neuerung einrichten ließ. Friedrich gründete auch das dortige Gymnasium und übergab dessen Leitung den Jesuiten, deßgleichen noch zwei von ihm für die Bildung von Weltpriestern und für Studirende gestiftete Collegien. 61. Julius, reg. v. 1573—1617, aus dem Geschlechte der Echter von Mespelbrunn, der fränkische Salomo, der Schild des alten Glaubens gegen dessen zahlreiche und mächtige Feinde, der Stifter des Juliushospitals, der zweite Gründer der Universität ꝛc.; s. d. A. Julius, Bischof von Würzburg. 62. Johann Gottfried I., reg. v. 1617—1622, aus dem Geschlechte von Aschhausen, Bischof von Bamberg und Domherr zu Würzburg, war ein sehr frommer, der Andacht ergebener Mann, ein Vater der Armen und freigebig gegen Kirchen und Klöster. Unter ihm hielten 1619 die katholischen Churfürsten und Reichsstände eine große Versammlung zu Würzburg. Joh. Gottfried wohnte dem vom Kaiser Ferdinand 1622 ausgeschriebenen Reichstage bei. 63. Philipp Adolph, reg. v. 1623—1631, aus dem Geschlechte von Ehrenberg, hatte als ein eifriger Vertheidiger des katholischen Glaubens mit dessen Widersachern viele Kämpfe; er

berief die unbeschuheten Carmeliter nach Würzburg. 64. Franz, reg. v. 1631 bis 1642, ein Graf von Hatzfeld, ein eifriger Bischof und gewissenhafter Landesfürst, ein Vater seiner Unterthanen. Gleich nach seinem Regierungsantritt ward ganz Franken durch die Nachricht vom Anzuge der Schweden in Schrecken gesetzt. Die Würzburgische Festung Königshofen war bereits in Gustav Adolphs Händen. Der Bischof Franz suchte auswärts Hilfe, er verließ mit Vielen vom Adel die Stadt; die Schweden kamen, plünderten und brandschatzten Würzburg auf die härteste Weise. Auf dem Schlosse ward von den Schweden niedergehauen, was ihnen in den Weg kam, selbst wehrlose Mönche. Der Schwedenkönig legte sich die Oberherrlichkeit über das Hochstift bei; nach seinem Falle 1633 trat es die Krone Schweden an den Herzog Bernhard von Sachsen-Weimar ab. Unersetzlich ist der Verlust, welchen die schwedische Herrschaft über Kirchen, Klöster, Stifte, Spitäler und Bibliotheken in Franken gebracht hat. Auf die Nachricht von der Niederlage der Schweden bei Nördlingen eilte Bischof Franz in sein Land zurück. 65. Johann Philipp I., reg. v. 1642—1673, aus dem Geschlechte von Schönborn, ward im J. 1647 zum Erzbischofe von Mainz erwählt und 1663 auch zum Bischofe von Worms. Er hatte wiederholte Einfälle der Schweden abzuwehren, wirkte mit zum Abschlusse des westphälischen Friedens, war emsig in seinen bischöflichen Verrichtungen, sorgte für die Erweiterung des Gottesdienstes und für den Aufbau von Gotteshäusern, heilte die Schäden, welche das Seminar und die Universität zu Würzburg durch die Schweden erlitten hatten, führte das Institut des Bartholomäus Holzhauser ein und ließ sich die Pflege der Wissenschaften angelegen sein. 66. Johann Hartmann, reg. v. 1673—1675, aus dem Geschlechte von Rosenbach, im Kiliansseminar gebildet, war nur mit Mühe zur Uebernahme des Hirtenstabes zu bringen, war aber ein treuer und liebevoller Hirte seiner Heerde; er litt viel Schrecken wegen der verwüstenden Einfälle der Franzosen in Franken. 67. Peter Philipp, reg. v. 1675—1683, ein Herr von Dernbach, in Fulda gebildet, erhielt in Würzburg ein Canonicat, besuchte das Collegium germanicum in Rom, ward 1672 zum Bischofe von Bamberg und 1675 zum Bischofe von Würzburg erwählt; er war ein leuchtendes Vorbild priesterlicher Tugend und ein kräftiger Vertheidiger der kirchlichen Rechte. Dieser Bischof hob das Institut der Bartholomiten wieder auf. 68. Conrad Wilhelm, reg. v. 1683—1684, aus dem Geschlechte von Werdenau, erregte wegen seiner ausgezeichneten Frömmigkeit und der übrigen priesterlichen Tugenden große Hoffnungen, starb aber noch vor dem Empfange der Bischofsweihe. 69. Johann Gottfried II., reg. v. 1684—1698, aus dem Geschlechte von Guttenberg, ausgezeichnet durch hohe Geistesgaben und liebevolles Benehmen gegen seine Unterthanen, benutzte den während seiner Regierung herrschenden Frieden zum Wohle des Bisthums, führte 1690 die sog. „ewige" Anbetung des heiligsten Altarssacramentes ein, führte die schöne Wallfahrtskirche zu Fährbruck ganz neu auf, stellte die Universitätskirche wieder her, erbaute zwanzig Kirchen auf dem Lande, gründete 12 neue Pfarreien, errichtete für die Alumnen des Kiliansseminars das Seminarium Godefrideum, sorgte für eine Emeriten-Anstalt u. s. w. 70. Johann Philipp, reg. v. 1699—1719, aus dem Geschlechte von Greifenclau, ein tüchtiger Bischof und Regent, Freund der Wissenschaften und Künste, war verehrt von seinem Volke, und stand in hohem Ansehen bei Papst Clemens XI. und bei Kaiser Carl VI.; er verwendete sein Privatvermögen zu kirchlichen Bauten und Anstalten, errichtete den hintern Theil des Juliushospitals in seiner jetzigen Gestalt u. s. f. 71. Johann Philipp Franz, reg. v. 1719—1724, aus dem gräflichen Geschlechte von Schönborn, genoß seine Vorbildung im adeligen Seminar zu Würzburg, seine weitere Bildung im teutschen Collegium zu Rom, wurde zu wichtigen Gesandtschaften verwendet und mit kirchlichen Würden ausgezeichnet. Als Bischof sorgte er für Verschönerung der Stadt und für den Flor der Univer-

sität, berief von Hannover den berühmten Joh. Georg von Eckart, errichtete das Kloster der Ursulinerinnen zu Würzburg, legte 1720 den Grundstein zur schönen neuen Residenz. 72. Christoph Franz, reg. v. 1724—1729, aus dem Geschlechte der Freiherren von Hutten, war ein eifriger Beförderer der Religion, ein Vertheidiger der Rechte seines Stiftes, eine Zuflucht der Bedrängten. Unter ihm entstand die Kiliansbruderschaft der Pfarrer des Bisthums Würzburg. 73. Friedrich Carl, reg. v. 1729—1746, ein Graf von Schönborn, besuchte als Jüngling das teutsche Collegium in Rom, machte dann zu seiner Bildung verschiedene Reisen, ward darauf von seinem Oheim, dem Churfürsten von Mainz, an den dortigen Hof berufen, und mit wichtigen Gesandtschaften betraut. Von verschiedenen Domstiften mit Präbenden ausgezeichnet, folgte er seinem Oheim als Bischof von Bamberg nach, und ward 1729 auch Bischof von Würzburg; als solcher eiferte er für Gottes Ehre durch viele kirchliche Bauten im Bisthum, hatte ein wachsames Auge auf den Wandel und das Wirken seines Clerus, erhob die Universität zu hoher Anerkennung im Auslande, suchte die Gelegenheiten zur Hebung der Andacht der Gläubigen zu vermehren, und ließ im J. 1742 die Feier des tausendjährigen Bestehens des Bisthums Würzburg begehen. Er ist der Erbauer des Schlosses zu Werneck und der Vollender des Residenzschlosses zu Würzburg; seine Regierung galt auswärts als ein Muster der Regierungskunst und verschaffte ihm großen Ruhm. 74. Anselm Franz, reg. v. 1746 bis 1749, ein Graf von Ingelheim, hatte die Schwäche sich der Alchymie zu ergeben. Unter ihm entstand die schöne Marienkirche auf dem Nicolausberge. 74. Carl Philipp, reg. v. 1749—1754, aus dem Geschlechte von Greifenclau, ein wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hochgeschätzter Fürst, trat 1751 mehrere im Fürstenthume Fulda gelegene Würzburger Pfarreien an den Fürstabt Amandus ab, erhielt dafür von Papst Benedict XIV. das Recht des Palliums. 76. Adam Friedrich, reg. v. 1755—1779, ein Graf von Seinsheim, studirte zu Salzburg, Würzburg und Leiden. Rom ernannte ihn zum Auditor rotae, das Hochstift Würzburg zum Hofkammer-Präsidenten, und dann zum Bischofe, auch Bamberg wählte ihn 1757 zu seinem Bischofe. Der siebenjährige Krieg, der in seine Regierung fiel, gab seinem väterlichen Herzen viel Gelegenheit, Liebe und Wohlthätigkeit zu üben. Die Aufhebung der Gesellschaft Jesu verursachte ihm schweren Kummer. Er war ein Förderer des Volksunterrichts, und errichtete zu diesem Ende ein Schullehrerseminar. 77. Franz Ludwig, reg. v. 1779 bis 1795, aus dem Geschlechte von Erthal, ein Stern ersten Glanzes am Kirchenhimmel Franconiens, gleich helle leuchtend durch Frömmigkeit wie durch Wissenschaft und Weisheit, daher von der Nachwelt mit Recht der weise Fürst betitelt. Am 18. März 1779 ward er zum Bischof von Würzburg, und einen Monat später zum Bischof von Bamberg erwählt. Sein Bruder war Erzbischof und Churfürst von Mainz. Unter Franz Ludwigs Regierung zeigten sich bereits unverkennbar die ersten Vorboten der herannahenden Säcularisation in Teutschland; unzweideutig tönten die Schwingungen eines widerkatholischen Geistes in das horchende Ohr des Erfahrenen aus den Werkstätten einer authoritätsfeindlichen Wissenschaft. Unbekannt mit der inneren Natur der nordischen (Kantischen) Philosophie, ließ der edle Fürst, der in seinem Volke wahre christliche Aufklärung verbreiten wollte, diese Danaergabe auch nach Franken bringen. Schon sein Nachfolger hatte das traurige Geschick, die Folgen der neuen Wissenschaft und der franz. Revolution leibhaft vor sich zu sehen! Glücklicher war Franz Ludwig in seinem rastlosen Eifer für die Verbesserung des Volksunterrichts und für Vermehrung der Schulstellen, obwohl ihm die Wahl der ausführenden Organe nicht allezeit gelang (s. d. A. Oberthür). Eine Herzensangelegenheit war ihm die Heranbildung eines berufstüchtigen Clerus; er verlegte das Clericalseminar in das vormalige Jesuiten-Collegium und sammelte oft die Alumnen um sich, ihnen salbungsvoll und ein-

dringlichst an's Herz sprechend. Unter ihm blühte der Wohlstand Frankens. 78. Georg Carl, letzter Fürstbischof — von 1795—1808, aus dem Geschlechte der Freiherren von Fechenbach, mußte vor den heranziehenden französischen Gewaltmännern nach Böhmen flüchten. Am 24. Juli 1796 war Würzburg von den Franzosen besetzt, und das Land wurde fürchterlich verheert. Die Schlacht bei Würzburg (am 3. Sept. 1796) befreite das Land wieder von den raubgierigen Fremden. Im Jahre 1802 verlor der Bischof die weltliche Herrschaft, und im Februar 1803 erfolgte die Säcularisation des Stiftes. Georg Carl lebte nun ganz seinem Hirtenamte; nach seinem 1808 erfolgten Tode ward das Bisthum durch ein Generalvicariat und einen Weihbischof verwaltet. 79. Friedrich, Bischof von 1821—1840, ein Freiherr von Groß zu Trockau, geb. zu Würzburg am 14. März 1758, begab sich in seiner Jugend zur juridischen Praxis an das Kammergericht zu Wetzlar, machte Reisen in verschiedene Länder, stand der Landesregierung zu Bamberg als Präsident vor, und zog sich später ins Privatleben zurück; ward 1812 zum Generalvicar des Bisthums Würzburg, im Jahre 1818 zum Bischofe von Würzburg ernannt, aber erst am 23. Dezember 1821 inthronisirt. Friedrich, der erste Bischof nach der Säcularisation, war ein Mann voll des Eifers, der reichsten Erfahrung und der rüstigsten Thätigkeit noch im hohen Greisenalter. 80. Georg Anton von Stahl, der zweite Bischof nach der Säcularisation, geb. 1805 zu Stadtprozelten am Main, ein Zögling des teutschen Collegiums zu Rom, von wo derselbe im September 1830 wieder nach Würzburg zurückkehrte, und zuerst in die Seelsorge eintrat. Im Jahre 1833 ward er Religionslehrer am Gymnasium zu Aschaffenburg, 1834 Professor der Theologie an der Universität zu Würzburg, 1838 Subregens, 1839 Regens des Clerikalseminars, und in demselben Jahre Domcapitular zu Würzburg, am 13. April 1840 vom Könige Ludwig zum Bischofe von Würzburg ernannt. Unter dem Bischofe Georg Anton fand im Herbste 1848 in Würzburg eine Versammlung der Bischöfe Teutschlands statt. — Literatur. Außer den großen Sammelwerken von Lor. Fries, J. Gropp, P. Ludewig, sind es die nachfolgenden Schriften, welche über das Bisthum Würzburg im Allgemeinen handeln: F. Aem. Ussermann, Episcopatus Wirceburgensis. San Blas. 1794. 4. J. G. ab Eckhart, Commentarii de rebus Franciae orientalis. Wirceb. 1729. 2 Tom. fol. (Klarmann) Geschichte des Hochstifts Würzburg und dessen Fürstbischöfe. Nürnberg 1792. 8. B. J. Landmann, Grundriß einer Geschichte des Bisthums Würzburg. Würzburg 1798. 8. F. Ant. Jäger, Geschichte Frankenlands, Rudolstadt 1806—1808. 3 Bde. 8. F. N. Rösch, Handbuch der Geschichte des ehemaligen Fürstenthums Würzburg. Würzburg 1813. 8. W. Weigand, Geschichte der Verfassung des Bisthums Würzburg, von seiner Entstehung bis zur Reformation, im Archiv des historischen Vereins des Untermainkreises Bd. I. Hft. 2. J. v. Schultes, histor. Bemerkungen über den successiven Länderzuwachs des Bisthums Würzburg, in seinen histor. Schriften, Hildburgh. 1798. 4. Bd. S. 117—198. II. 279—328. S. Stumpf, Prüfung der historischen Bemerkungen. Würzburg 1799. Fr. X. Himmelstein, Reihenfolge der Bischöfe von Würzburg. Würzb. 1843. 8. Würzburger Chronik u. s. w. Nach L. Fries, Gropp u. A. Würzb. 1848—1849. 2 Bde. 8. C. G. Scharold, Geschichte der k. schwedischen und h. sächs. Weimarischen Zwischenregierung im eroberten Fürstbisthum Würzburg. Würzburg 1844. 8. Dessen Geschichte der vom ehemaligen Hochstift Würzburg mit verschiedenen auswärtigen Mächten geschlossenen Militär-, Allianz- und Subsidien-Verträge. Gr. Schöpf, histor.-statistische Beschreibung des Hochstiftes Würzburg. Würzb. 1802. Hierher gehört auch (wegen der zu Bayern gezogenen ehemaligen geistlichen Fürstenthümer) das Werk des Würzburger Universitätsprofessors M. Th. Contzen: „Geschichte Bayerns. Zum Gebrauche bei academischen Vorlesungen und zum Selbststudium.“ Münster, 1853. (Bis jetzt ist der I. Theil erschienen und es werden noch

2 Theile folgen.) Ueber einzelne Theile, Städte, Herrschaften, Dynasten ꝛc. haben sich viele ältere und neuere Geschichtsfreunde verbreitet, und das Ergebniß ihrer Arbeiten theils in besondern Schriften, theils in den Archiven der histor. Vereine niedergelegt. Ich nenne vor andern folgende Namen: Lehnes, S. Stumpf, Seidner (Archivar), Wig. Weigand, Wolf, J. G. Höfling (beschrieb die Orte, wo er als Kaplan angestellt war), Lehmus, Buchinger, Benkert (Domdechant), Keßler, Jäger, Rost, Oegg, Scharold, C. Heffner und Friedr. Reuß, Rheinisch, v. Sprunner ꝛc. [Dür.]

Würzweihe, s. Geweihte Sache und Mariä Himmelfahrt.

Wüste, arabische, s. Arabien.

Wulfram, der Heilige, Bischof von Sens und Prediger des Evangeliums bei den Friesen. Unter jenen eifrigen Männern, welche vor oder neben dem hl. Willibrord den Friesen das Christenthum predigten (s. d. A. Amandus; Egbert, der Heilige; Eligius; Friesen; Lebuin; Wilfried), zeichnete sich Wulfram aus. Geboren um 650 oder etwas später zu Milly im Territorium Gastinois, wurde er von seinem adeligen Vater Wiltbert den Studien übergeben, war sodann Hofkaplan unter Chlodwigs Söhnen Clothar und Theoderich, kam in innige Verbindung mit dem Kloster Fontenelle, welchem er sein Besitzthum Milly schenkte, und soll daselbst, wie Einige meinen, Mönch geworden sein, noch bevor er den bischöflichen Stuhl von Sens bestieg. Nach Mabillon (vit. S. Wulfr. saec. III. p. I. p. 356) wurde Wulfram um 690 Bischof von Sens; die Bollandisten (vit. S. Wulfr. 20. Martii) geben das Jahr 693 an. Nach einigen Jahren des Episcopates, heißt es in den Biographien Wulframs bei Mabillon und den Bollandisten, entschloß er sich, den Friesen zu predigen, und gesellte sich zu diesem Behufe tüchtige Mönche aus dem Kloster Fontenelle zu; ob er damals oder erst später auf sein Bisthum resignirt und das Mönchsgewand angezogen habe, läßt sich nicht ermitteln; in welchem Jahre er die Mission angetreten, ist gleichfalls ungewiß; die Bollandisten geben das J. 700 an. Aus Wulframs apostolischer Thätigkeit verdient Folgendes hervorgehoben zu werden. Es ward einst ein friesischer Knabe zum Galgen geführt, um den Göttern geopfert zu werden. Vergebens bat Wulfram den Herzog Radbod, ihm das Leben des Knaben zu schenken, Radbod berief sich auf das friesische Gesetz „ut quemcunque sors elegisset, in eorum sollemniis diis offerendum sine mora“ (Mabill. l. c. p. 395); indeß ließ er sich doch beinahe erweichen, aber das heidnische Volk hinderte es und schrie: „wenn dein Christus den Knaben vom Tod befreit, dann möge er dein sein!“ Während nun der Knabe wirklich den Göttern zu Ehren gehängt wurde, betete Wulfram inbrünstig zu Gott und da geschah es, daß nach zwei Stunden die Bande zerbrachen „quibus pueri semivivi guttur illigatum erat“ (ibid. 360) und der Knabe vom Galgen unversehrt herabfiel. Ein anderes Mal sollten zwei Knaben, der eine sieben, der andere fünf Jahre alt, ertränkt werden, denn Radbod hatte die Gewohnheit „ut corpora hominum damnatorum in suorum sollemniis deorum saepissime diversis litaret modis, quosdam videlicet gladiatorum animadversionibus interimens, alios patibulis appendens, aliis laqueis acerbissime vitam extorquens, praeterea et alios marinorum sive aquarum fluctibus instinctu diabolico submergebat“ (ib.). Schon standen beide Knaben, sich einander umschlingend, im Sande, um von der steigenden Fluth verschlungen zu werden, schon schien keine Rettung mehr möglich und sprach Radbod zu Wulfram, der um ihr Leben flehte: wenn dein Christus sie dem Tode entreißen kann, dann gehören sie dein; da flog Wulfram zur Rettung der Knaben herbei, entriß beide dem sichern Tode und gab sie ihrer Mutter zurück. Diese und andere von ihm gerettete Knaben taufte er und schickte sie zur weitern Erziehung in das Kloster Fontenelle. Unter den von Wulfram Getauften wird auch ein Sohn Radbods genannt, der aber noch im Taufgewand gestorben sein soll. Sogar Radbod selbst, erzählt

Wulframs Biograph bei Mabillon (l. c. 361), entschloß sich zur Taufe. Schon stand er mit einem Fuße im Taufstein, als er an Wulfram die Frage stellte, wohin denn der größere Theil seiner heidnischen Vorgänger, der friesischen Könige, Fürsten und Adeligen gekommen sei, in den Himmel oder die Hölle? Es ist kein Zweifel, entgegnete Wulfram, alle, die ohne Taufe gestorben sind, befinden sich in der Verdammniß. Auf diese Antwort zog Radbod den Fuß aus dem Taufstein zurück, mit der Erklärung „non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum, et cum parvo numero pauperum residere in illo coelesti regno" (ib. 361). Der Biograph bei Mabillon fügt eine weitere Geschichte hinzu. Dem Radbod erschien im Schlafe bei seiner letzten Krankheit der Teufel in herrlicher Engelsgestalt und redete ihm zu, dem alten Götterdienste treu zu bleiben, dafür werde ihm bald ein überaus herrlicher Palast zu seinem Aufenhalte zu Theil werden; er solle morgen nur den Wulfram kommen und von ihm sich den Ort zeigen lassen wohin die Taufe führe; dieser werde den Ort nicht zeigen können, dagegen werde er (der Teufel) jenen herrlichen Aufenthalt zeigen, der für Radbod bestimmt sei, wenn er der alten Religion treu bleibe. Radbod berief nun den Wulfram zu sich und erzählte ihm sein Traumgesicht; vergebens erklärte ihm dieser, das Ganze sei nichts als ein Blendwerk des Satans; allein Radbod bestand darauf, den Ort zu sehen, wohin er als Christ oder Heide kommen würde, und so gab denn Wulfram dem Boten Radbods, der den Ort aufsuchen sollte wohin letzterer als treuer Heide kommen würde, einen Diacon als Begleiter mit. Bald gesellte sich beiden ein unbekannter Mann als Wegzeiger bei. Nachdem sie allerlei unbekannte Gegenden durchwandert, kamen sie auf eine breite, herrlich mit verschiedenen Marmorarten gepflasterte Straße und von weitem glänzte ein goldener Palast, zu welchem ein Weg aus Gold und Edelgestein führte. Der Palast selbst war über die Maßen prächtig. Das ist, sprach der Wegweiser, der Aufenthalt, den der Gott Radbods seinem treuen Diener geben wird. Der Diacon staunte und wußte nicht gleich wie er daran war, aber kaum hatte er das Zeichen des hl. Kreuzes gemacht, so war das ganze Blendwerk verschwunden. Man kehrte zu Radbod zurück, welcher unterdeß ohne Taufe gestorben war (719). Bald nach Radbods Tod kehrte Wulfram aus Frisien nach Fontenelle zurück und starb hier um 720 (nach d. Bolland. um 740). — Vgl. Seiters Bonifacius S. 64—68, und Rettbergs Kgsch. Teutschlands S. 514. [Schrödl.]

Wunder. Die Formen der übernatürlichen Offenbarung sind bekanntlich Inspiration und Wunder. Während sich in jener der sich offenbarende göttliche Geist an den menschlichen unmittelbar wendet, um von Innen heraus nach Außen durch das Wort thätig zu sein, richtet sich umgekehrt im Wunder die göttliche Offenbarung zunächst an den äußern Sinn des Menschen, um von Außen auf das Innere, den Geist, zu wirken. Das Wunder ist demnach eine in der äußern Natur, in der Sinnenwelt erscheinende That, und eben dadurch, daß es ein miraculum naturae ist, unterscheidet es sich von der Inspiration, die ein Wunder des Geistes ist. Was seinen Begriff näher anlangt, so ist es eine Handlung oder That, die nicht das Product der wirkenden Naturkräfte, sondern zunächst und unmittelbar der göttlichen Causalität oder Allmacht selbst ist. Dieser Begriff wird einleuchten, wenn wir ihn analysiren. — Der Wunderbegriff kann nicht wohl selbst in der Religionsphilosophie umgangen werden. Die Philosophie hat daher in diesem ihrem Theile sich damit beschäftigt. Diejenigen, welche nicht nur nicht auf dem Boden des Christenthums stehen, sondern mit diesem in offenem und grellstem Widerspruch sich befinden, haben sich die Sache leicht gemacht: sie haben das Wunder geradezu geläugnet, und wenn sie sich auch näher mit demselben beschäftigen, thun sie es ohne Zweifel nur deßhalb, weil das Wort einmal in der Sprache sich vorfindet. Um der Unmöglichkeit willen, das Wort aus dem Sprachschatz auszumerzen, und um der Nothwendigkeit willen, dem Worte einen Sinn unterzu-

legen, haben sie aus ihrem „Systeme heraus“ jedes Wunder als ein Phantasiestück, als Etwas, wovon man in der *Einbildung* glaubt, es sei ein Wunder, was es aber in der Wirklichkeit eben deßhalb nicht ist, definiren zu müssen geglaubt. Als Repräsentant dieser Classe mag L. Feuerbach gelten, nach dem das Wunder ein realisirter supernaturalistischer Wunsch und sonst nichts ist; die Macht des Wunders ist ihm nichts anderes als die Macht der Einbildungskraft, welche ihrem Wesen nach natürlich, sinnlich, ihrem Modus nach aber übernatürlich, übersinnlich ist. Andere Religionsphilosophen, die dem Theismus huldigen, haben wiederum das Wunder anders gefaßt. Das Wunder sei und bleibe ein aus dem gewöhnlichen, bisher bekannten Natur- und Weltlauf nicht erklärbares Phänomen, aber es folge doch aus den natürlichen Gesetzen, welche in der Idee der Welt begründet seien. Die Welt sei einer fortwährenden Steigerung fähig und könne hiernach die gewöhnlichen natürlichen und psychologischen Vermittlungen wohl, aber nicht die natürlichen Gesetze oder natürlichen Ursachen der Vermittlung überspringen und so ein sprungweises Fortschreiten begründen. Aber immer schließe sich dieses an das Vorhergehende, an Bekanntes und als gewöhnlich Gekanntes an und brauche natürliche Mittel und Wege. Das Unbegreifliche und Außerordentliche (was eben das Wunder ist) sei daher nur relativ unbegreiflich und außerordentlich, nämlich für die bestimmte, noch beschränkte Stufe, auf welcher der denkende Geist eben in der Weltentwickelung stehe. Was dem Menschen daher auf einer früheren Bildungsstufe außerordentlich, wunderbar schien, ist ihm auf einer spätern natürlich d. h. aus natürlichen Gesetzen folgend. Das Wunder wäre demnach, wie gesagt, nur eine relativ außerordentliche Begebenheit. (Beiläufig bemerkt, wäre hiernach ein Genie, das seiner Zeit voraneilt und von ihr nicht begriffen wird, sondern erst später, ein Wunder des Geistes, also ein Inspirirter, also ein Prophet gleich Jesaia!?). Andere theistische Philosophen bezeichnen das Wunder als das *Uebermenschliche* in der Geschichte, in den Gedanken und Thaten der Freiheit, was der menschliche Geist nicht durch sich selbst verwirklicht, noch *erdacht*, sondern was unwillkürlich sich ihm *eingegeben* habe.... Darnach nun wäre das Wunder ebenso eine *universale* Macht, wie es sich bis auf die Begebenheiten des einzelnen Menschen herab kennbar mache, in denen Züge einer besondern Vorsehung zu läugnen keinem besonnenen Forscher einfalle. Aber auch diese hätten nichts Thaumatisches, Seltsames, Uebernatürliches, sondern kleideten sich in die Verkettung gewöhnlicher Begebenheiten und eines äußerlich vermittelten Causalzusammenhanges. — Mit diesen Wundererklärungen ist man jedoch nicht um Vieles besser daran, als im zuerst angegebenen Falle. Der christliche Begriff des Wunders ist ein ganz anderer. Wenn wir das nächste Wunder des neuen Testamentes ins Auge fassen, so liegt das Staunenswerthe, das Wunderbare und Außerordentliche der That darin, daß sie als Wirkung in der Natur in offenbarem Mißverhältniß zur nächstliegenden Ursache steht, welche das Naturgesetz ist, und nach dieser Seite aufgefaßt, heißen die Wunder *τέρατα*, *θαυμάσια*, נִפְלָאוֹת oder מֹפְתִים. Eben dadurch, daß das Wunder nicht Product der wirkenden Naturursachen ist, trägt es den Charakter des Unglaublichen an sich; aber daraus, daß es unglaublich erscheint, folgt nicht, daß es nicht ist; vielmehr da das Wunder ist, muß das Denken die Ursache hiervon, da sie nicht in der Natur liegt, über diese hinaus suchen; dadurch wird sodann das Unglaubliche aufgehoben. Diese Ursache kann keine andere sein, als die, die selbst Ursache der Naturursache ist, d. h. Gott, näher seine Allmacht. Jedes Wunder ist daher ein Act der göttlichen Allmacht, oder ein *Schöpfungsact*; was und wie Gott bei der Schöpfung der Welt, welche das erste Wunder ist, gewirkt hat, das und so thut er heute noch bei jedem Wunder: in erster, primitiver, unmittelbarer Weise offenbart er seine Allmacht; nur *ein* Unterschied findet Statt, nämlich der, daß die erste Schöpfung Schöpfung aus Nichts, Setzung des gewollten göttlichen Weltgedankens

durch Gott in die Wirklichkeit, der göttliche Schöpfungsact im Wunder dagegen auf Basis der schon vorhandenen Natur oder an ihr als Vehikel erfolgt. Der Kranke wird durch ein Wunder geheilt nicht dadurch, daß neues Leben in primitiver Weise ihm eingehaucht wird, sondern sein vorhandenes krankes Leben wird durch die Allmacht Gottes in ein gesundes umgeschaffen; der Todte wird zum Leben erweckt, nicht indem in einen neuen, sondern in den schon vorhandenen Leib durch Gottes Allmacht neues Leben eingeschaffen wird. Indem sonach im Wunder die Wirkung größer erscheint als die nächstliegende Naturursache, liegt der Widerspruch im Wunder nur zwischen der wunderbaren That und der nächstliegenden Naturursache oder Kraft, aber nicht zwischen der göttlichen Causalität und den Naturgesetzen. Hiermit haben wir einen andern Satz gewonnen, nämlich, daß das Wunder nicht, wie man häufig annahm, die Naturgesetze aufhebt oder suspendirt. Läßt sich dieß bei einem jeden einzelnen Wunder empirisch nachweisen, so steht die Auffassung des Wunders als einer That, die nur durch momentane Suspension der Naturgesetze erfolgen kann, auch im Widerstreit mit der Idee Gottes selbst, und manche Theologen hätten sich wohl merken sollen, was in dieser Hinsicht schon der hl. Augustinus sagt: ‚Quomodo est enim contra naturam, quod Dei fit voluntate, cum voluntas tanti utique conditoris conditae rei cujusque natura sit (De civitat. Dei l. XXI. c. 8). Und in der That, wie ließe sich beim einheitlichen, identischen Wirken Gottes im Denken zusammenbringen, daß ein und dieselbe Allmacht, um ein Wunder wirken zu können, unterdessen die Naturgesetze, also den gesammten Naturorganismus unterbrechen müsse, daß also das Wirken Gottes im Wunder *gegen* das Wirken Gottes in der Natur sei? Dieser in Gott verlegte Dualismus oder Widerspruch mit seinem Wirken ist ein ungereimter, auf Absurditäten führender und mit dem wahren Begriffe von Gott durchaus unvereinbar, und Diejenigen, welche glaubten, durch derartige Bestimmungen des Wunders dieses erst recht retten und vertheidigen zu können, haben nicht nur die Einsicht in die Möglichkeit, d. h. die Denkbarkeit desselben erschwert, ja unmöglich gemacht, sondern, wiewohl wider ihre Absicht, geradezu die Unverträglichkeit des Wunders mit dem Wesen Gottes deducirt und damit Denjenigen, welche sie widerlegen wollten, selbst Waffen zu ihrer Besiegung in die Hände gegeben. So weit kömmt man mit der *abstract* supranaturalistischen Auffassung der Idee Gottes, und mit einem Supranaturalismus, der sich feindlich gegen die Natur verhält. — Man sieht, daß die Möglichkeit des Wunders in seinem richtigen Begriffe liegt, dieser richtige Begriff, und damit das Wunder selbst, ist aber wiederum nur *bei einem richtigen Begriffe von Gott und dessen Verhältniß zur Welt möglich*, wie die Offenbarung selbst, wovon ja das Wunder die eine Form ist. Welches ist nun dieses Verhältniß? Wir können uns unter Berufung auf die hier einschlägigen Artikel: *Gott*, *Weltschöpfung*, *Offenbarung*, *Inspiration* u. a. etwas kürzer fassen. Wer zwar an einen persönlichen Gott als den Schöpfer der Welt glaubt, aber die allmächtige Kraft Gottes in Folge der Schöpfung der Welt erschöpft, die Wirksamkeit Gottes also sich müde, ermattet denkt, so daß die Welt sich selbst überlassen bleibt und nichts Anderes ist denn eine lebendige Maschine, die fort und fort thätig ist, so lange dieß eben geht, unterdessen Gott in absolute Ruhe und Unthätigkeit zurückgezogen lebt, wer also einen Unterschied zwischen Gott und der Welt feststellt, der bis zur Scheidung und Trennung geht, der kann schlechterdings von einem Wunder Nichts wissen wollen, er *muß* es negiren; denn Gott steht nach einer solchen Anschauung in keinerlei Verbindung mit der Welt. So wenig dieser *Deismus*, ebenso wenig kann der *Pantheismus* von einem Wunder Etwas wissen: wo Gott nur die Einheit der Welt, oder ihr Begriff, also etwas Unpersönliches ist, wo der Unterschied des Transcendenten und Immanenten, des Uebernatürlichen und Natürlichen, weil Gott in der Welt, oder die Welt in Gott aufgeht, aufgehoben ist,

wo Alles ist, weil es sein muß, wo nur die Nothwendigkeit und keine Freiheit waltet, da hat das Wunder keinen Platz und daher auch keinen Sinn. Möglich, d. h. denkbar ist das Wunder nur, wenn, wie es anders nicht sein kann, nach dem Christenthume Gott als transcendentes, über der Welt seiendes und von der Welt verschiedenes absolutes Wesen gefaßt wird, das zur Welt im Verhältniß des Absoluten zum Relativen, des Unbedingten zum Bedingten, des Bedingenden zum Abhängigen steht, so daß zwar wohl Gott ohne die Welt, aber die Welt nicht ohne Gott gedacht werden kann. Dieß heißt aber nichts Anderes, als Gott steht im fortgesetzten Verhältniß zur Welt und übt auch nach der Schöpfung der Welt an dieser seine schöpferische Thätigkeit aus. Gott steht als Schöpfer der Welt auch über der Welt, gebietet über sie, wie über ihre Gesetze und kann dieselben, wenn er will, so bedingen, daß ihre Wirkungen das blos natürliche Maaß der Kräfte übersteigen. Das Wunder erscheint so als eine Handlung nicht gegen die Natur, sondern über sie, während es auch zugleich in der Natur ist, soferne es nämlich in ihr, und nicht durch Suspension derselben erfolgt. Auf dem christlich theistischen Standpunct erscheint hiernach ein Wunder so natürlich und sich von selbst verstehend, als der Rationalismus aus feiger Furcht vor aller Transcendenz es natürlich finden will, daß es keines geben könne; ja es müßte unnatürlich erscheinen, wenn man von einer Weltschöpfung reden, aber nichts von einem Wunder wissen wollte, da jene in der That auch ein Wunder, aber ein noch viel größeres ist als das, was man gewöhnlich darunter versteht. Wer das Wunder läugnet, muß consequent Alles, jede Thätigkeit Gottes läugnen. — Wir haben bis jetzt nur vom Wunder gesprochen, wie es eine unmittelbare Aeußerung oder Offenbarung der göttlichen Allmacht ist. (In dieser Beziehung heißen die Wunder in der Schrift גְּבוּרוֹת, δυνάμεις). Aber die Allmacht Gottes wirkt nie ohne Weisheit und wir müssen daher nach dem Zwecke oder dem teleologischen Charakter des Wunders fragen. (Mit Rücksicht auf diese Teleologie heißen die Wunder im A. Testament אוֹתוֹת, im N. σημεῖα.) Geht man von der psychologischen Seite des Wunders, wornach es im Gegensatze zu den täglichen und gewöhnlichen Erscheinungen Staunen und Verwunderung erregt, aus, so scheint sein Zweck offenbar der zu sein, auf einen großen, ethischen, außerordentlichen Zweck hinzuweisen. Dieß hat seine Berechtigung. Bleibt man aber hierbei stehen, und will man lediglich von diesem ethischen Zwecke, auf den das wunderbare Ereigniß sich bezieht, den Begriff des Wunders bedingt sein lassen, so daß Wunder alle jene Ereignisse sind, die in ihrer Totalität zu Einem großen Zwecke, z. B. dem der Christianisirung der Welt, zusammenwirken, so ist der oben festgestellte Begriff ganz abgeschwächt bis zum Begriffe des „Wunderbaren“ im gewöhnlichen Sinne; das Wunder fällt dann zusammen mit einem Werke der göttlichen Vorsehungsthätigkeit, welche wir täglich im Kleinen, sowie im Großen in der Geschichte der Völker, in ihren Führungen wahrnehmen können, und wo wir durch die göttliche Providenz Resultate, Zwecke erreicht sehen, wie sie außer dem bloß menschlichen Bereiche liegen, oft im Gegensatze zu dem, was von den Menschen beabsichtigt wurde, aber dieß Alles, ohne daß man von einem eigentlichen Wunder reden könnte. Dieser Einseitigkeit entgeht man nur, wenn man über diese bloß teleologische Auffassung des Wunders, wie sie sich in der Theologie Schleiermachers vorfindet, hinaus und zum Begriffe des Wunders in seiner Objectivität, d. h. wie es Offenbarung der Kraft Gottes auf unmittelbare Weise ist, schreitet. Dann aber ist das Wunder die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, der *δόξα τοῦ θεοῦ* und dieß sein erster, nächstliegender Zweck. Daher sagt die Schrift: Diesen Anfang machte Jesus mit den Wundern zu Kana in Galiläa, und er offenbarte seine Herrlichkeit (*καὶ ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ*. Joh. 2, 11). Diese Krankheit ist nicht zum Tode, sondern zur Verherrlichung Gottes, damit der Sohn Gottes durch sie verherrlicht werde (Joh. 11, 4). Jedes Wunder ist daher ein

Beweis, hat dieß zunächst zum Zwecke, daß der Wunderwirkende in einem besondern, außerordentlichen Verhältnisse zu Gott steht, daß er es im Auftrage Gottes thut, daß er somit ein **Gottgesandter** ist. Keiner kann diese Zeichen thun, die du thust, wenn nicht Gott mit ihm ist (Joh. 3, 2). Die Werke (d. i. Wunder), welche mir der Vater gegeben hat, damit ich sie erfülle, ja diese Werke, die ich verrichte, legen Zeugniß über mich ab, daß mich der Vater gesandt hat (Joh. 5, 36). Als die Leute das Wunder sahen, welches Jesus verrichtet hatte, sagten sie: Dieser ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll (Joh. 6, 14. 11, 42. Marc. 6. 2. Matth. 13, 54). Ist aber die Wunderkraft nicht bloß, wie bei den Propheten und Aposteln, eine übertragene (Apostelgesch. 3, 12 ff.), weßhalb bei diesen die Zeichen, Wunder und Kraftthaten nur Beweise ihrer Sendung und ihres Apostolates waren (2 Cor. 12, 12), sondern wie bei Christus eine immanente, eine mit dem Vater gemeinsame (mein Vater wirkt bis auf diese Stunde, und so wirke auch ich. Da suchten ihn die Juden zu tödten, weil er nicht bloß den Sabbath entheiligte, sondern sogar als seinen Vater Gott nannte, und sich Gott gleich machte. Joh. 5, 17. 18. Matth. 9, 2. 5. 6. Marc. 2, 7 ff. Luc. 5, 20), so sind die Wunder Beweise seiner Sendung durch den Vater als Sohn Gottes, und ihre Verrichtung hat den Zweck, ihm unter den Menschen Glauben an die göttliche Sendung als Sohn Gottes zu verschaffen. Daher sagt Christus: Wenn ich nicht die Werke (*ἔργα* = Wunder) meines Vaters thue, so möget ihr mir nicht glauben; **wenn ich sie aber thue, und wenn ihr mir nicht glauben wollt, so glaubet meinen Werken, damit ihr einsehet und glaubet, daß der Vater in mir ist und ich in dem Vater bin** (Joh. 10, 37. 38. 11, 42). Der Glaube an Christus erscheint daher auch bei den Jüngern als Folge seiner Wunder (Joh. 2, 11), und die Apostel berufen sich in ihrer Predigt auf die Thaten, Wunder und Zeichen, wodurch Gott ihn als seinen Sohn beglaubigte (*ἀπό τοῦ θεοῦ ἀποδεδειγμένος εἰς ὑμᾶς δυνάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησε δι' αὐτοῦ ὁ θεός*. Apgesch. 2, 22). Wenn aber die Wunder den göttlichen Charakter Christi bezeugen, werden sie nicht eben deßhalb auch für die Wahrheit und gleiche Göttlichkeit seiner Lehre zeugen? Warum sollte dieß nicht bei Christus stattfinden, da doch vielen Propheten, welche Wunder wirkten, das Wunder des Geistes, die Inspiration, zugleich gegeben war, und jene für diese zeugten? Insofern muß man allerdings sagen, daß Wunder zur Erhärtung der christlichen Wahrheit dienen und **zum Glauben** an Christus auffordern (Matth. 11, 4. Marc. 16, 20) und den bereits vorhandenen Glauben befestigen. Dieß **können** die Wunder, aber sie **müssen** nicht; denn die christliche Wahrheit, die zum menschlichen Geiste in einem **innern** Verhältnisse steht, erweist sich in jenem für sich selbst als Wahrheit, d. h. erzeugt durch sich schon den Glauben und bedarf hiezu nicht erst eines Andern, das sich zum Geiste nur **äußerlich** verhält. Keinem Wunder kann daher als seine eigentliche Bedeutung zukommen, den Glauben an Gott und die durch Christus geoffenbarte Wahrheit zu erzeugen. Dieß ist so wenig der Fall, daß vielmehr umgekehrt das Wunder, wenn es als solches angesehen werden will, den Glauben voraussetzt, oder doch mindestens die Geneigtheit dazu, den Glauben in seinen Anfängen; und es müßten heutzutage noch Wunder auf Wunder folgen, um bei den Einzelnen den Glauben zu erwirken, wenn der specielle Zweck der Wunder der wäre, den Glauben zu erzeugen; das Gesagte wird auch von der Schrift bezeugt. Christus wirkte nicht viele Wunder in seiner Vaterstadt, wegen des Unglaubens ihrer Einwohner (*διὰ τὴν ἀπιςίαν*. Matth. 13, 58. Marc. 5, 5. 6. Matth. 9, 22. 28. 15, 28. 17, 16. 17. 18. 19. Marc. 1, 5. 5, 36. Luc. 8, 50. Marc. 9. 22. 10, 52. u. s. w.). Und wir sehen solche, die hartnäckigen Sinnes waren und keine Geneigtheit zum Glauben mitbrachten, auch nach dem verrichteten Wunder in derselben unsittlichen Verfassung. Trotz des Wunders der Speisung vieler Tausende mit wenigen Broden sind doch viele unempfänglichen Sinnes

(Marc. 6, 52), und muß sich Christus gegen die Pharisäer vertheidigen, die seine Wunder nicht in Abrede stellen, aber boshaft die Wunderkraft in ihm auf den Teufel und die Verbindung mit ihm zurückführen (Matth. 12, 22. Marc. 3, 20 ff. Luc. 11, 14 ff.). Christus weigert sich öfter Wunder zu wirken und tadelt hart die Wundersucht des Geschlechtes seiner Zeit: Wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, glaubet ihr nicht (Joh. 4, 48. Matth. 12, 38. 16, 1—4. Joh. 6, 30. Matth. 12, 39 ff.), und er verlangt vom Menschen, wenn er zum Glauben gelangen soll, etwas ganz Anderes, indem er sagt: Wenn ich die Wahrheit sage, warum glaubt ihr mir nicht? wer aus Gott ist, höret Gottes Wort; deßwegen hört ihr Gottes Wort nicht, weil ihr nicht aus Gott seid (Joh. 8, 46. 47). Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme (Joh. 18, 37), und an einem andern Orte macht er die Wahrheit seiner Lehre für das Subject, also den Glauben, in letzter Instanz abhängig vom innern Erfahrungsbeweis: wer meine Lehre hört und darnach thut, wird erkennen, ob sie aus Gott ist (Joh. 7, 17). — Indessen wollen Viele und gerade solche, die sich Offenbarungs- und Bibelgläubige nennen, nicht einmal obengenannte relative Beweiskraft des Wunders für die Wahrheit der Lehre, — relativ nämlich insofern, als es den schon vorhandenen Glauben fördert und ein Fingerzeig für ein höheres Leben ist, zugestehen, und zwar deßhalb, weil der Teufel auch Wunder wirken könne. Man beruft sich hierbei auf Exod. 7 und 8, besonders aber auf folgende neutestamentliche Stellen: Es werden Lügenchristus und Lügenpropheten aufstehen und große Zeichen und Wunder geben (*καὶ δώσουσι σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα*), so daß sie, wenn es möglich wäre, selbst die Auserwählten verführen würden (Matth. 24, 24. Marc. 13, 22). Seine (des Antichrist) Ankunft wird unter Satans Wirkung geschehen durch allerlei täuschende Kraft, Zeichen und Wunder — *ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασι ψεύδους* (2 Thess. 2, 9). Ein anderes Thier, das zwei Hörner wie ein Lamm hatte, aber wie ein Drache redete, übte alle Macht des ersten Thieres vor seinen Augen aus. . . . Es that große Zeichen, so daß es sogar Feuer vom Himmel auf die Erde fallen ließ vor den Augen der Menschen; und es verführte die Erdebewohner durch die Wunderzeichen, die vor den Thieren zu thun ihm gestattet war (Apoc. 13, 11—15). Auf Grund dieser Stellen spricht man von Teufels- wie von Gotteswundern und behauptet sonach, die Wunderkraft an sich und jede einzelne Aeußerung derselben sei bedeutungslos; denn die bloße Kraft, d. i. die Allmacht angesehen, so bestehe zwischen göttlichen und teuflischen Wundern kein Unterschied; seien daher die Wunder auch Zeichen einer übernatürlichen Causalität, so doch nicht der göttlichen. Dieser Unterschied trete erst ein, wenn man auf die Verbindung der Wunderkraft mit der Gesammtrichtung dessen sehe, in dem sie sich offenbare. Die Verbindung der Wunder mit dem Heiligen sei das erhabene Zeugniß Gottes für seine Knechte; die Verbindung der Wunder mit dem Unheiligen sei das Entsetzen erregende Warnmittel vor dem Gesandten des Abgrundes (Olshausen, Commentar zu Matth. 8, 1). Hiergegen ist jedoch zu bemerken: So viel Einfluß auf das menschliche Leben dem Teufel auch zugeschrieben werden muß, so ist doch mit der Behauptung, der Teufel könne auch Wunder wirken, diesem, der ja auch ein creatürliches Wesen ist und diese seine Schranken nicht überschreiten kann, offenbar doch viel zu viel Ehre erwiesen! Wer möchte wohl den Teufel durch Beilegung des Attributes der Allmacht vergöttern? Sodann haben, um auf die angerufenen Schriftstellen zurückzukommen, die Zauberer wohl ihre Stäbe in Schlangen verwandelt, aber hat nicht der zur Schlange gewordene Stab Aarons ihre Stäbe aufgefressen? Und erschienen sie den göttlichen Wundern gegenüber, als sie nach Aaron Ungeziefer hervorzaubern wollten, nicht völlig ohnmächtig? Was die neutestamentlichen Stellen betrifft, so kann man, wie man gethan, in der Verschiedenheit des Ausdruckes: *σημεῖα δοῦναι* und *ποιεῖν*, jenes von den Pseudopropheten, dieses von den göttlichen Wundern, einen Ver-

dachtsgrund gegen teuflische Wunder im eigentlichen Sinne nicht finden; denn Apocalypse 16, 14, wo von letztern die Rede ist, steht auch *ποιεῖν* (*πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντα σημεῖα*); ebenso 19, 20; dagegen unterliegt es keinem Zweifel, daß diese Teufelswunder *σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους*, Zeichen und Wunder der Lüge (2 Theſſ. 2, 9), d. i. Gottes Wunder nachgeahmte, aber keineswegs erreichte, den göttlichen gleichkommende Wunder sind, also Scheinwunder, zum Zwecke, die Menschen zu täuschen. Wenn die böswilligen Pharisäer auf Grund des herrschenden Volksglaubens die Wunder Christi als Thaten im Bunde mit dem Teufel gewirkt ansehen, so sind damit keineswegs eigentliche, wahre Wunder, sondern die *σημεῖα καὶ τέρατα τοῦ ψεύδους* gemeint; an erstere, von Seite des Teufels, glaubte selbst das Volk im Ernste nicht. „Was hört ihr ihn, er hat einen Teufel in sich und raset!" Andere sagten: „Diese Worte sind nicht die eines Besessenen; kann denn ein Teufel den Blinden die Augen öffnen" (wie Christus kurz zuvor gethan)? Joh. 10, 20. 21. Vgl. 9, 16. 31. 32. Wenn dieser (sc. Christus, der den Blindgebornen geheilt) nicht von Gott wäre, könnte er nicht Wunder verrichten (Joh. 9, 33; vgl. 3, 2). Und welches Interesse sollte endlich Satan haben, wahre, der göttlichen Causalität gleichkommende Wunder wirken zu wollen, wenn er dabei fürchten muß, sich selbst damit am meisten zu schaden und sein Reich zu zerstören? Matth. 12, 25 ff. — In dem Bisherigen ist auch schon die Antwort auf die Frage nach der Erkennbarkeit oder den Criterien des Wunders enthalten. Fassen wir das Gesagte zusammen, so ist es zuerst die im Wunder hervorbrechende göttliche Causalität und der dadurch verursachte Widerspruch zwischen der Wunderthat und den Naturgesetzen, soferne diese nicht als zureichender Grund erscheinen. Die wenigsten Wunder, namentlich im neuen Testamente, sind der Art, daß man daran zweifeln könnte, ob Etwas Wirkung der göttlichen Causalität oder der Naturkräfte sei oder nicht? Die Unterschiede, die Widersprüche sind groß genug: zwischen der Todtenerweckung und dem Wiederbelebungsversuche eines Scheintodten, zwischen der Verwandlung des Wassers in Wein und den Gesetzen, welche die Chemie anwendet, zwischen der Heilung des Blindgebornen und der gewöhnlichen Operation nach Vorschrift der Augenheilkunde, herrscht ein ungeheurer Unterschied! Die immer weiter schreitenden Naturwissenschaften arbeiten der Theologie in diesem Puncte aufs Trefflichste vor! — Als zweites Kennzeichen muß aus angeführten Gründen das teleologische Moment, die Beziehung des Wunders auf den Einen höchsten Zweck, den die Offenbarung selbst hat, nämlich den göttlichen des menschlichen Lebens, bezeichnet werden. Jedes Wunder muß Gottes Herrlichkeit offenbaren und den Menschen, der aufrichtig und ehrlich ist, zum Göttlichen erheben, und in sich die Majestät, Allmacht, die Liebe, die Freundlichkeit, Gnade, Barmherzigkeit Gottes gegen die Menschheit schauen lassen. — Da das Wunder eine Form der Offenbarung ist, die Offenbarung aber, weil genau nach den geistigen Bedürfnissen und Fähigkeiten, überhaupt nach der religiösen Bildung der Menschheit sich richtend, eine Entwicklung zum Reinern und Vollkommnern hat und eine entsprechende Geschichte aufweist, so hat in dieser Beziehung auch das Wunder eine Geschichte, die mit jener zusammenfällt. Die eigentlichen Wunder in der Offenbarung beginnen mit der mosaischen Periode, nicht als ob erst jetzt und nicht vielmehr schon vorher „eine Gereiftheit der menschlichen Natur" zur geistigen Perception der Wunder vorhanden gewesen wäre, sondern weil jetzt wie vorher nie, die Offenbarung Gottes an ein ganzes Volk, das im Monotheismus erzogen werden sollte, in vollem Zuge begriffen war. Dieser Zweck wurde, angemessen der sinnlichen Bildungsstufe des hebräischen Volkes durch Wunder, die in dieser Periode den Charakter des Grandiosen und Colossalen an sich tragen, angestrebt, indem sie in ihnen den Einen, über der Erde seienden Gott, den Herrn Himmels und der Erde schauen konnten: es war dieß der erste sinnliche An-

schauungsunterricht über Gott. Dieser äußere Charakter des Wunders verschwindet aber in dem Grade, als der religiöse Sinn des Volkes sich vergeistigt, bis endlich das Wunder in der Natur dem Wunder des Geistes, der Inspiration, Platz macht, und die Propheten voll Gottesbegeisterung mit der Gewalt des Wortes für Jehova Zeugniß ablegen. Beide Formen der göttlichen Offenbarung aber, Inspiration und Wunder, nehmen ab und hören auf, je mehr das Judenthum wie politisch so auch religiös zerfällt und auf das hinweist, worauf es Vorbereitung war, — auf das Christenthum. Erst mit dem Eintritte des letztern tritt nebst der Inspiration das Wunder wieder hervor, aber in einem viel reineren und geistigeren Charakter, je reiner und geistiger die Offenbarung im Christenthum als im Judenthum ist. Sie haben alle durchweg einen bestimmt ausgeprägten, reinen, den milden christlich sittlichen Geist offenbarenden Charakter. Wie Gott durch Christus sich selbst offenbart, so sind genau die Wunder beschaffen; practische, thatsächliche Lehren der unendlichen Liebe, Güte, Milde, Hilfe, Tröstung, Barmherzigkeit Gottes. Nirgends, bei keinem, wird diese innige Beziehung zum innern Wesen des Christenthums vermißt, und eben darin beruht ihre Wahrheit. Wie Christus selbst, seine Persönlichkeit, so sprechen es auch seine Thaten, seine Wunder aus: Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit wie die des Eingebornen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 14). [Fr. Wörter.]

Wunnebald, Bruder des hl. Willibald, Stifter des Klosters Heidenheim im Sualafelde. Wunnebald begleitete, 19 Jahre alt, seinen Vater und Bruder Willibald auf der im J. 720 angetretenen Reise nach Rom (s. d. A. Willibald), blieb nach des letzteren Abreise ins hl. Land noch fünf Jahre zu Rom, und kehrte dann nach England zurück, um noch Mehrere seiner Familie mit sich nach dem Festlande herüber zu führen. Abermals reiste er hierauf nach Rom und fand hier 738 den hl. Bonifacius, seinen Blutsverwandten, der ihn für die teutsche Mission gewann, nach Thüringen sendete, zum Priester weihte und sieben thüringischen Kirchen vorsetzte. Während er nun in Thüringen arbeitete, dehnte er seine Wirksamkeit auch auf Bayern aus, wo er, von Herzog Odilo bestens aufgenommen und unterstützt, gegen blutschänderische Ehen und heidnischen Aberglauben kämpfte und den Ort Nordfiluse und andere Besitzungen vom dankbaren Herzoge geschenkt erhielt (s. vit. s. Wunebaldi bei Mabill. Act. ss. saec. III. p. II. pag. 181). Als sein Bruder Willibald im J. 741 nach Thüringen zum hl. Bonifaz berufen wurde, um von ihm die bischöfliche Consecration zu empfangen, sahen sich beide Brüder zum ersten Male wieder nach langer Trennung. Nachdem Wunnebald einige Zeit sich bei dem hl. Bonifaz zu Mainz aufgehalten, wo er als eifriger Lehrer der Franken hohe Ehren empfing, wo er aber vorzüglich deßhalb nicht länger bleiben wollte „quia vini ubertas illic fieri solet" und er für sich fürchtete „ne vini opulentia monachalis vitae frangeret disciplinam" (ib. 182): begab er sich zu seinem Bruder Willibald nach Eichstätt „ad Monasterium, quod dicitur Eichstat," Willens bei ihm zu bleiben und sich in seiner Diöcese ein Kloster zu gründen. Zu diesem Behufe suchten nun beide einen entsprechenden Ort aus und wählten den uncultivirten und ganz mit Wald bedeckten Bezirk Heidenheim, welchen sie kauften „et aliam partem postea regionis alii homines dabant illi (Wunnebald) in redemtionem animae suae" (ib.). Und sogleich „ille Dei famulus (Wunnebald) agrestia silvarum loca suo labore latans (al. dilatans) arbores caedebat, vepres truncabat, tribulos secabat, urticas, et carduos erutando rura renovabat, et paucas adprimitus ibi habitationis casulas instruendo collocavit. Ast tunc ille subsummatim, ut fore poterat, Ecclesiam fabricavit et monasterium construxit, et extemplo cum suis junioribus sibi subditis monachalem regularis vitae disciplinam... perficiebat" (ib.). In diesem seinem Kloster zu Heidenheim hielt Wunnebald seine Mönche

in eifriger Zucht, Gebet, Psalmengesang, Lectüre und „in doctrinarum studio“ und besorgte ihren Unterhalt „sine paupertate et nuditate“ (ib. 184); andrerseits führte er von hier aus einen scharfen Vertilgungskrieg gegen die noch zahlreichen und mächtigen Ueberreste des Heidenthums, gegen ungesetzliche und blutschänderische Ehen und gegen unsittliche Priester, wobei er mehr als einmal mit dem Tode bedroht wurde (ib. 183). Unter seinen vielen und mannigfaltigen Arbeiten wurde er bei seiner schwächlichen Körperconstitution und strengen Lebensweise oft von Krankheiten heimgesucht, namentlich in den letzten Lebensjahren; als er daher die Kirche nicht mehr besuchen und hier nicht mehr die hl. Messe lesen konnte („prius quando aegritudo illa non fuerat impedimentum, aut raro aut numquam dies transiit, quin missam faceret“ ib. 185), ließ er in seiner Zelle einen Altar errichten und brachte, wenn es sein Gesundheitszustand gestattete, hier das hl. Meßopfer dar. Drei Jahre vor seinem Tode besuchte er den Bischof Megingoz in Würzburg und das Kloster zu Fulda. Zu sterben wünschte er zu Montecassino, aber auf Zureden der Seinen, namentlich des hl. Willibald, stand er von seinem Vorhaben ab. Kurz vor seinem Ende berief er den Willibald zu sich und starb in dessen und seiner Mönche Gegenwart, nachdem er diese noch herzlich zu einem heiligen Wandel ermahnt hatte, am 18. December „et tunc erat ille LX annorum aetate et fuit abbas fere decem annos“ (ib. 186). Begraben wurde er in seiner Klosterkirche in einem Sarcophag, den er sich lange vor seinem Tode hatte aushauen lassen. In der Folge ließ Willibald eine neue und größere Kirche zu Heidenheim bauen und den Leichnam seines bereits durch Wunder verherrlichten Bruders erheben. Letzteres geschah 16 Jahre nach dessen Tod; man fand die Leiche „toto corpore integrum, omnibus membris munitum, ita ut nec capillus de capite ejus minueretur“ (ib. 188). Großer Jubel herrschte hierüber bei allem Volke, dem Clerus und den Mönchen, und feierlich wurde die Leiche, nachdem Willibald die neue Kirche, soweit sie ausgebaut war, eingeweiht hatte, zur Ansicht ausgesetzt. Alles eilte herbei, überzeugte sich von der Unversehrtheit und flehte die Fürbitte des Heiligen an; Willibald und Walpurgis, die Schwester der beiden „quae post obitum beati viri monasterium habebat, sed et aliae amicae ejus atque juniores, quas ille (al. illa) erudiendo docebat, omnes illum osculabantur ovantesque compellabant“ (ib. 189). Sodann wurde die hl. Leiche „in monumento novo“ beigesetzt „et statim missam cantavit episcopus ad suum caput“ (ib.). — Wunnebalds Leben hat dieselbe Nonne von Heidenheim beschrieben, welche auch das Leben des hl. Willibald lieferte. Das Material zum Leben Wunnebalds erhielt sie „a sorore ejus (Walpurgis) et ab aliis venerandis viris, qui illi per familiaritatem et amicitiam conjuncti fuerant, praesertimque ab eis, qui illi in discipulatu et magisterio subditi erant;“ zum Theil berichtete sie auch als Augenzeugin. Vgl. d. A. Willibald und Walpurgis. [Schrödl.]

Wupperthal, Schwärmer im, s. Schwärmerei.

Wyttembach, Thomas, wurde zu Bienne in der Schweiz geboren, wo er im J. 1515 Pfarrer wurde und im J. 1526 gestorben ist. Außerdem, daß er sich an dem Abendmahlsstreite mit Brenz, Andreä und Bullinger betheiligt, wissen wir bloß soviel von ihm, daß er überhaupt an der Ausbreitung der Reformation in der Schweiz thätigen Antheil nahm.

X.

Xanten, eine Stadt am Niederrhein, mit einem alten Stift und einer berühmten Collegiatkirche, erhebt sich in der Nähe des alten Rheincastells, das bei Tacitus Castra Vetera oder Vetera heißt, und zwei Legionen hatte. Im batavischen Kriege zerstört, wurden diese castra nicht wieder aufgebaut. Dagegen erhob sich unter Trajan am Fuße des Berges, wo jetzt Xanten liegt, eine zweite Festung, Castra Ulpia, Castra Trajana, bei Ammianus Marcellinus auch Tricesimae genannt, weil Abtheilungen der 30. Legion hier lagen. Bürgerliche Wohnungen umgaben bald die Mauern der castra, Villen bedeckten die Fläche der Umgegend. So entstand die civitas Trajanensis, das spätere Xanten. An der nördlichen Militärgrenze der Römer gelegen, die sich am Rheine gegen Lugdunum Batavorum hinzog, mag der Ort frühzeitig Anfänge des Christenthums empfangen haben. In der alten teutschen Sage spielt Xanten eine Rolle: es ist in den Nibelungen die Heimath Sigfrids. Seit dem zehnten Jahrhundert macht es nachweislich neben Bonn und Cöln Ansprüche, daß auch in ihm eine Verzweigung der Thebaischen Legion, nämlich Victor mit 330 Soldaten den Martertod erlitten habe. Eine Urkunde Lothars II. (Würdtwein, Nov. subs. IV. 24) erwähnt das Stift des hl. Victor in Xanten neben den Stiftern S. Gereon, Severin, Cunibert, dem Kloster der hl. Jungfrauen in Cöln und dem St. Cassiusstift in Bonn. Seit dem frühesten Mittelalter führt Xanten häufig den Namen Troja; wahrscheinlich von den castra Trajana. Eine Urkunde Heinrichs III. vom 7. September 1047 ist ausgestellt Trojae quod et Santum dicitur. Eine Silbermünze Erzbischofs Herimann von Cöln aus dem Ende des eilften Jahrhunderts zeigt die Kirche von Xanten mit der Umschrift SCA Troja. Otto von Freisingen sagt (IV. 45), Xanten habe früher Troja geheißen. Noch bis ins 15. Jahrhundert lassen sich die Namen Troja Sanctorum, Troja Sancta, Francorum Troja, Troja minor für Xanten nachweisen. Eine Kupfermünze Herzogs Johann von Cleve vom J. 1457 hat auf der einen Seite die Worte Joannes Trojanorum rex, auf der andern Seite steht Moneta Trojae minoris mit dem Wappen der Stadt Xanten. So gewährte der Name Troja für Xanten der schon früh nachgewiesenen Sage von dem Trojanischen Ursprunge der Franken (Fredegar. c. 2) eine scheinbare Stütze. Troja dürfte der ältere Name der Stadt im frühern Mittelalter gewesen sein, der später durch den kirchlich-heiligen Namen Santum, Santen im Nibelungenliede, verdrängt wurde. Die Namensähnlichkeit mit dem Trojanischen Fluß Xanthus und die Localerinnerung an die Stadt Troja mag auch noch die Abänderung der alten Schreibweise Santen in Xanten begünstigt haben. Wie für Bonn und viele Römercastelle am Rhein, so wird auch für Xanten Helena, Constantins Mutter, als Erbauerin der alten ursprünglichen Kirche genannt. An der jetzigen Kirche finden sich keine Substructionen aus dem ersten christlichen Jahrtausend. Doch muß die alte Stiftskirche in Xanten auch in der romanischen Bauperiode ein stattliches Gebäude gewesen sein, worauf der noch übrige romanische Unterbau der Thürme hinweist. Die alte Kirche soll durch die Hunnen, später durch die Normannen verbrannt worden sei. Ein anderes Brandunglück betraf

sie 1081. Dann weihte Erzbischof Sigewin sie 1083 aufs Neue. 1109 brannte sie wieder, auch das Archiv mit den Urkunden des Stifts ging unter, worauf erst 1128 der hl. Norbert, aus Xanten gebürtig, sie wieder einweihen konnte. Die Urkunde hierüber gedenkt einer Krypte, so daß also auch hierin die Xantener Kirche der Regel bei allen größern romanischen Kirchen folgte. Verdient die Nachricht von einer neuen Weihe der Kirche unter Erzbischof Rainald von Dassel 1165 Glauben, so müssen auch damals beträchtliche bauliche Aenderungen an ihr stattgefunden haben. 1213 baute Scholaster Bertholdus an der Westseite einen Chor und die zwei Thürme; die drei untern Stockwerke tragen ganz das reine romanische Gepräge, während in den Thürmen, die sich darüber erheben, der Spitzbogen angewandt ist, so daß also der Unterbau aus dem alten romanischen Werke beibehalten wurde. Ein Westchor, dem Ostchore gegenüber, ist in romanischen Stiftskirchen nicht selten: jener Westchor des Bertholdus wurde 1441 abgebrochen. 1264 begann der jetzige prachtvolle gothische Bau der Xantener Kirche. Albertus Magnus weihte sie 1284. Doch wurde der Bau nicht in dem ursprünglichen reinen Stile vollendet. Nur die drei äußersten Fächer oder Pfeilerstellungen sind aus Einem Gusse. Ein völliger Neubau, auch der Thürme, war anfänglich die Absicht, wie die den Thürmen zunächststehenden Fächer beweisen, die etwas weiter sind als die übrigen; diese Unregelmäßigkeit konnte nicht im Plane sein, sondern entstand nur, weil die alten Thürme beibehalten wurden. Man hatte nämlich 1368 den Bau der Kirche wieder aufgenommen. 1372 erstürmten und zerstörten die Herren von Mörs und von Erkel die Stadt; auch der eine mit Blei gedeckte Thurm verbrannte. 1372 begann man diesen Thurm wieder herzustellen, der erst 1389 vollendet wurde. Auch waren bis gegen 1400 die Seitenschiffe soweit fertig geworden, daß nun auch das Mittelschiff um zwei Pfeilerstellungen vergrößert wurde. Gleichzeitig entstand der Lettner, der die Kirche ungefähr in zwei Hälften theilt. Allein die Mittelkirche war noch die alte. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts nahm man den Bau mit neuem Eifer wieder auf. Er machte unter Leitung des Meister Gerhard von Cöln und des Meister Johann von Langenberg rasche Fortschritte. 1522 ward der herrliche Bau vollendet, der auch, sofern er dieser spätern Periode angehört, der Einheit des Ganzen entspricht. Nur der Portalbau erinnert durch die Ueberfüllung seines Ornaments an die spätere Ausartung der Gothik, obwohl auch er vor 1522, wahrscheinlich durch einen andern Meister, mit großer Kunstfertigkeit ausgeführt wurde. Die Kirche ist im System des Doms von Cöln angelegt, doch ohne Querschiff, wie denn überhaupt die Kreuzesform an Stiftskirchen fast nur bei romanischen Bauten vorkommt. Die Länge der Xantener Stiftskirche von der Westfaçade bis zum Chorabschluß beträgt 232 Fuß, die Breite der fünf Schiffe 116 Fuß, wovon 36 Fuß für das Mittelschiff bleiben, die Höhe des Mittelschiffs bis zum Scheitel des Gewölbes 72 Fuß, die Höhe der Seitenschiffe 39 Fuß. Die äußern Seitenschiffe sind etwas breiter als die innern. Auch sind die Seitenschiffe nicht um den Chor des Mittelschiffs herumgeführt, wie im Cölner Dom, sondern verkürzen sich gegen das Mittelschiff je um ein Fach, so daß das Mittelschiff am Weitesten hinausgebaut ist, die innern Seitenschiffe um eine Säulenstellung, und die äußern um ein Fach kürzer sind als die innern. Auch weicht die Xantener Kirche vom Cölner Dome darin ab, daß die Fenster nicht unmittelbar zwischen den Strebepfeilern und Strebebogen eingespannt sind, sondern zwischen den Fenstern und Strebepfeilern noch ein schmaler Mauerrahmen bleibt. Merkwürdig ist ebenfalls, daß die beiden mächtigen Thürme nicht im Quadrate, sondern im Rectangel gebaut, die nördlichen und südlichen Seitenflächen fast ein Viertel breiter sind, als die beiden andern. Diese Rectangelform fällt aber nicht auf, zumal jene längern Seiten der Thürme mit der Länge der Kirche harmoniren. Die schön gruppirten Säulenbündel, das hochragende, sich kühn aus ihnen entwickelnde Gewölbe, die

schöne Laubkrönung der Capitälchen, das unter den Fenstern herumlaufende Laubgesimse, die in ihrem Stabwerke schön gekrönten Fenster, zumal die hohen Chor- und das entsprechende prächtige Portalfenster, die noch vielfach erhaltenen Bruchstücke der Glasmalerei geben im Innern der Kirche einen majestätischen heiligen Eindruck. Die Glasmalereien in dem untern Theile des mittleren Chorfensters hinter dem Altar tragen noch den romanischen Charakter; andere Bruchstücke gehören dem 15. und 16. Jahrhunderte an. Auch die Chorstühle verdienen Beachtung, sie scheinen aus der Uebergangszeit des Romanischen ins Germanische zu sein. Kreuzgang und Sacristei wurden im Anfange des 14. Jahrhunderts gebaut. Gleichzeitig baute man am Capitelhause. Letzteres ist ein längliches viereckiges Gebäude, dessen Gewölbe in der Mitte von einem achteckigen Pfeiler getragen wird, und ruht auf älterm Mauerwerke. Bei genauer Ansicht nämlich entdeckt man an der untern Mauer Spuren zugemauerter romanischer Fenster als ältern Unterbau. Die Xantener Kirche hat lange dem Zahne der Zeit widerstanden. Gegenwärtig sieht sie einer Restauration entgegen, der sie in hohem Grade bedarf, wofern nicht dieses ausgezeichnete germanische Bauwerk dem Untergange anheimfallen soll. — B. Zehe, Beschreibung des Domes von Xanten, Münster 1851. H. C. Scholten, Auszüge aus den Baurechnungen der St. Victorskirche zu Xanten, Berlin 1852. Alterthümliche Merkwürdigkeiten der Stadt Xanten und ihrer Umgebung, aus authentischen Quellen zusammengetragen von J. P. Spenrath, Crefeld 1837. Schimmel, Denkmäler in Lieferung. 2—7. Die St. Victorskirche zu Xanten, Geschichtliches u. Beschreibendes 1850. [Floß.]

Xanthopulus, ein Beiname des Nicephorus Callisti, s. d. A. Kirchengeschichte, VI. 143.

Xaverius, der hl., s. Franciscus Xaverius.

Xenajas, s. Monophysiten.

Xenodochien, Fremdenherbergen, s. Armenpflege, Basilius, Pammachius, Hospitaliterinnen, barmherzige Schwestern, Wohlthätigkeitsanstalten.

Xerophagien (*ξηροφαγία*, Xerophagiae, öfters auch umschrieben z. B. aridus victus, arida saginatio. Tertull. de pall. c. 4., bei Andern mit: comestio rerum aridarum s. siccarum) hießen in der alten Kirche jene strengen Fasttage, wo nur trockene, oder eigentlich ungekochte Nahrungsmittel genossen werden durften, nämlich Brod, Salz, Wasser (Epiphan. in expos. fid. n. 22) und nach Constitutt. Apost. lib. V. c. 17 noch Gemüse. Dergleichen Fasten beobachtete die Christenheit der alten Zeit in den sechs Tagen vor Ostern, also in der großen Woche, welche deßhalb wohl auch *ἑβδομὰς ξηροφαγίας* hieß (Epiph. haeres. 70. n. 12. 75. n. 3). Die apostolischen Constitutionen sprechen diese Observanz als Vorschrift aus, Epiphanius berichtet nur darüber als über eine thatsächlich bestehende Gewohnheit „des ganzen Volkes." Es ist bei der Strenge der alten Kirche in diesem Puncte, wo sich Niemand eximiren durfte, auch kein Zweifel, daß im dritten und vierten Jahrhundert dieses Fasten als gesetzlich galt, um so mehr als das Concil von Laodicea (a. 364) die Xerophagien für die ganze Fastenzeit vorschreibt (*δεῖ πᾶσαν τὴν τεσσαρακοστὴν νηστεύειν ξηροφαγοῦντας*, can. 50). Uebrigens scheinen darunter doch mildere Xerophagien (mit Früchten, Wein) verstanden zu sein, da ja noch Epiphanius von den Xerophagien der letzten Woche als einer Besonderheit, Auszeichnung dieser hl. Tage spricht. Wenn übrigens Tertullian (de jejun. cap. 1) sich bewogen findet, die Xerophagien der Montanisten gegen die Vorwürfe der Katholiken zu vertheidigen, so geschieht es, nicht weil diese Letzteren gegen die Xerophagien überhaupt, sondern nur gegen die abweichende, separatistische Fastenpraxis der Montanisten eiferten, indem diese Sectirer neben der kirchlichen noch 2 andere Quadragesimen und nicht bloß wie die Katholiken eine, sondern 2 Xerophagien in einer ans Heidnische streifenden Strenge

beobachteten (Thomassin, traité des jeûnes I. 12). Uebrigens gibt Tertullian am angeführten Orte eine vortreffliche Beschreibung der Xerophagien. Die alten Mönche betrachteten die Xerophagien wohl als die entsprechendste Art des Fastens (Cassian. Collat. II. 17. 19). Nicht unpassend hat man sich zur Rechtfertigung dieses religiösen Gebrauches auf Beispiele aus der hl. Schrift berufen, z. B. Elias, Daniel, Johannes der Täufer. Auch die Essener hielten, wie Eusebius (h. e. II. 17) berichtet, an bestimmten Tagen ihre Xerophagien. Heutzutage beobachten in der griechischen Kirche nur noch die Mönche die Xerophagien in der Strenge der alten Zeit; für die Laien sind manche Milderungen eingetreten; obwohl für sie Oel und Fische verboten sind, dürfen sie doch gewisse minder schmackhafte Wasserthiere, Krebse u. s. w. und Wein genießen, in Rußland Schwämme u. s. w., immer noch um vieles strenger gehalten als die Abendländer. Von der ὑπέρθεσις, Superpositio, unterscheidet sich die Xerophagie darin, daß diese Enthaltung von gewissen Speisen, jene Enthaltung von allen Speisen (besonders in den drei letzten Tagen der Charwoche beobachtet) involvirt. Die syrischen Jacobiten (s. d. A.) beobachten ihre Fasten annoch nach der strengen Vorschrift des Concils von Laodicea mit Xerophagie. — Vgl. Kiesling, de Xerophagia ap. Judaeos et prim. Christianos. Lips. 1746. 4. Thomassin, traité des jeûnes de l'église P. I. chap. XII. (in den traités hist. et dogm. sur divers points de la discipline t. I.). Binterim, Denkwürdigkeiten, V. 2. 65. Augusti, Denkwürdigkeiten, X. 319. Liemke, die Quadragesimal-Fasten, Paderb. 1854. S. 139. [Kerker.]

Ximenes, Franz, Cardinal und Erzbischof von Toledo, stammte aus der dem niedern castilischen Adel angehörigen Familie Ximenes ab, die von ihrer heimathlichen Stadt den Beinamen de Cisneros geführt hat. Eine Verwandtschaft dieser Familie mit den berühmten Grafen von Cisneros ist Fiction späterer Zeiten. Der Vater des nachmals so berühmt gewordenen Cardinals hieß Alphons Ximenes, begleitete die unbedeutende Stelle eines königl. Einnehmers der vom Papste zum Maurenkriege verwilligten Zehnten, und war mit Maria aus dem adeligen Hause de la Torre vermählt. Der älteste Sohn dieser Ehe war unser Ximenes, geb. 1436 zu Torrelaguna, einem Städtchen in der Provinz Toledo, in der Taufe Gonsalez, seit seinem Eintritt in den Ordensstand aber Franciscus genannt. Von den Eltern frühzeitig zum geistlichen Stande bestimmt und an fromme Uebungen gewöhnt, wurde er bald nach dem benachbarten Alcala geschickt, um philologische Kenntnisse zu erwerben. Geistliches und weltliches Recht, Philosophie und Theologie studirte er sofort zu Salamanca, und zeigte jetzt schon die später so segensreiche Vorliebe für biblische Studien. Privatunterricht über Civil- und Kirchenrecht hatte ihm die Mittel zu einem sechsjährigen Aufenthalt auf der Hochschule verschafft, nach dessen Verlauf er mit reichlichen Kenntnissen und mit der Würde eines Baccalaureus beider Rechte in seine Heimath zurückkehrte. Nahrungssorgen und der Rath des Vaters bestimmten ihn bald (1459), sein Glück in Rom zu versuchen. Unterwegs zweimal von Räubern geplündert, gelangte er endlich durch Unterstützung eines Freundes nach Rom, verweilte hier wieder 6 Jahre, mit Studien und Processen vor den geistlichen Gerichten beschäftigt, und kehrte endlich, weil sein Vater gestorben, mit einer vom Papste verliehenen Anwartschaft auf die nächsterledigte geistliche Pfründe in der Diöcese Toledo nach Spanien zurück. Hierauf gestützt wollte Ximenes die Stelle eines Erzpriesters zu Uzeda, welche zuerst vacant wurde, beanspruchen und gerieth darüber mit dem heftigen Erzbischofe Alphons Carillo von Toledo, der die päpstliche litterae exspectativae nicht beachten wollte, in solche Collision, daß ihn dieser 6 Jahre lang, zuerst in Uzeda selbst, später in Santorcaz einkerkern ließ. Als er ihn endlich wieder frei gab und in die fragliche Stelle einsetzte, vertauschte sie Ximenes im J. 1480 mit der Oberkaplanei von Siguenza. Hier gewann er in Bälde das Vertrauen des Cardinals und Erzbischofs von Sevilla, Pedro Gonsalez

Mendoza in dem Grade, daß ihn dieser zu seinem Großvicar und Administrator von Siguenza ernannte, weil er dieß, ihm ebenfalls zugehörige Bisthum nicht persönlich verwalten konnte. Allein nach wenigen Jahren (1484) legte Ximenes seine Stellen nieder und trat in das neu gegründete Franciscanerkloster San Juan de los Reyes. Später wurde er in die Klöster Castañar und Salzeda versetzt und Guardian des letztern. Durch Cardinal Mendoza, der unterdessen nach Carillos Tod Primas von Toledo geworden war, der Königin Isabella der Katholischen von Spanien (vgl. d. A. Ferdinand der Kath.) empfohlen, wurde Ximenes im J. 1492 Beichtvater dieser frommen und trefflichen Fürstin, bald darauf auch Provincial der Franciscaner in Alt- und Neucastilien und Reformator seines Ordens, Allen persönlich durch die strengste Observanz der Regel voranleuchtend. Am 11. Januar 1495 starb der „große Cardinal" Mendoza, und soll auf seinem Todtenbette noch der Königin den Rath gegeben haben, ihren armen Beichtvater zu seinem Nachfolger auf dem Primatialstuhle zu erheben. Da Castilien ihr Erbreich war, hatte sie das Recht, auf die bischöflichen Stühle dieses Landes zu nominiren. Ohne daß Ximenes das Geringste davon ahnte, schickte Isabella die Nominationsurkunde nach Rom und bat um päpstliche Bestätigung ihrer Wahl. Schon in der Fastenzeit des J. 1495 kamen die nöthigen Breven von Rom in Madrid an, und nachdem Ximenes die Königin in der Charwoche Beicht gehört, ließ ihn diese am Charfreitage abermals vor sich rufen und übergab ihm die päpstlichen Schreiben mit den Worten: „schauet einmal, was der hl. Vater will." Als er die Aufschrift las: „an unsern ehrwürdigen Bruder Franz Ximenes von Cisneros, erwählten Erzbischof von Toledo," gab er sie erbleichend mit den Worten: „das ist nicht an mich," der Königin zurück und verließ das Zimmer ohne Abschied zu nehmen, während ihm Isabella freundlich nachrief: „Ihr erlaubt mir doch zu sehen, was denn der Papst Euch geschrieben hat!" Einige Stunden später wurde Ximenes abermals zur Königin berufen, und weigerte sich jetzt und an den folgenden Tagen so entschieden, das Erzbisthum anzunehmen, daß sich Isabella wieder an den Papst wendete, und dieser (Alexander VI.) endlich von dem Franciscaner-Provincial kraft canonischen Gehorsams die ungesäumte Uebernahme des Bisthums verlangte. Jetzt war weitere Weigerung unmöglich, und Ximenes ließ sich am 11. October 1495 im Beisein der beiden Majestäten (Ferdinands und Isabellas) consecriren. Weil er aber auch als Primas und Erzbischof die dürftig-armselige Lebensweise eines Franciscaners fortsetzte, erließ, auf eingegangene Klagen darüber, der Papst schon am 15. December desselben Jahres ein neues Breve an Ximenes mit der Weisung, seiner neuen Würde gemäß zu leben. Deßhalb erschien er von jetzt an in seidenen Gewändern mit kostbarem Pelzwerk; aber unter der prächtigen Hülle trug er noch immer auf dem bloßen Leibe die grobe Ordenskutte, schlief nur auf einem Brette, genoß an der fürstlichen Tafel, die er führen mußte, selber nur spärliche und gewöhnliche Kost, und war ungemein eifrig in Gebet und Ascese. Mannigfachen Verdruß machten ihm manche Ordensbrüder, welche von ihm hohe Stellen erwarteten, und unter ihnen besonders sein eigener Bruder Bernhardin, der ihn einmal in einem Anfalle von Jähzorn beinahe erwürgte. Auch stießen seine Versuche, die Franciscanerklöster Spaniens zu reformiren, auf vielen Widerstand, sogar von Seite des Ordensgenerals, und bald kam der neue Erzbischof selbst mit seinem Domcapitel zu Toledo in herben Conflict, weil sich dieses seine Reformen anzunehmen weigerte. Sofort hielt Ximenes jetzt mit seinen Suffraganbischöfen zwei Provincialsynoden zu Alcala im J. 1497 und zu Talavera im J. 1498, um in der ganzen Kirchenprovinz zweckmäßige Verbesserungen einzuführen, und gründete eine Reihe zur Hebung der Sittlichkeit berechneter Institute. Außerdem nahm ihn die Verwaltung des fürstlichen Gebietes, das zum Erzbisthum Toledo gehörte und 15 volkreiche Städte nebst vielen kleinern Ortschaften

umschloß, vielfach in Anspruch. Aber er war als Primas zugleich auch Großkanzler von Castilien und hatte darum auch an den öffentlichen Geschäften, an äußerer und innerer Politik immer Antheil zu nehmen und fast beständig am Hoflager zu verweilen. Zu seinen ersten Geschäften in dieser Richtung gehörte eine Umgestaltung des Steuerwesens und die Theilnahme an Abschließung vieler Verträge und an Festsetzung einer gesicherten Erbfolgeordnung. Manches Andere, was er in staatlicher Beziehung wirkte und ordnete, wird uns weiter unten begegnen, wenn wir von den zwei Jahren seiner Regentschaft über Castilien sprechen. Seiner politischen Grundanschauung nach gehörte Ximenes zu den damals ganz modernen Staatsmännern, welche im Gegensatze zu dem bisherigen feudalistischen Staate die königliche Centralgewalt ungemein zu stärken, die Selbstständigkeit der Granden und Corporationen aber zu mindern bestrebt waren. Neben alle dem betheiligte sich der unermüdliche Mann auch noch an den Versuchen, die Mauren in dem eben eroberten Königreiche Granada zu bekehren, verfuhr aber dabei etwas gewaltthätig und gab so Mitveranlassung zu dem Aufstande im Albaycin, d. h. im Maurenquartiere von Granada im J. 1499 (s. d. A. Mauren, Bd. VI. S. 937). Wahrscheinlich hatte Ximenes auch Antheil an den Gesetzen, welche nach Besiegung der Mauren zum Zwecke ihrer Christianisirung erlassen wurden, sowie an dem Staatsvertrage in Betreff der Theilung Neapels vom J. 1501. Im folgenden Jahre kam Erzherzog Philipp der Schöne, Sohn des Kaisers Maximilian, mit seiner Gemahlin, der Infantin Johanna (Tochter Isabellas und Ferdinands des Kath.), nach Spanien, damit sich diese als präsumtive Nachfolgerin in der Regierung zunächst Castilien huldigen lasse; und auch diese Feierlichkeit hatte unter der Theilnahme des Ximenes zu Toledo statt (22. Mai 1502). Zwei Jahre später starb die große Königin Isabella am 26. November 1504. Ihrem Gemahle Ferdinand blieb jetzt nur sein Erbreich Aragonien, Castilien aber kam an Johanna, und nur im Falle ihrer Abwesenheit oder Krankheit hatte das Testament der verstorbenen Königin mit Ausschließung Philipps den Ferdinand zum Regenten Castiliens bestimmt, bis Carl, der erste Sohn Johannas und Philipps (der nachherige Kaiser Carl V.), das zwanzigste Jahr erreicht haben würde. Die Ausführung dieses Testaments veranlaßte jedoch besonders durch die Einsprüche Philipps heftige Streitigkeiten und zahlreiche Verhandlungen, bei denen allen wieder Ximenes als Großkanzler das Meiste zu besorgen hatte, bis am 24. November 1505 ein Vertrag über die Regentschaft zu Stande kam, wornach künftig alle königlichen Erlasse die Namen Ferdinands, Philipps und Johannas gemeinsam an der Stirne tragen und auch die Regierung gemeinsam geführt werden sollte. Auf dieß kam Philipp am 28. April 1506 in Spanien an, und traf alsbald noch ein weiteres Uebereinkommen mit Ferdinand, in Folge dessen ihm letzterer die Verwaltung Castiliens allein überließ, er selber nach Aragonien ging. Ximenes aber als Großkanzler Castiliens mußte jetzt bei Philipp bleiben, bis dieser schon am 25. September 1506 zu Burgos starb. Da in Folge hievon die Königin Johanna schwermüthig und geisteskrank wurde, und mit der Leiche ihres Mannes in Spanien herumzog, lasteten auf Ximenes noch viel mehr Reichssorgen als bisher, und unter zahllosen Verdrießlichkeiten bewirkte er endlich die Rückrufung und Rückkehr Ferdinands nach Castilien im J. 1507. In dem gleichen Jahre, 17. Mai 1507 wurde er selbst auf Ferdinands Anregung durch Papst Julius II. zum Cardinal mit dem Titel: „von der hl. Bibiana und Cardinal von Spanien" erhoben und durch Decret vom folgenden Tage von Ferdinand zugleich zum Großinquisitor von Castilien und Leon bestellt. In letzterem Amte suchte er, obgleich im Ganzen dem Institute der Inquisition geneigt, die Inquisitionsprocesse zu vermindern und die Laien aus dem hl. Officium zu entfernen, übte auch wohlthätige Strenge gegen die Inquisitionsbeamten und schützte viele Unschuldige, namentlich viele Gelehrte (s. d. A. Lebrija, Bd. VI. S. 401). Im J. 1509

bewirkte Ximenes die Eroberung Orans, einer großen und festen saracenischen Stadt auf der africanischen Küste, die ein Hauptmarkt für den Handel mit der Levante, reich und mächtig und im Besitze von zahlreichen Handels- und Kriegsschiffen war. Ximenes schoß nicht bloß die Kosten dieser Expedition dem Könige vor, sondern nahm auch persönlich an diesem neuen Kreuzzuge Theil und unter dem Rufe „St. Jacob und Ximenes" wurde die Fahne des Letztern am 19. Mai 1509 auf die höchste Mauer der eroberten Stadt aufgepflanzt. Der Plan des Ximenes war dabei, in Africa das Christenthum wieder zu pflanzen, und zugleich daselbst die Macht seines Vaterlandes zu gründen; ein Plan, den bald darauf Carl V. wieder aufnahm, und die Schuld dieser beiden großen Männer ist es nicht, wenn bei der später eintretenden Schwäche Spaniens statt Neues in Africa zu gewinnen, nicht einmal das Alte erhalten werden konnte, und das Kreuz des Christenthums sammt dem spanischen Löwen immer mehr aus jenem Welttheile verschwand. Nachdem die Regentschaft Ferdinands gesichert, widmete sich Ximenes wieder seiner Diöcese, die er in verschiedenen Theilen visitirte und mit verschiedenen klösterlichen Stiftungen und Reformen von Klöstern bedachte. Aber jetzt erfuhr er auch von König Ferdinand bittern Undank, indem ihn dieser bei Rückzahlung der für die Eroberung Orans ausgelegten Gelder verschiedentlich chicanirte und ihn überdieß bestimmen wollte, auf den Stuhl von Toledo zu Gunsten des Erzbischofs von Saragossa, eines natürlichen Sohnes Ferdinands, zu resigniren. Ximenes lehnte jedoch das Ansinnen aufs entschiedenste ab und Ferdinand war zu sehr Politiker, um seinen Groll darüber offen an den Tag zu legen. In dem Streite zwischen Frankreich und Papst Julius II. trat Ximenes mit Energie auf die Seite des Letztern und machte seinen großen Einfluß in Spanien für ihn und für die fünfte allgemeine Lateransynode geltend. Persönlich konnte er zwar der letztern nicht beiwohnen, aber Julii II. Nachfolger, Leo X., unterhielt mit ihm beständigen Briefwechsel und erbat sich in allen wichtigen Dingen, die zur Sprache kamen, seinen Rath. Seinerseits beeilte sich sodann Ximenes, die Beschlüsse der Lateransynode noch vor ihrer Beendigung in seiner Diöcese in Vollzug zu setzen, und kaum waren die 8. und 9. Sitzung abgehalten, so ließ er auch schon ihre Reformdecrete verkünden. Dagegen sprach er sich sehr offen wider den Ablaß aus, den schon Julius II. zum besten der Peterskirche ausgeschrieben und Leo X. erneuert hatte. Der strenge Prälat glaubte in diesen Nachläßen zeitlicher Strafen und Bußwerke eine Entnervung der kirchlichen Disciplin und eine gefährliche Milde erblicken zu müssen. Neue und schwere Staatsgeschäfte erwuchsen für den bereits hochbetagten Cardinal durch den Tod Ferdinands am 23. Januar 1516. Da nämlich die unglückliche Erbkönigin Johanna noch immer geisteskrank war und die Regierung nicht selbst führen konnte, fiel diese zunächst ihrem ältesten Sohne Carl (Kaiser Carl V.) zu; da aber dieser noch zu jung und abwesend war (in Belgien), hatte Ferdinand in seinem Testamente den Ximenes zum einstweiligen Reichsverweser in Castilien, und seinen natürlichen Sohn Alphons, den Erzbischof von Saragossa, zum Reichsverweser für Aragonien ernannt. Ihr Regiment sollte bis zur Ankunft Carls dauern. Es ist wahrhaft staunenswerth, wie viel Ximenes in dieser kurzen Zeit von ungefähr 1¾ Jahren als Reichsverweser gewirkt, mit welcher Energie er die zahlreichen bürgerlichen Aufstände und Unruhen unterdrückt, den Hochmuth mehrerer Granden gebeugt, eine neue Militärordnung eingeführt, die Land- und Seemacht verstärkt, Festungen armirt, für das spanische America in bürgerlicher und kirchlicher Beziehung gesorgt, eine neue Mission dahin veranstaltet, treffliche Instructionen für Civilisirung und Christianisirung dieser Länder gegeben, den Las Casas unterstützt, den Negerhandel verboten hat u. s. f. Daneben hatte er mit viel Mißgunst und Uebelwollen unter Hohen und Niedern, ja sogar mit dem Mißtrauen Carls selbst zu kämpfen, der ihm zunächst seinen ehemaligen Hofmeister Hadrian von Utrecht, jetzt Bischof von Tortosa, seit 1517

Cardinal (nachmals Papst Hadrian VI.), und später noch Andere als Theilnehmer an der Regentschaftsgewalt an die Seite geben wollte. Ximenes erklärte jedoch mit Festigkeit: er wolle lieber einen Nachfolger als einen Collegen und Carl fand für gut, ihn wieder allein walten zu lassen. Bald darauf im August 1517 erkrankte Ximenes und zwar, wie man allgemein glaubte, in Folge eines Giftes, das ihm damals auf einer Reise von einem Unbekannten in das Essen soll geworfen worden sein, und war bereits dem Tode nahe, als Carl endlich im September 1517 an der spanischen Küste landete. Ximenes konnte ihn nur schriftlich begrüßen, und die belgischen Höflinge und andere Gegner des Cardinals riethen dem jungen Könige, mit dem Cardinal nicht persönnlich zusammenzukommen, ja ihn sogar mit höflichen Worten von aller Theilnahme an den öffentlichen Geschäften zu entlassen. Ximenes war jedoch zu krank als daß man ihm das bezügliche Schreiben Carls noch eingehändigt hätte, und ohne diesen Beweis von großem Undanke zu sehen, starb er in höchst erbaulicher Weise wie ein Heiliger am 8. November 1517, 82 Jahre alt, in dem Städtchen Roa in der Provinz Burgos, bis wohin er dem Könige entgegenreisend gekommen war. Seinem Wunsche gemäß wurde er in der Universitätskirche zum hl. Ildephons in Alcala de Henares (dem alten Complutum) beigesetzt und ihm daselbst ein schönes Grabmal errichtet; aber ein viel herrlicheres Denkmal für ihn war die Universität Alcala selbst, die er aus den großen Einkünften seines Erzbisthums gegründet, sowie die Complutenser Polyglotte, die er zur Förderung der biblischen Studien mit ungeheuren Kosten hatte veranstalten lassen (vgl. Tübinger Quartalsch. 1844 S. 222 ff.). Ebenso ließ er die voluminösen exegetischen Werke des Alphonsus Tostatus und viele andere gelehrte und ascetische Schriften und Kirchenbücher auf seine Kosten drucken. Darunter waren auch das mozarabische Missale und Brevier (s. d. A. Liturgie), die er beide zum ersten Male drucken ließ, wie er denn auch der Restaurator dieser altehrwürdigen Liturgie Spaniens wurde, und um sie vom gänzlichen Untergange zu retten, neben der Domkirche zu Toledo eine Capelle für den mozarabischen Cult mit 13 ein Collegiatstift bildenden Kaplänen gründete. — Ximenes war von einem hageren aber kräftigen und festen Körperbau, hatte ein langes, mageres Gesicht, eine lange gebogene Nase, eine hohe Stirne ohne Runzeln, scharfe Augen und eine angenehme kräftige Stimme. Um seiner Tugenden willen wünschte Spanien seine Versetzung unter die Heiligen, und in den Jahren 1650 u. 1655 stellte König Philipp IV. mehrere darauf bezügliche Ansinnen an den hl. Stuhl. Die Sache gedieh in Rom nicht zur vollen Erledigung; dagegen wird Ximenes factisch in vielen Gegenden Spaniens wie ein Heiliger verehrt, sein Name steht in sieben Martyrologien der spanischen Kirche und an den von ihm gestifteten Jahrtagen wird seit lange nicht mehr für ihn, sondern für die Verstorbenen überhaupt gebetet, da man voraussetzte, daß er bereits mit den Heiligen am Throne Gottes vereinigt sei. — Ausführlicher über ihn handelte ich in meiner Schrift: „Der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zustände Spaniens am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts. Insbesondere ein Beitrag zur Geschichte und Würdigung der Inquisition. 2. Aufl. Tübingen 1851. [Hefele.]

Xiphilinus, Johann, Patriarch von Constantinopel, entstammte einem vornehmen senatorischen Geschlechte in Trapezunt. Die glänzenden Aussichten, welche ihm seine Geburt eröffnete, für Nichts achtend, verließ Xiphilinus das Leben in der Welt und zog sich in eines der Klöster auf dem Olymp zurück, um da sein Leben in Gebet und Studium hinzubringen. Aber nach dem Tode des Constantin Lichudes wurde er Patriarch von Constantinopel und leitete die Kirche daselbst bis zu seinem Tode 1078 mit lobwürdigem Eifer. Als einziger Fehler wird ihm vorgeworfen, er habe auf die Vorspiegelung hin, man wolle seinen Bruder auf den Thron erheben, seine Zustimmung gegeben, daß jener Revers

annullirt werde, in welchem Eudoxia versprochen, sich nicht wieder zu verheirathen. Eine wichtige auf das Eherecht der orientalischen Kirche bezügliche Constitution wurde unter Xiphilinus gegeben (datirt vom 26. April 1066), nachdem sie in einem Concil von 28 Metropoliten berathen und genehmigt war. Diesem Gesetze gemäß sollten zwischen den Verlobten und den Blutsverwandten des Andern, und weiter zwischen den beiderseitigen Blutsverwandten unter einander dieselben Hindernisse bestehen, als ob eine wirkliche Ehe stattgefunden hätte. Kaiser Nicephorus Botoniates bestätigte dieses Gesetz in einer goldenen Bulle und dasselbe ist seitdem in das Eherecht der orientalischen Kirche übergegangen (s. decreta duo de sponsalibus, in Jure Graeco-Roman. Leunclavius, lib. III. p. 211. decret. de nuptiis prohibitis ibid. lib. IV. p. 266). Ein anderes Decret dieses Patriarchen verbietet den Geistlichen, vor was immer für einem Tribunale als Sachwalter aufzutreten. Man hat noch von Xiphilinus Homilien auf die sonntäglichen Evangelien des ganzen Jahres, die aber niemals edirt wurden. Eine Rede *εἰς τὴν τοῦ ςαυροῦ προσκύνησιν* (welche in der dritten Fastenwoche begangen wurde) hat Grether in sein Werk de sancta Cruce t. II. p. 258 aufgenommen. Die *ἐπιτομή* dagegen aus Dio Cassius, welche früher dem Patriarchen zugeschrieben wurde, hat seinen Neffen Joannes Xiphilinus zum Urheber. — Vgl. Cave, scriptor. ecclesiast. historia literaria I. 146. Biographie universelle s. v. Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts, §. 313. Not. b. S. 654. 10. Aufl. [Kerker.]

Xistus, s. Sixtus.

Y.

Yaçna, s. Parsismus.

Yezidi, Jesidis oder Teufelsanbeter, eine bekannte religiöse Secte in den Grenzländern der Türkei, Persiens und Rußlands, mit christlichen Anklängen, und vielleicht christlichen Ursprungs. Man hat sie bis jetzt gewöhnlich für eine christliche Secte manichäischen Ursprungs gehalten. Nach den armenischen Historikern stammen die Yezidis weder von den mohammedanischen Arabern, noch von den persischen Feueranbetern, noch von den Juden (wie Hammer, Niebuhr, Rich, Rawlinson u. a. meinten). Die Entstehung der Secte fällt nach den Armeniern in das neunte Jahrhundert; ihr Gründer war Simbath, aus dem heutigen Paschalik Wan. Ein persischer Astrolog Mtschuschik verbündete sich mit ihm. Er predigte zuerst im Bezirke Thondrak, weßhalb seine Schüler Thondrakier, auch Polichäer hießen. Der Katholikos Johannes excommunicirte die Secte. Simbath leugnete die christlichen Grundlehren, die sieben Sacramente, die Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, die Erbsünde und das jüngste Gericht. Die Secte lehrte zwei Grundwesen, huldigte der Sonne ꝛc. Die stärksten Maßregeln, Züchtigungen und Todesstrafen wurden gegen die Sectirer verhängt, die sich dennoch in großer Zahl erhielten, über ihre eigentlichen Lehren schwiegen, unter Mohammedanern sich der Lehre Mohammeds, unter Feueranbetern sich dem Zabäismus, unter christlichen Secten sich dem Christenthum in etwas anbequemten. Die Secte soll noch vor einiger Zeit 200,000 Familien gezählt haben. Sie besaß ganz unabhängige Fürstenthümer, wie zu Adana in Cilicien. Jetzt sind sie durch die Verfolgungen der Türken und Kurden, die sie mit aller Grausamkeit ausrotteten, auf eine sehr kleine Zahl beschränkt. Ihren größten Gott nennen sie Allah. Jesus ist ihnen eine Art Emanation Gottes; sie nennen ihn Jesus das Licht; andere nennen ihn Jesus den Propheten oder Verkünder. Der Teufel oder Satan-Schaitan, dessen Symbol ihnen der Melek Tauß, d. h. schwarze Engel, oder großes Haupt ist, war nach ihnen einst der größte Engel Gottes gewesen. Er ist aber in Ungnade gefallen und verdammt worden, aber nicht auf ewig. Ist seine Strafzeit vorüber, so wird auch Satan oder Melek Tauß Vergebung und neue Ehre bei Gott finden. Allah ist im Grunde dem Satan nie böse gewesen; er mußte nur einen Act der Gerechtigkeit an ihm vollbringen. Mit Unrecht schreiben die Menschen die Erbsünde und anderes Böse dem Melek Tauß zu; sie haben die volle Freiheit des Handelns und Willens. Wer dem Melek Tauß flucht, wird es später zu bereuen haben. Man muß ihn vielmehr ehren, mit Rücksicht darauf, daß er einst wieder nützen oder schaden kann. Das Wort Satan auszusprechen, gilt bei den Yeziden als höchstes aller Verbrechen, auf das selbst Todesstrafe stehen soll. Von neuern Reisenden, die die Yeziden besuchten, wird allgemein, entgegen frühern Berichten, bezeugt, daß ihnen die gewöhnlichen menschlichen Tugenden in hohem Grade zukommen. Sie stehen unter einem geistlichen Haupte, Scheikh Nasr, das zu Baadri, nördlich von Mosul wohnt. Der größte Wallfahrtsort, das heilige Mekka der Yeziden, ist Nalesch, in der Nähe von Baadri, zugleich die Grabstätte des Scheikh-

Hadi, einer ihrer größten Propheten. Der Reisende **Layard** wohnte hier, wahrscheinlich bis jetzt der einzige Fremdling, dem großen Nationalfest der Yeziden an. Wenigstens schreibt noch kürzlich M. Wagner: „kein europäischer Reisender scheint diesen Wallfahrtsort selbst besucht zu haben.“ Das 9. Capitel des berühmten Werkes „Ninive und seine Ueberreste“, 1850, Leipzig (in dem 1853 deutsch erschienenen populären Bericht desselben Verfassers das 8. Capitel) handelt ausschließlich von den Yeziden und gibt namentlich einen sehr interessanten Bericht über das erwähnte Fest, sowie über einen kriegerischen Zug des Pascha von Mosul gegen die Nestorianer in dem Sindschar, westlich von Mosul. Der Geograph **Ritter** hat in seinem großen Werke über Asien (Bd. 9) alle die Nachrichten und Berichte der frühern Schriftsteller über die Yeziden gesammelt. Neue Forschungen über Geschichte, Religion und Lebensweise der Yeziden findet man in dem Werke: Reise nach Persien und dem Lande der Kurden, von **Moritz Wagner**, 1852. Band II. S. 249—281. [Gams.]

Yon, Priester. Das Römische Martyrologium erwähnt zum 23. September dieses Priesters (es nennt ihn aber Jonas), der mit dem hl. Dionysius nach Gallien gekommen und auf Befehl des Präfecten Julian enthauptet worden sei, bei Chastres in der Diöcese Paris. Alte Martyreracten, deren Tillemont gedenkt, berichten noch, er sei mit dem hl. Dionys, dem Areopagiten von Athen, hergekommen, und was dergleichen unverbürgte Nachrichten mehr sind. Als verlässig dürfte nach Tillemont nur angenommen werden, daß Yon vom hl. Dionys zum Priester geweiht, in Chastres gepredigt und den Martyrertod erlitten hat auf dem später nach ihm benannten Berg, eine Meile vom Ufer der Orge. Das Pariser Brevier bemerkt hiezu noch, daß Yon bis an sein Greisenalter in Chastres gewirkt und viel Volkes bekehrt habe. In Paris wird sein Gedächtnißtag am 5. August begangen. — **Tillemont**, mémoires p. s. tome IV. 452. Merkwürdig, daß Usnard seiner nicht erwähnt.

York (**Eboracum**), **Erzbisthum in England**. York war schon zu Römerzeiten eine hervorragende Stadt, die im Anfang des vierten Jahrhunderts bereits einen Bischof hatte, **Eborius** mit Namen, welcher mit andern britischen Bischöfen im J. 314 auf der Synode zu Arles anwesend war. Wohl hatte nun Eborius bis zur Ankunft der Angelsachsen auf der britischen Insel (449, s. d. A. **Angelsachsen**) eine Reihe von Nachfolgern auf dem bischöflichen Stuhle von York, aber, einige dunkle und leere Namen abgerechnet, weiß man von diesen Bischöfen so viel als nichts. Als letzter britischer Yorker Bischof der alten Zeit wird im Anfang des sechsten Jahrhunderts ein **Samson** genannt, welcher vielleicht derselbe Samson ist, der dann Erzbischof von Dol wurde und dessen Biographie (Mabill. Act. ord. T. I. p. 165—185; vgl. **Schrödl's** erstes Jahrh. d. engl. Kirche, S. 39—41) für die Geschichte der altbritischen Kirche eine so reiche aber noch wenig ausgebeutete Fundgrube darbietet; indeß muß bemerkt werden, daß Giraldus von Cambrien (s. d. A. **Giraldus**) zwischen Samson, dem Erzbischof von York, und Samson, dem Erzbischof von Dol, unterscheidet und sie als zwei verschiedene Personen bezeichnet (s. **Girald.** de jur. et statu Menev. Eccl. dist. 2, bei **Wharton** Angl. sacr. II. p. 540). Vgl. die Artikel **Angelsachsen**, **David von Menevia**, **Dinoth**, **Abt von Bangor**, **Dubricius**, **B. von Carleon**, **Fastidius**, **Germanus von Auxerre**, **Gildas**, **Großbritannien**. Mit der christlichen Religion und Cultur ging in den Ländern der angelsächsischen Eroberer auch die frühere kirchliche Eintheilung sammt den Bisthümern zu Grunde, nur die cambrischen Bisthümer (Carleon, Menevia, Landaff) erhielten sich. Als nun aber durch die gesegnete Wirksamkeit des hl. Augustin (s. d. A. Bd. I. 542) und seiner Gefährten bei den Angelsachsen das zerstörte Christenthum in den eroberten britischen Ländern wieder aufzublühen begann und mit dem Anfange des siebenten Jahrhunderts bereits der größere Theil

des Königreichs Kent christlich geworden war, übersendete im J. 601 Papst Gregor I. an Augustin das erzbischöfliche Pallium mit dem Auftrage, die neu entstehende Kirche solle in zwei Kirchenprovinzen eingetheilt werden und in jeder derselben sollten 12 Suffraganbischöfe der höhern Gerichtsbarkeit ihres Metropoliten unterworfen sein: die Städte London und York, welche schon zu Römerzeiten einen großen Vorrang über die andern Städte der Insel behauptet hatten, sollten die erzbischöflichen Sitze sein; jeder der beiden Erzbischöfe solle selbstständig und gleichberechtiget sein und nur die Priorität ihrer Weihe einen Vorrang geben; so lange übrigens Augustin, der hiemit aufgestellte Erzbischof der Londoner Kirchenprovinz, lebe, seien ihm (außerordentlicher Weise) alle angelsächsischen und britischen Kirchen unterworfen (Beda hist. I. 29). Dieser Verfassungsentwurf kam nie vollständig zur Ausführung. Augustin fand es für zweckmäßiger, statt London Canterbury (s. d. A.) für die Metropole des Südens zu bestimmen, und konnte, da er schon im J. 604 oder 605 starb und der christenfeindliche König Edilfrid von Northumbrien († 616) das Christenthum in seinem Reiche nicht zuließ (König Edilfrid war es, der das berühmte britische Kloster Bangor zerstörte und 1200 Mönche dieses Klosters niederhauen ließ im J. 613; Beda II. 2), keinen Bischof für York ordiniren noch viel weniger an die Errichtung anderer Bisthümer in den nördlichen Provinzen denken. Erst mit dem J. 627 erhielt York seinen ersten Bischof. Als nämlich der northumbrische König Edwin im J. 625 die christliche Prinzessin Edilberge, eine Tochter des Königs Ethelbert von Kent, heirathete, erhielt sie den Paulinus, einen apostolischen Arbeitsgenossen Augustins, zu ihrem Begleiter, Schützer und Lehrer an dem neuen noch heidnischen Hof, nachdem ihn Erzbischof Justus von Canterbury vorher noch zum Bischof geweiht hatte. Es stand nicht lange an, so wurde Paulin der Apostel Northumbriens und bekehrte 627 den König Edwin sammt den northumbrischen Edlen und Priestern zum christlichen Glauben, und nun ward er Bischof von York, und York von Papst Honorius I. zur Metropole des Nordens erhoben, indem der Papst dem Paulinus (und zugleich auch dem neuen Erzbischofe Honorius von Canterbury) das erzbischöfliche Pallium übersandte mit der Befugniß, daß, falls einer von den beiden Erzbischöfen stürbe, jedesmal der Ueberlebende bevollmächtiget sei, den Nachfolger des Verstorbenen zu ordiniren (Beda ib. II. 18; Wharton I. 691). Unterstützt von Edwin setzte Paulin das Bekehrungswerk in Northumbrien bis zu Edwins Tod († 633) fort, aber nun mußte er fliehen und kehrte nie mehr nach Northumbrien zurück; er starb 644 als Bischof von Rochester. Seit Paulins Flucht hörte York wieder auf, die Residenz der Bischöfe von Northumbrien zu sein, denn als der hl. König Oswald von Northumbrien (s. über Oswald d. A. Angelsachsen und Großbritannien) das nach Edwins Tod auf kurze Zeit unterbrochene Bekehrungswerk seines Volkes wieder aufnahm und zu diesem Behufe den trefflichen irischen Mönch Aidan von Kloster Hy (s. d. A. Columba) zum Apostel und Bischof Northumbriens berief (635), wählte dieser nicht die Stadt York, sondern die Insel Lindisfarne, wie es scheint, aus Liebe zur Zurückgezogenheit, zum bischöflichen Sitze, und nach Aidans Tod († 651; s. über Aidan Beda hist. III. 3, 5, 14, 17; IV. 27) residirten zu Lindisfarne auch seine Nachfolger die Bischöfe Finan, Mönch von Hy († 661; Beda III. 21 und 22), Colman, welcher nach der zu Whitby über die Osterfrage im J. 664 abgehaltenen Conferenz resignirte und nach Irland zurückkehrte (Beda III. 25), und Tuda, der noch 664 starb (Beda ib. 26). In Folge der Verlegung des bischöflichen Sitzes von York nach Lindisfarne ging auch die erzbischöfliche Würde der northumbrischen Kirche wieder ein, was theilweise wohl auch mit den Controversen über die irische und römische Osterfeier und andere Gebräuche zusammenhängt; Wilhelm von Malmesbury sagt kurzweg (l. 3 de gest. Pontif. bei Savil. Francof. 1601. p. 259): „Scotti Aidanus, Finanus, Colmanus nec pallio nec urbis nobilitate voluerunt attolli, in insula Lindisfar-

nensi delitescentes;[a] aber Kämpfern für die irischen Gebräuche, wie Finan und Colman waren, würde der Papst kaum das Pallium gegeben haben, wenn sie auch darum nachgesucht hätten. — Nach Tuda's Tod ward der in jeder Beziehung ausgezeichnete und für den päpstlichen Primat und die römischen Bräuche eifernde Abt von Rippon, der Sieger auf der Conferenz zu Whitby, Wilfried (s. d. A.), vom König Alchfried zum northumbrischen Bischof erkoren und zur Consecration nach Gallien geschickt. Während aber Wilfried nach seiner Ordination längere Zeit sich in Gallien aufhielt, ließ Alchfrieds Vater, König Oswio, von der irischen Partei veranlaßt, den irischen Mönch Ceadda, einen übrigens sehr frommen und demüthigen Mann, zum Bischof von Northumbrien weihen, so daß Wilfried, nach England zurückgekehrt, den ihm zustehenden Bischofsstuhl besetzt fand und sich deßhalb in sein Kloster Rippon zurückzog. Ceadda stand der northumbrischen Kirche bis zur Ankunft Theodors von Canterbury auf der britischen Insel (s. d. A. Theodor von Canterbury) vor und residirte zu York; allein als Theodor das an Wilfried verübte Unrecht in Erfahrung gebracht und gehört hatte, Ceadda sei unter Assistenz zweier britischer Bischöfe geweiht worden, enthob er ihn 669 des bischöflichen Stuhles zu York und setzte den Wilfried an seine Stelle; doch erhielt Ceadda bald darauf die Verwaltung des Bisthums Lichfield im Königreiche Mercien, wo er 672 nach einem heiligen Leben starb (s. über Ceadda Beda III. 23, 28; IV. 3). So saß also der hochberühmte Wilfried, über dessen Thaten und Schicksale das Nähere in dem eigenen Artikel Wilfried enthalten ist, auf dem bischöflichen Stuhle zu York. Indem auf diesen Artikel verwiesen wird, sei hier nur Folgendes hervorgehoben. Wilfried nahm seinen Sitz, wie Ceadda, zu York, ohne daß jedoch mit ihm die erzbischöfliche Würde der Kirche von York wieder hergestellt worden wäre; vielmehr stellte Papst Vitalian bei der Absendung des Mönches Theodor nach Canterbury alle angelsächsischen Bischöfe unter die Gerichtsbarkeit der Erzkirche Canterbury; erst sechszig Jahre später erhob Papst Gregor III. York zum Erzbisthume. Als Erzbischof Theodor von Canterbury im J. 678 die Theilung Northumbriens in mehrere Diöcesen vornahm, setzte er, den Wilfried gänzlich seiner Diöcese beraubend, den Mönch Bosa zum Bischof für die Provinz der Deirer mit dem Sitze zu York, und den Mönch Eata zum Bischof der Provinz Bernicien mit dem Sitze zu Hagulstad oder Lindisfarne; den Eadhed ordinirte er zum Bischof der vor kurzem vom König Egfried eroberten Provinz der Lindiswaren (Beda IV. 12; Lingards Alterth. übersetzt ins Teutsche, Breslau 1847, S. 105); indeß kehrte Eadhed schon nach drei Jahren aus dem Lande der Lindiswaren zurück und wurde der Kirche zu Rippon vorgesetzt; Eata wurde auf das Bisthum Lindisfarne beschränkt, und zu Hagulstad (Herham) Tumbert (al. Trumbert) als Bischof aufgestellt; als aber letzterer auf der Synode zu Twiford (684) abgesetzt worden war, übernahm Eata die Kirche von Hagulstad und der hl. Cuthbert (s. d. A.) die von Lindisfarne (Beda IV. 12, 28). Bei seiner Wiedereinsetzung im J. 687 erhielt Wilfried zuerst Hagulstad, dann York, Rippon und Lindisfarne (letzteres überließ er an Eadbert, Beda IV. 29), mithin, wie Wilhelm von Malmesbury mit Recht berichtet, seinen ganzen ehemaligen Sprengel zurück, so daß also die andern Bischöfe, Bosa von York und Johann von Beverlei, der Nachfolger Eatas († 686) zu Hagulstad, und der Abt Eadhed von Rippon, weichen mußten; der hl. Cuthbert, Bischof von Lindisfarne, war eben gestorben, 20. März 687, oder legte seine Stelle freiwillig nieder (Beda IV. 29; V. 20; Eddi in vit. s. Wilfridi c. 42 bei Mabill. Act. ss. saec. IV. p. 1; Wilh. Malmesbury de gest. P. l. 3. p. 269 bei Savil. ed. Francof.; Wharton Anglia sacra, Lond. 1691, I. 65). Nur fünf Jahre verwaltete seitdem Wilfried wieder seine ihm zurückgegebene weitläufige Diöcese, da erlag er abermals seinen Feinden, und an seiner Statt wurden wieder Bosa für York und Johann von Beverlei für Hagulstad intrudirt; Eadbert blieb wie vordem zu Lin-

bisfarne, wo er 698 starb und den Edfried zum Nachfolger hatte (s. über Eadbert und Edfried bei W. Malmesbury l. c. p. 275; Godwin de praesul. Angl. Candabrigd. 1743. p. 721). Endlich trat Wilfried auch aus diesem Kampfe siegreich hervor, verglich sich aber in der Synode am Nithfluß 705 dahin, daß er sich mit den zwei Klöstern Rippon und Hagulstad (letzteres verbunden mit dem Episcopate, Beda V. 3) begnügte. Demnach mußte Johann von Beverlei von Herham weichen, wurde aber, da Bosa noch vor der zweiten Restitution Wilfrieds gestorben war, Bischof von York. Abgesehen von seinen Controversen mit Wilfried war übrigens dieser Johannes ein frommer und gelehrter Mann, von welchem Beda viel Vortheilhaftes erzählt (Beda V. 2, 3, 4, 5 u. 6), und von welchem er Unterricht und die Priesterweihe empfing; er starb 721, nachdem er vier Jahre vorher wegen seines Alters seinen Presbyter Wilfried (jun.) zum Bischof von York ordinirt hatte. — Nach dem bisher Gesagten und dem Berichte Bedas am Schlusse seiner Kirchengeschichte (V. 24), gab es damals in Northumbrien mit Einschluß des Bisthums Whithern (s. d. A. Ninian, der hl.) vier Bischöfe, einen zu York, den zweiten zu Lindisfarne, den dritten zu Hagulstad und den vierten zu Whithern oder Candida casa, „quae nuper multiplicatis fidelium plebibus in sedem pontificatus addita ipsum primum habet antistitem (Pecthelmum)" (Beda ib.). Bischof Wilfried jun. von York war nach dem Gedichte de Pont. Ebor. (Mabill. Act. saec. III. p. 2. p. 560) vor seiner Erhebung zum bischöflichen Amte „Vicedomnus et Abbas" der Kirche von York und machte sich um den Schmuck der Häuser Gottes verdient. Er legte um 732 das Bisthum nieder, zog sich in die Einsamkeit zurück und nun „emicuit in pontificali speculo Egbertus, Eadberti frater, ejusdem provinciae regis. Is sua prudentia et germani potentia sedem illam in genuinum statum reformavit ... pallium multa throni apostolici interpellatione reparavit" (W. Malmesbury bei Savile p. 269). Das Nähere über die 735 geschehene Erhebung der Yorker Kirche zur Metropole, sowie überhaupt über Egberts ausgezeichnete Persönlichkeit, Verdienste um Kirche und Wissenschaft, Verhältniß zu Alcuin u. A., s. d. A. Egbert, Erzbischof von York. Ungeachtet aber Beda in seinem Briefe an Egbert auf eine Vermehrung der northumbrischen Diöcesen gedrungen und als neue Bischofsitze die reichen, zuchtlosen Titularklöster (s. Lingard's Alterth. S. 82) vorgeschlagen hatte, so kam doch diese Vermehrung nicht zu Stande, und hatte mithin die neu errichtete Metropole keine andern Suffraganbisthümer als Lindisfarne, Hagulstad und Whithern. In der Folge wurde das Bisthum Lindisfarne nach Sidnacester (der erste Bischof, der hier saß, nachdem er vor den Dänen aus Lindisfarne 875 sich geflüchtet und einige Jahre an verschiedenen Orten Zuflucht gesucht hatte, war Earbulfus) und dann nach Durham verlegt (erster Bischof zu Durham war Aldwinus, gestorben 1018). Das Bisthum Hagulstad ging im J. 806 ein, da nach dem Tode Thiffrids (al. Tidfreths), des letzten Bischofs von Hagulstad († 806—21), sich Niemand fand, der Bischof dieser von den Dänen verwüsteten Diöcese sein wollte; dafür wurde später, vorzüglich auf Betreiben des Erzbischofs Thurstan von York, das Suffraganbisthum Carlisle errichtet, dessen ersten Bischof Adelwald er 1133 consecrirte. Das Bisthum Whithern oder Candida casa in Galloway erscheint noch zur Zeit des Erzbischofs Thurstan unter der Jurisdiction von York (Godwin de praesul Angl. l. c. p. 720 de ep. Dunelm. und p. 761 de ep. Carleol.; Wharton I. 699, 701; II. 235—236; Lappenberg, Gesch. v. England I. 186 u. 328). — Erzbischof Egbert starb 766 und hatte zum Nachfolger den Cöna, auch Aelbert, Albert, Adelbert genannt. Cöna, Egberts Blutsverwandter, war vor seiner Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl Meister der sieben Künste und der Theologie an der damals im ganzen christlichen Abendlande berühmten Schule zu York, und machte mehrere Reisen nach dem Continent, um die Yorker Bibliothek zu bereichern. Als Bischof trat er in jeder Weise in die Fußtapfen seines eifrigen und

gelehrten Vorgängers. „Eo tempore in Eboraïca civitate famosus merito scholam magister Alcuinus tenebat, undecunque ad se confluentibus de magna sua scientia communicans“ (vit. s. Ludgeri bei Mabill. Act. saec. IV. p. I. p. 37). Cöna bediente sich Alcuins auch zu einer wichtigen Sendung an den fränkischen Hof, übertrug ihm und dem Cleriker Eanbald die Erbauung einer neuen Kirche und vermachte ihm in seinem Testamente die zahlreichen Bücher, die er auf seinen Reisen gesammelt hatte. Alcuin, der wahrscheinliche Verfasser des schon erwähnten Gedichtes de Pont. Ebor., gibt (l. c. p. 567) den interessanten Inhalt dieser Bibliothek an. Cöna starb 780 oder 781, nachdem er zwei Jahre vorher sich ins Kloster zurückgezogen hatte (vgl. Lingards Alterth. S. 212; vit. Alcuini bei Mabill. act. saec. IV. p. I. p. 150 etc.). — Auf Cöna folgten nacheinander zwei Eanbalde. Eanbald I. sen. (al. Archanbald), ein Mitschüler und vertrauter Freund Alcuins, sendete diesen zur Erlangung des Palliums nach Rom und gab ihm die Erlaubniß, dem Rufe Carls d. Gr. nach Frankreich zu folgen. Noch vor Eanbalds I. Tod († 796) begannen die für Northumbrien so schrecklichen Einfälle der Dänen, welche mehr als 70 Jahre lang dauerten. Nach Eanbalds I. Tod mahnte Alcuin seine Freunde in York, eine gute Wahl zu treffen, fern von aller Simonie, von welcher bisher die Kirche von York unbefleckt geblieben sei (ep. 48 ed. Frob.) Gewählt wurde Eanbald II. jun., ein Schüler Alcuins, der an den Neugewählten einen schönen Mahnbrief richtete; unter anderm wird darin empfohlen: „Romanos discere ordines“, die Knaben durch Lehrer unterrichten zu lassen, Xenodochien zu erbauen ꝛc. (ep. 50 ed. Frob.). Alcuin schrieb damals, veranlaßt von den Einfällen der Dänen in England, noch manche andere Mahnbriefe an seine Landsleute. Im J. 798 hielt Eanbald eine große Synode zu Pincomhaeth. Außerdem vereinigte er seine Bemühungen mit denen des Erzbischofs Ethelhard von Canterbury, um die Wiederaufhebung des vor kurzem (785) errichteten Erzbisthums Lichfield zu bewerkstelligen, was denn auch mit päpstlicher Bewilligung auf der Synode zu Cloveshoe 803 zu Stande kam (s. Lingards Alterth. S. 99; Lappenberg I. 183, 234; Alcuins ep. 60, 62, 63, 174). Eanbald II. starb um 812. — Nach Eanbald II. zählt Wilhelm von Malmesbury fünf Erzbischöfe von York auf, von denen er jedoch nichts zu berichten weiß, als ihre bloße Namen: Wulsius, Wimundus, Wilferus, Ethelbald und Redeward (s. bei Savile S. 269). Der Dominicaner Stubbs in seiner Chronik der Bischöfe von York (s. Script. hist. Angl. von Twysden) und Godwin (l. c. p. 685) fügen nichts weiter als einige unverbürgte chronologische Daten bei; so soll nach Godwin Wulsius im J. 831, Wimundus 854, Wilferus nach einer 46jährigen sturmbewegten Regierung im J. 900 gestorben sein. Da Northumbrien durch die Einfälle der Dänen und durch die damit zusammenhängende Anarchie und Thronstreitigkeiten fürchterlich zerrüttet und aller gesellschaftlichen Ordnung ledig geworden war, so ist die Ursache der mangelnden Nachrichten leicht erklärlich. Doch begannen allmählig wieder bessere Zeiten: König Alfred d. Gr. († 901; s. d. A.) war der Retter seines Volkes und christianisirte und nationalisirte die Dänen, die er nicht austreiben konnte. Insbesondere hatten sie sich in Ostanglien (nachdem sie hier den hl. König Edmund im J. 870 wegen des christlichen Glaubens getödtet hatten) und Northumbrien, wo sie wie auch in Ostanglien Könige aufstellten, so angehäuft, daß ihre Zahl zur Zeit Alfreds die der alten Einwohner weit überstieg (s. Lingards Alterth. S. 229 und Lappenberg I. 306, 324) und daß der Erzbischof Wulfstan I., welcher nach den oben genannten fünf Erzbischöfen die Yorker Kirche verwaltete und 956 starb, sich den Aufständen der Dänen gegen die Könige Edmund († 946) und Edred († 955) anschloß (wenigstens war sein Benehmen zweideutig), weßhalb ihn Edred gefangen setzte (s. Lappenberg I. 388, 392; Wilh. von Malmesbury bei Savile S. 269; Stubbs und Godwin). Wulfstans Name

findet sich übrigens auch in einem auf einer Londoner Synode von König Edred dem Kloster Croyland ertheilten Privileg (s. d. A. Ingulf und vit. s. Turketuli bei Mabill. Act. saec. V. p. 506). — Der vom König Alfred zur Heilung der durch die Dänen der Kirche und Wissenschaft geschlagenen tiefen Wunden ausgesäete Samen, wobei ihn treffliche Männer unterstützt hatten, wie Erzbischof Pflegmund von Canterbury, Werfrith, Bischof von Worcester, Propst Grimbald von Rheims, der sächsische Mönch Johannes von Corvey, Asser, Bischof von Sherburn und preiswürdiger Biograph Alfreds — blieb nicht ohne nachhaltige Folgen, die auch in Northumbrien zu Tage traten, und bereitete der für ganz England so hochwichtigen Dunstan'schen Reformation die Bahn (s. d. A. Dunstan). Schon der unmittelbare Nachfolger des Yorker Erzbischofs Wulfstan I., der Erzbischof Oskitell, ein Blutsverwandter des Erzbischofs Odo von Canterbury, des hl. Oswald, Bischof von Worcester und York, und des berühmten Staatsmannes und Abtes Turketul (s. d. A. Ingulf), wirkte im Geiste Dunstans, und Eadmer (s. d. A.) schildert ihn als einen weisen und würdigen Mann, welchen der hl. Oswald auf seiner Reise nach Rom um das Pallium begleitet habe (Wharton II. 197 in vit. Oswaldi). Ueber die Privilegien, die Oskitell dem Kloster Turketuls ertheilte oder bewirkte s. vit. s. Turketuli bei Mabill. Act. saec. V. p. 512—14. Nach Oskitells Tod († 971) succedirte nach dem Bericht der Chroniker Stubbs und Simeon von Durham ein gewisser Adelwold; Eadmer aber, Wilhelm von Malmesbury und Florentius übergehen diesen Adelwold ganz (vielleicht war er bloß nominirter Bischof, der noch vor der Consecration entsagte (s. Godwin de praes. Angl. p. 659), und lassen auf Oskitell unmittelbar den hl. Oswald folgen. Oswald, Neffe des Erzbischofs Odo von Canterbury, genoß bei diesem die erste Erziehung und wurde nachher dem Mönch Fridegod (Verfasser mehrerer Schriften und eines metrischen Lebens des hl. Wilfried von York, s. Mabill. Act. saec. III. p. I. p. 160) zum Unterrichte in den geistlichen und profanen Wissenschaften übergeben. Nachdem er zu Winchester Canonicus und Dechant gewesen und sich von dem tiefen Verfalle der geistlichen Stifte überzeugt hatte, ging er „familiari per id tempus Anglis consuetudine" (Wilh. Malmesbury bei Savile p. 270) nach Frankreich ins Kloster Fleury (s. d. A.), wo er Diacon und Priester wurde. Im J. 960 bestieg er durch Vermittlung des Erzbischofs Dunstan und Oskitells von York den bischöflichen Stuhl von Worcester; seitdem stand er dem hl. Dunstan als einer der eifrigsten Mitarbeiter bei dem großen Restaurationswerk des verfallenen englischen Kirchen- und Klosterwesens zur Seite; unter anderm führte er an seiner Cathedrale auf eine kluge Weise die Benedictiner ein und stiftete unter dem Beistande des Aldermans Alwyn die reiche Abtei Ramsey, wohin er aus Frankreich den berühmten Mönch Abbo (s. d. A.) berief und wo sich bald der Mönch Bridferth durch verschiedene Schriften und Commentare hervorthat (s. über Bridferth Lingard's Alterth. S. 256). Im J. 972 ward Oswald auf den erzbischöflichen Stuhl von York befördert, behielt aber zugleich das Bisthum Worcester bei, wodurch die hier von ihm begonnene Reformation fortgesetzt und, wie Stubbs andeutet, die durch die Zeitwirren finanziell herabgekommene Kirche von York unterstützt wurde. Nachdem Oswald reichen Segen auch über die Yorker Kirche ausgegossen, starb er am 28. Februar 992 nach Empfang „sacrae unctionis cum viatico Dominici corporis". S. über Oswald Eadmeri vita s. Oswaldi bei Wharton II. 191—210; W. Malmesbury l. c. p. 270; Lingards Alterth. Cap. 12; Mabill. Act. t. V. ad a. 992; Bolland. 29 Febr. — Die lange Regierung des schwachen Königs Ethelred (978—1016) war seit dem Tode Dunstans († 988) in Folge der sich stets wiederholenden Einfälle der Dänen im höchsten Grade unheilvoll, daher wieder die Geschichte der Kirche von York für einige Zeit ziemlich schweigsam wird. Als Oswalds Nachfolger wird Aldulf genannt, „sanctus vir et reverendus" (Wilh.

Malmesbury l. c. p. 270), wie sein Vorgänger zugleich Bischof von Worcester, gestorben 1002 (Wharton I. 473). Damals predigte in Schweden der Yorker Priester Sigfrid mit andern seiner Landsleute (s. d. A. Schweden, und Lingard's Alterth. S. 276) und einige Jahre nachher predigten mehrere andere englische Geistliche in Norwegen (s. d. A. Normannen). So entkeimten dem englischen Boden selbst zur Zeit der schrecklichsten Drangsale herrliche Geistesblüthen. Auch Aldulfs Nachfolger auf dem Erzstuhle von York, Wulfstan II. († 1023), der wie seine Vorgänger zugleich die Kirche von Worcester verwaltete, gibt Zeugniß davon, daß, ungeachtet vielseitig eingerissenen Verderbens, der Geist in der englischen Kirche in mannigfaltiger Weise lebendig war: er schärfte seinen Geistlichen den Cölibat ein und schrieb unter dem Namen Lupus mehrere Predigten in angelsächsischer Sprache, die noch vorhanden sind, und wovon eine eine merkwürdige Darstellung der damaligen unerhörten Verheerungen und Grausamkeiten der Dänen enthält (Wharton I. 133, 473; Lingard's Alterth. S. 257 u. 260; Lappenberg I. 447). Indeß hatte das über England hereingebrochene Unglück seinen Endpunct erreicht; noch in Wulfstans Tagen bestieg den englischen Thron (1016) der dänische Cnut (s. d. A.), der zwar anfangs zur Befestigung seiner Herrschaft mancherlei Grausamkeiten verübte, nachher aber eine kluge und würdige Regierung führte und sich besonders um die Bekehrung der Dänen in England ein großes Verdienst sammelte. Unter Cnuts Regierung saß auf dem erzbischöflichen Stuhle zu York nach Wulfstans II. Tod der gelehrte Aelfrik (al. Alfrik) mit dem Zunamen Butta oder Batta, ein Schüler des frommen und gelehrten Bischofs Ethelwold von Winchester. Wharton hat in einer eigenen Dissertation (Angl. s. I. 125—135) nachgewiesen, daß nicht der Erzbischof Aelfrik von Canterbury (995—1005), sondern der Mönch Aelfrik von Winchester, der nachher Erzbischof von York geworden, jener berühmte Aelfrik mit dem Zunamen grammaticus (Butta oder Batta hält Wharton für identisch mit doctus, sapiens) sei, welcher viele Schriften verfaßte und für die des Lateinischen unkundigen Geistlichen eine Menge Werke, Reden, Homilien, Abhandlungen und Legenden aus dem Lateinischen in das Angelsächsische übersetzte. Die berühmtesten seiner Arbeiten sind seine drei Bücher katholischer Homilien, seine Uebersetzung der hl. Schrift (Pentateuch, die Bücher der Richter, Esther, Judith, ein Theil der Bücher der Könige), das Leben des hl. Ethelwold und zwei Briefe an den Erzbischof Wulfstan II. von York, seinen Vorfahrer, worin er in Bezug auf die Eucharistie die Lehre des Ratramnus in dunkler und neuer Sprache reproducirte (Lingard, welcher die von Wharton dem Aelfrik von York zugeschriebenen Werke zwischen Aelfrik von Canterbury und Aelfrik von York theilt, hat sich bemüht, Aelfriks Lehre über die Eucharistie von der Anschuldigung der Heterodoxie zu reinigen. S. Lingards Alterth. S. 256—259, 298—304). Zum Erzbischof von York erhoben, scheint Aelfrik sich besonders um die Wiederherstellung des priesterlichen Cölibats bemüht zu haben (ib. S. 258—259). Der merkwürdige Brief, den König Cnut im J. 1027 von Rom aus nach England absendete, ist an den Erzbischof von Canterbury, an den Erzbischof Aelfrik von York und an die übrigen Großen des Reichs und das ganze Volk gerichtet; unter Anderm meldet der König darin, er habe sich bei dem Papst beschwert, „quod mei Archiepiscopi in tantum angariabantur immensitate pecuniarum, quae ab eis expetebantur, dum pro pallio accipiendo secundum morem Apostolicam sedem expeterent, decretumque est, ne id deinceps fiat (Wilh. Malmesbury p. 74 bei Savile). Nach Cnuts Tod († 1035) wurde Aelfrik unter den Königen Harold und Harthacnud in die damaligen politischen Wirren verwickelt und im Anfang der Regierung Eduards des Heiligen auf kurze Zeit seines Sitzes enthoben und derselbe durch königliche Ernennung dem Egelric zugesprochen; allein die Canoniker von York erkannten den Egelric nicht an, und so war er gezwungen sich nach Durham

zurückzuziehen (s. Lingards Alterthum, S. 36—37; Wharton, I. 702; Wilh. Malmesb. bei Savile, S. 270; Lappenberg, I. 490). Aelfrik starb 1051. — Aelfriks Nachfolger Kynsius, der seinen Vorgänger an Liberalität gegen das St. Johannesstift zu Beverlei noch übertraf (s. bei Godwin und Stubbs), starb 1060; ihm folgte Aldred, der letzte angelsächsische Erzbischof „vir multum in saecularibus astutus nec parum religiosus" (Wilh. Malm. ib. p. 250). Er war vor seiner Erhebung Mönch zu Winchester und Bischof zu Worcester und Hereford, wurde anfangs vom Papst gar nicht als Erzbischof anerkannt, aber dann doch bestätiget unter der Bedingung, daß er auf das Bisthum Worcester, welches er beibehalten wollte, verzichtete; Worcester erhielt jetzt der berühmte hl. Wulfstan (s. über Wulfstan Wharton, II. 241—270). Nach dem Tode des hl. Eduard († 5. Jän. 1066) trat bekanntlich die normännische Eroberung ein, und Aldred war es, der, weil der unwürdige Erzbischof Stigand von Canterbury suspendirt war, Wilhelm den Eroberer 1066 zu London krönte, nachdem derselbe den Schwur abgelegt, er werde seine neuen Unterthanen bescheiden behandeln und Engländer und Franken nach gleichem Rechte regieren. Aldred starb im Sept. 1069 vor Schrecken über die Ankunft einer dänischen Flotte an der Mündung des Humber (s. Lingards Gesch. v. Engl., übers. v. Salis, Bd. II. S. 9, 10, 29). Man rühmt Aldreds Eifer für geistl. Zucht und clericalische Kleidung, seine Bauten und Verschönerung von Kirchen, wobei auch teutsche Meister genannt werden. — Durch die normännische Eroberung wurde der Zustand Englands und der engl. Kirche vielfach verändert, theils zum Schlimmern, theils zum Bessern. Eine fremde Herrschaft, ein fremder Adel und eine fremde Hierarchie waren für die Angelsachsen die Quelle vielfacher Erniedrigungen und Drangsale, besonders da die neuen Herren Englands mit Verachtung auf die Engländer herabsahen, Alles zu normannisiren trachteten und mit eiserner Härte und Tyrannei schalteten und walteten. Unter den Lastern, die ihnen von den angelsächsischen Geschichtschreibern vorgeworfen werden, ragte die Sodomie hervor. Bezüglich der Kirche und geistlichen Angelegenheiten begann mit Wilhelm dem Eroberer zuerst in der abendländischen Christenheit das System des Placetum regium, indem er nicht gestatten wollte, daß in seinen Reichen die Authorität des Papstes ohne seine vorhergegangene Genehmigung anerkannt werde, und verordnete, daß alle von dem päpstlichen Stuhle ausgegangenen Schreiben bei ihrer Ankunft dem Könige zur Einsicht vorgelegt werden sollten; seine Nachfolger, auf diesem System fortbauend, geriethen deßhalb mit der Kirche in die heftigsten Streitigkeiten (s. d. A. Anselm, Becket Thomas; Lingard, Gesch. von Engl. II. 91). Zur Befestigung der neuen Herrschaft wurde die Proscription auch auf die englischen Prälaten ausgedehnt und an ihre Stelle setzte man normännische (doch hatte auch schon Eduard der Heilige sich mit normännischen Geistlichen umgeben). Obwohl nun aber die neuen Prälaten zum Theile des Kriegshandwerkes gar nicht unkundig waren und obwohl die Einführung der neuen Hierarchie von vielen Ungerechtigkeiten begleitet war, so bestand doch das Gute, was die normännische Eroberung mit sich brachte, vorzugsweise gerade in dieser Hierarchie, denn die neuen Bischöfe waren fast durchaus würdige, fromme und wissenschaftlich gebildete Männer, welche allmählig allerlei Mißbräuche abstellten, eine strengere Disciplin einführten, die Lernbegierde erregten, die geistige Bildung förderten und ihren Reichthum auf die Errichtung oder Erneuerung von Kirchen und Abteien und auf Werke der Barmherzigkeit verwendeten (s. Lingards Gesch. II. 39. Döllingers Lehrb. der Kirchengesch. II. §. 83. Lappenberg, II. 98). Der erhabenste unter den neuen Prälaten, sowohl nach Fähigkeit wie Stellung war Lanfranc, der Erzbischof von Canterbury (s. d. A.); aber auch Aldreds Nachfolger auf dem Erzstuhle York, der Canonicus Thomas von Bayeux, gereichte der Kirche von York zum Heile und zur Ehre, denn er war ein kluger, unbescholtner, keuscher

und kenntnißreicher Herr, der auf seinen Reisen in Spanien und Teutschland sich mancherlei Kenntnisse gesammelt hatte, suchte nach Kräften der verwüsteten northumbrischen Kirche aufzuhelfen, baute die niedergebrannte Cathedrale zu York wieder auf und betrieb eifrig die Bildung seiner Domgeistlichen „cum quibus nunc legere, conferre, disputare, nunc cantare, nunc organizare, nunc cantus et organa facere et docere, nunc rithmis, prosa et versu, ut qui in his doctissimus erat, certare jocunde solebat“ (Stubbs). Großes Lob spendet dem Thomas auch Wilhelm von Malmesbury und hebt unter Anderm seine Musikkunde hervor „musica certe tunc temporis facile omnium primus“ (s. Wharton, II. 255. Godwin de praes. Angl. S. 664). Damals fing in Northumbrien, wo seit der Zerstörung aller Abteien durch die Dänen im neunten Jahrhundert das Klosterleben beinahe völlig vernichtet lag (nur bei dem Schreine des hl. Cuthbert sollen immer einige Mönche gewacht haben), dasselbe durch die Bemühungen des Mönches Aldwin von Evesham wieder aufzuleben an, indem er eine Colonie aus den südlichen Klöstern sammelte und seine Wohnung mitten unter den Ruinen von Jarrow (s. d. A.) aufschlug, von wo er zu der neuen Kirche von Durham übersiedelte (s. Lingards Alterth. S. 223). Uebrigens war Thomas der erste unter den Erzbischöfen von York, der sich der Subjection unter die Primatialkirche von Canterbury zu entziehen trachtete, weil Papst Gregor der Große die zwei englischen Erzbisthümer mit gleichen Rechten und ohne Unterordnung des einen unter das andere errichtet habe; überdieß erhob er Ansprüche auf die Jurisdiction über die Bisthümer Worcester, Dorchester und Lichfield; allein er wurde genöthiget, dem Erzbischofe Lanfranc von Canterbury die herkömmliche Obedienz zu leisten, und wurde mit seinen andern Ansprüchen abgewiesen. (S. das Weitere hierüber besonders bei Fleury, Kirchengesch. ad a. 1070—1072; Godwin, de praes. Angl. 664; Stubbs, de Thoma I. l. c.; Wharton, I. 6, 66, 253, 295, 707. II. 255—56; Wilkins, Conc. I.; Lappenberg, II. 106). Merkwürdig ist das zu London 1075 abgehaltene Nationalconcilium, auf welchem dem Erzbischofe Thomas von York sein ihm gebührender Platz zur Rechten des Primas von Canterbury bestimmt und bestätigt wurde; außerdem faßte man in dieser Synode den Beschluß, diejenigen Bischöfe, welche noch in Dörfern lebten, nach Städten zu versetzen. Es wurden demnach die Bischofssitze von Shirburn nach Sarum (Salisbury), von Selsey nach Chichester, von Lichfield nach Chester verlegt; bald darauf verlegte auch der Bischof von Dorchester seinen Sitz nach Lincoln und der von Helmham nach Thetford; der Stuhl von Crediton war schon 1050 nach Exeter transferirt worden (s. Wilkins, I. 363; Wharton, I. 254; Lappenberg, II. 126). Erzbischof Thomas starb im November 1100; kurz vor ihm war König Wilhelm II. (der Rothe), der raubgierige Verkäufer der englischen Kirchenwürden, gestorben. — Gerard (al. Girard), ein beredter und gelehrter Herr, dem jedoch Wilhelm von Newbridge (s. d. A. Neubrigensis) Habsucht vorwirft, wurde der Nachfolger des Erzbischofs Thomas. Er zögerte lange, dem Erzbischofe Anselm von Canterbury die Obedienz zu leisten und ließ sich vom König Heinrich I. zu einem Werkzeuge gegen Anselm mißbrauchen, indem er (außer Anderm) die vom Könige investirten Bischöfe, welche Anselm nicht weihte, consecrirte. Nachdem jedoch zwischen Anselm und dem Könige der Investiturstreit beigelegt war (25. August 1106), hörten auch die Zwiste zwischen Gerard und Anselm auf und leistete Gerard dem Erzbischofe von Canterbury die Subjectionsprofeß (s. Wharton, I. 6, 67, 266, 297. II. 170, 687, 700. Stubbs und Godwin über Gerard; Lappenberg, II. 255). Gerard starb 1108. S. Wharton, II. 234 über den Streit zwischen Gerard und der Kirche von St. Andrews, über welche Gerard erzbischöfliche Jurisdictionsrechte ansprach. — Gerards Nachfolger, Thomas II., ein Verwandter Thomas I., ein Prälat „suavis animi et jocundi sermonis“ (anonymus de ss. Eccl. Haugust. in Mabill. Act. ss. saec. III

p. I. pag. 221) stand wegen seiner Keuschheit in hohem Ansehen. In seiner letzten Krankheit gaben ihm die Aerzte einen Rath, dessen Befolgung ihm das Opfer seiner Jungfräulichkeit gekostet hätte, aber er zog den Tod vor († 1114). Uebrigens hielt er es für einen Ehrenpunct, für die Unabhängigkeit seiner Kirche von der Primatialkirche zu streiten, doch das energische Auftreten des hl. Anselm brach seinen Widerstand. Dagegen ordinirte er mehrere schottische Bischöfe und wurde von mehrern schottischen Kirchen als Erzbischof anerkannt (s. über Thomas II. Wilh. Malmesb. de ep. cas. cand.; Wharton, I. 67, 81—82. II. 172, 417; Stubbs und Godwin). Erst der Nachfolger des Thomas II., Erzbischof Thurstan, brachte es zu Stande, daß die Erzbischöfe von York von der Verpflichtung frei wurden, den Primaten von Canterbury die frühere schriftliche und eidliche Obedienz zu leisten; dazu verhalf ihm vorzüglich Papst Calixt II. (s. das Nähere bei Wharton, I. 69—71. Stubbs, Lappenberg, II. 258; Lingard, Geschichte von Engl. II. 177). Bezüglich der Streitigkeiten zwischen den schottischen Kirchen und Thurstan, der die erzbischöfliche Gerichtsbarkeit in ihren Sprengeln ansprach, sowie über Thurstans Ordination mehrerer schottischen Bischöfe, s. Wharton, II. 234—237; Wilkins, I. 408; Lingard, II. 179—180; Stubbs über Thurstan. Thurstan wurde 1140 Mönch und starb kurz darauf. Er war ein gelehrter und würdiger Oberhirte, errichtete Klöster, erbaute ein Spital, ertheilte den Canonikern mehrerer Kirchen das sog. Sterbjahr zum Besten ihrer Erben, und verschaffte durch seine begeisterten Ermahnungen und weisen Anordnungen den Engländern in der sog. Standartenschlacht den Sieg über die Schotten (1138); mächtig wirkte auf den Muth der Engländer in dieser Schlacht besonders der northumbrische Banner ein, ein an einem Wagen befestigter Mastbaum mit einem Kreuze und einer silbernen Büchse, worin sich das Allerheiligste befand, und darunter die Banner der Schutzheiligen Peter, Wilfried und Johann von Beverlei; mächtig ergriffen von der Absolution, die ihnen Thurstans Stellvertreter, der Bischof der Orcaden, vom Wagen herab ertheilte, stürzten sie auf den Feind und siegten (s. Stubbs und Godwin, Wilh. v. Malm. de ep. cas. cand., Lingard, II. 206 und Lappenberg, II. 319). — Unter der Regierung des Erzbischofs Thurstan und seiner nächsten Nachfolger gab es in England mehrere nicht unbedeutende Schriftsteller (s. d. A. Eadmer, Florentius von Worcester, Wilhelm von Malmesbury, Galfrid von Monmouth, Johann von Salisbury, Giraldus von Cambrien, Petrus Blesensis) und blühten die Schulen zu Bec, Canterbury, York, Oxford, Abingdon, Winchester u. a. (vgl. Lappenb. II. 291). Inzwischen hatte die Kirche von York nach dem Tode des Erzbischofs Thurstan durch Einfluß des Königs Stephan den Canonicus Wilhelm von York, einen Vetter Stephans, zum Erzbischof erhalten, allein im Concil zu Rheims 1147 wurde Wilhelm, weil uncanonisch gewählt und consecrirt, für abgesetzt erklärt und auf päpstlichen Befehl eine neue Wahl vorgenommen. Ein Theil des Yorker Capitels wählte den Bischof Hilarius von Chichester, der andere den Cistercienserabt Heinrich Murdac, einen Schüler des hl. Bernhard (s. d. A.), dem der Papst Eugen III. auch die Bestätigung ertheilte, und der 1151 auch vom König Stephan und der Stadt York anerkannt wurde. Heinrich Murdac, ein frommer und sehr abgetödteter Herr, starb aber schon 1154, und jetzt bestieg Wilhelm durch König Stephans Vermittlung und des Papstes Anastasius IV. Concession abermals den erzbischöflichen Thron von York, starb aber kurz nach seiner Rückkehr aus Rom noch 1154 (s. Wharton, I. 71 und Godwin, de praes. Angl. l. c. p. 670 etc.). — Auf Wilhelm folgte Roger de Pont l'Evegue. Von ihm entwirft Wilhelm von Newbridge kein anziehendes Bild; er schildert ihn als einen zwar unterrichteten, beredten und um die Kirchengutadministration und kirchlichen Bauten sehr verdienten Prälaten, aber wirft ihm Habsucht, Beförderung unbärtiger und steckenreitender Jungen zu an-

gesehenen Kirchenpfründen aus Habsucht u. Haß gegen die Mönche vor (s. Godwin, l. c. S. 673); Stubbs zählt jedoch mehrere ansehnliche von Roger gemachte Stiftungen auf. Jedenfalls hat sich Roger durch Herrschsucht, Stolz und Zanksucht überall Feinde gemacht und vorzüglich an Thomas Becket (s. d. A.) schwer versündiget und nicht wenig beigetragen zu dem Sturme, der mit dem Martyrtode Beckets endete; s. hierüber Lingards Gesch. B. II. 247, 270, 296—298 und dessen Bemerkung: „Aus Anhänglichkeit an die Sache seines Beschützers war Johann von Salisbury Rogers Feind; wenn aber nur die Hälfte von dem wahr ist, was er hinsichtlich des Erzbischofs von York erzählt, so verdiente dieser Prälat reichlich den Titel Archidiabolus, den er ihm gibt.“ Roger starb 1180, nachdem er vorher wegen verweigerter Anerkennung der kirchlichen Oberhoheit Yorks über die schottische Kirche den König von Schottland mit dem Banne und Schottland mit dem Interdicte belegt hatte. Unter seiner Regierung wurde der Engländer Nicolaus Breakspeare Papst (Hadrian IV. 1154—1159) und kamen Katharer nach England (Lingard, II. 367). Merkwürdig ist noch, daß 1188 Papst Clemens III. nach langem Streite die Unabhängigkeit der schottischen Kirche von England und York bestätigte (s. Lingard, II. 348). Erst im J. 1189 wurde der lang verwaiste Erzstuhl wieder besetzt mit Galfried (al. Gottfried), einem natürlichen Sohne des Königs Heinrich II., dessen Kanzler er vordem gewesen war. König Richard, sein Bruder, hatte ihn zu schwören gezwungen, daß er auf dem festen Lande bleiben werde, und verboten, ihm die Weihen zu ertheilen. Da er sich aber dennoch 1191 zu Tours weihen ließ und nach England zurückkehrte, ließ ihn der famose königliche Kanzler Wilhelm Longchamp, Bischof von Ely, verhaften, mußte ihn aber in Folge der deßhalb entstandenen Wirren wieder loslassen (s. das Nähere bei Godwin, Lingard, II. 380, 387 und 418; Wharton, II. 375—407 in fid. Galfridi von Giraldus). Erzbischof Galfried, wie überhaupt die gesammte Geistlichkeit Englands, steuerte zur Befreiung des Königs Richard aus der Gefangenschaft des Herzogs Leopold von Oestreich viel bei. In der Folge machte König Johann ohne Land seinem Bruder dem Erzbischof namentlich durch Beraubung und Schädigung des Kirchengutes viel zu schaffen. Nachdem Papst Innocenz III. über England das Interdict ausgesprochen (s. d. A. Langhton), verließ Galfried mit den übrigen englischen Bischöfen England. Galfried starb 1213. — Von den Yorker Erzbischöfen des 13. Jahrhunderts nach Galfried läßt sich, da die Quellen karg fließen, nicht viel erzählen. Galfrieds Nachfolger nach einer Vacatur von 4 Jahren war Walter Gray, ein keuscher, kluger, geschäftsgewandter, für den Glanz und die Erhöhung seiner Erzkirche eifernder, und seinem Könige treu ergebenster Prälat, welchen auch Matthäus Parisius (s. d. A.) wegen seiner Virginität und als einen Mann „magni consilii et profundi pectoris“ preist, aber mit dem Zusatze, Walter habe, um sein Palliengeld zu bezahlen, dem Geize gefröhnt. Walter starb 1255; während seiner Regierungszeit saß auf dem Primatialstuhl zu Canterbury der gelehrte und heilige Edmund von Rich († 1240) und auf dem bischöflichen Stuhle von Lincoln der ausgezeichnete Bischof Robert Grosseteste (s. Lingard, III. 204—209). S. über Walter Gray Mehreres bei Godwin und Stubbs. Dem Walter Gray succedirte Sewall de Bowill, der wegen seines Widerstandes gegen die päpstlichen Provisionen mit Papst Alexander IV. zerfiel und schon 1258 starb; er hinterließ einige Schriften (Stubbs u. Godwin). Sewalls Nachfolger bis zu Ende des 13. Jahrhunderts waren: Godefrid de Kinton (al. de Ludham) † 1264; Walter Giffard, † 1278; der fromme und gelehrte Wilhelm Wickwan, † 1285 (s. bei Wharton, I. 744—748 die Jurisdictionsstreitigkeit zwischen Wilhelm von Wickwan und der Kirche von Durham); Johann der Römer, † 1295, verdient um kirchliche Bauten und prachtliebend (Stubbs); Heinrich de Newerk, † 1299, kommt aus der Achterklärung

des Königs Eduard I. über die gesammte Geistlichkeit dadurch, daß er von dem Kirchengute dem Könige den fünften Pfenning bewilliget hatte (s. Lingard, III. 294). — Die Reihenfolge der Erzbischöfe von York im 14. Jahrhunderte eröffnet Thomas de Corbridge, ein vorzüglicher Theolog und Gelehrter, † 1303, und diesem folgte Wilhelm de Grenesfeld, ein gelehrter, beredter und erfahrener Herr, der (sammt dem Bischof Radulf von London) als päpstlicher Untersuchungsrichter an den zu York verhafteten Tempelherren nichts fand, was die Unterdrückung ihres Ordens rechtfertigen konnte, und nach Aufhebung dieses Ordens viele Templer mitleidsvoll in die Klöster seiner Diöcese vertheilte; er starb 1315 (s. Stubbs, Godwin, Lingard, III. 405 und Wilkins Conc. II. 329—400). Wilhelms von Grenesfeld Nachfolger war Wilhelm de Melton, welchem Stubbs und Godwin das Lob eines frommen, keuschen, wohlthätigen und in jeder Beziehung vortrefflichen Seelenhirten zollen; über seine politische Stellung s. Lingard, III. 396 und IV. 14—16. Wilhelm de Melton starb 1340; sein Nachfolger war Wilhelm le Zouch, der tapfere Anführer der Engländer in der siegreichen Schlacht bei Nevilscroß gegen die Schotten, † 1352; auf Wilhelm le Zouch folgte Johann de Thorisby, ein gelehrter Bischof und Verfasser mehrerer Schriften, † 1373 (s. Wharton, I. 74, 534; Stubbs, Godwin und Cave hist. lit. Basel 1745, Bd. II. saec. Wiclef. p. 48). Unter der Regierungszeit Johanns de Thorisby um 1360 wird Wicleff (s. d. A.) zum ersten Male in der Geschichte genannt. Ein trauriges Schicksal traf den Nachfolger Johanns, den aus hochadeliger Familie stammenden Alexander Nevill. Die hohe Gunst, in welcher er bei König Richard II. gestanden, schlug ihm zum Verderben aus, indem er 1387 von den Aufständischen proscribirt und zu ewigem Gefängnisse verurtheilt wurde; doch gelang es ihm zu fliehen. Papst Urban V. versetzte ihn 1388 auf Begehren der englischen Regierung von York nach St. Andrews, da aber Urban von Schottland nicht anerkannt wurde, so segelte Alexander nach Flandern, trat, von der Noth gezwungen, eine kleine Pfarrei an und versah sie bis zum Tode 1392 (s. Godwin, Lingard, IV. 249 u. 253). Nach Alexanders Beseitigung wurde der zum Kanzler ernannte Graf Thomas Arundell, Bischof von Ely, nach York als Erzbischof versetzt, und nach des letztern Translation auf den Primatialstuhl von Canterbury 1397 erhielt Robert Waldby, vordem Professor der Theologie zu Toulon und vorzüglicher Prediger und Bischof von Ayre, Dublin und Chichester, das Erzbisthum, starb aber noch 1397. — An der Spitze des 15. Jahrhunderts steht der Erzbischof Richard Scroop, vorher Bischof von Coventer und Lichfield, ein gelehrter, frommer, leutseliger und vom Volke hochverehrter Prälat, welcher seine Treue für König Richard II. und seinen Widerstand gegen den Thronräuber Heinrich von Lancaster mit schmählicher Hinrichtung büßen mußte (s. Wharton, I. 450. II. 362; Godwin, S. 689 u. Lingard, IV. 341—344). Scroops letzte Worte vor seiner Hinrichtung (8. Juni 1405) waren: „Der gerechte Gott weiß, daß ich nie Böses gegen König Heinrichs Person im Sinne hatte, und ich fordere euch auf zu beten, daß mein Tod nicht an ihm oder seinen Freunden gerächt werde." Papst Gregor XII. excommunicirte Alle, die zum Tode des Erzbischofs mitgewirkt. Heinrich Bowett, Doctor der Rechte, Scroops Nachfolger, starb 1423; auf diesen folgte Johannes Kemp, von London nach York transferirt 1425, und im J. 1452 zum Erzbischof von Canterbury promovirt (s. Godwin, Wharton, I. 123, 379), und nach Kemps Beförderung bestieg Wilhelm Boothe, vorher Bischof von Coventer und Lichfield, den erzbischöfl. Stuhl von York, starb 1464. Georg Nevill, der Nachfolger Wilhelms Boothe, mit seinen Brüdern an der Spitze der aufrührerischen Lancastrier unter König Eduard IV., an dessen Gefangennehmung er sich betheiligte, nahm ein beklagenswerthes Ende: der König ließ ihn, nachdem er alle seine bischöflichen Einkünfte in Beschlag genommen, sein

Silbergeschirr confiscirt, seine Bischofsmütze in eine Krone verwandelt und sich auch seine Juwelen angeeignet hatte, ins Gefängniß werfen, worin er drei Jahre lang gefesselt und in größter Armuth schmachtete. Er starb bald nach seiner Befreiung 1476 (s. Lingard V. 214—247; bei Godwin S. 695 findet sich die Beschreibung des großartigen Gelages bei seiner Installation sammt den Namen der Gäste). Die letzten Erzbischöfe von York vor dem berühmten Erzbischof und Cardinal Wolsey waren: Laurentius Boothe, gestorben 1480; Thomas Rotheram, großer Gönner der Wissenschaften und Collegien zu Rotheram, Oxford und Cambridge, gestorben 1500 (s. Godwin); Thomas Savage, ein gewandter Hof- und Geschäftsmann, gestorben 1507; und der Cardinal Christophorus Bambridge, gestorben 1514 zu Rom. Ueber den berühmten Cardinal und Erzbischof Wolsey siehe den eigenen Artikel. Nach Wolseys Tod († 29. November 1530) erhielt Eduard Lee, Doctor der Theologie und Kanzler der Kirche von Salisbury, den erzbischöflichen Stuhl von York; nach Lees Hintritt († 1544) folgte Robert Holgate, der als verheiratheter und protestantischer Bischof von der Königin Maria nach ihrer Heirath mit dem König Philipp von Spanien abgesetzt wurde. An Holgates Stelle kam nun Nicolaus Heath, der glorreiche Bekenner des katholischen Glaubens unter Eduards VI. Regierung (s. Lingard VII. 75—76), der letzte katholische Erzbischof von York, ein gelehrter und biederer Prälat, nach Gardiners Tod Kanzler der Königin Maria. Beim Antritt der Regierung Elisabeths legte er das Kanzlersiegel nieder, das nun Bacon erhielt; bald darauf, als Elisabeth von den Bischöfen den Suprematseid forderte, brachte er das Erzbisthum seinem Gewissen zum Opfer. In der Zurückgezogenheit zu Gobham, Gott und den Studien lebend, starb er 1579. [Schrödl.]

Ysop (אֵזוֹב, hyssopus), nennt man die Pflanze, deren sich die Israeliten bei den hl. Sprengungen bedienten (Exod. 12, 22; Levit. 14, 4). Da der Pfarrgottesdienst noch an jedem Sonntage mit der feierlichen Weihwasseraussprengung beginnt, und diese mit der Intonirung des Verses „Asperges me Domine hyssopo et mundabor" (Psalm 50) anfängt, so ist der Name dieser Pflanze noch jetzt allen Gläubigen bekannt, obwohl man sich hiebei keines Büschels von Hysop mehr bedient.

Yvo, s. Ivo.

Yvon, Peter, ein entschiedener Anhänger der Labadisten (s. d. A.). Geboren 1646 zu Montauban im Languedoc, wurde er von seiner Mutter in seinem 15. Jahre mit in die Predigten des Labadie, der eben damals Prediger zu Montauban war, genommen. In seinem 16. Jahre begleitete er diesen nach Genf, wohnte in seinem Hause, genoß seinen Umgang, studirte unter seiner Anleitung vier Jahre Philosophie und Theologie, und folgte ihm nach Middelburg, als Labadie 1666 daselbst französischer Prediger wurde. Nach dessen Tode wurde Yvon das Haupt der Labadisten, begab sich mit ihnen 1678 nach Wiewerd bei Franecker in Westfriesland, wo sie sich von Handarbeit nährten und Gütergemeinschaft einführten, aber allmählig zerstreut wurden. Durch die Heirath mit einem Fräulein von dem Schlosse Sommeldyck, der einzigen Erbin desselben, wurde er Herr dieses Ortes und seine Partei erhielt nach seinem Tode sehr viele Einkünfte von beträchtlichen Gütern, wodurch sie in Stand gesetzt wurde, einen Religionslehrer zu besolden. Yvon starb nach dem J. 1687. Seine zahlreichen, meist in französischer Sprache abgefaßten und häufig ins Holländische und Deutsche übersetzten Schriften sind größtentheils practischen oder streng ascetischen Inhalts, als: Wiedergeboren oder kein Christ; die rechte Art des alten und neuen Bundes; Emanuel, oder die Kenntniß von Jesus Christ; der Weg zum Himmel oder Tractat vom Gebet; der bußfertige Mensch; Handbüchlein der Gottseligkeit; ferner dogmatischen Inhalts, wie: Lehre von der göttlichen Prädestination. Altona 1677. Epistola de praedestina-

tione et gratia Dei. Amst. 1681. Hierin war er streng calvinistisch, indem er u. A. lehrte, Gott habe gewisse Leute zur ewigen Verdammniß geschaffen. Ein Verzeichniß seiner Schriften findet sich in Molleri Cimbria liter. Tome II. p. 1020—1022, in Arnold, Kr. und K.-Historie, Buch XVII, C. 21 oder Band II. S. 310. Vgl. Baumgarten, Geschichte der Relig.-Part. S. 55 und 855. [Fehr.]

Yxküll, Bisthum in Liefland. Bereits ist in den AA. Albert und Berthold erzählt, wie im J. 1186 ein Augustinermönch aus dem Kloster Sigeberg, Bremischen Erzbisthums (im Holsteinischen), Meinhart mit Namen, nachdem er schon früher (vielleicht zweimal) vergebliche Versuche gemacht, als Lieflands erster Apostel, eine bleibende christliche Stiftung im Lande gegründet. In Ykeskola nämlich (Uexküll) gründete er eine Kirche, der hl. Maria geweiht, mit einer Schule und fügte später noch zum Schutz gegen die Semgallen eine Burg hinzu. Während an dem Bau dieser Kirche gearbeitet wurde (nach Arnold. Lubecens. Chron. Slavon. VII. 9. im J. 1186) wurde Meinhart von dem Bremischen Erzbischof Hartwich II. zum Bischof geweiht (s. Meinharts Leben von Heinrich dem Letten bei Gruber, Origines Livoniae p. 5). Von Seite des Papstes erfolgte einige Zeit nachher eine förmliche Bestätigung (Errichtung?) des Bisthums Ykeskola (ecclesia Ixcolanensis); es wurde wie Lübeck, Schwerin, Ratzeburg dem Bremischen Metropolitanverband zugetheilt. Ob die hierüber noch vorhandenen Bullen von Clemens III. (1187—91) oder von Cölestin III. (1191—98) erlassen worden, ist nicht ganz gewiß, da die Documente nur die Bezeichnung CL. enthalten, was übrigens mit noch andern Umständen zusammengenommen, mehr auf Clemens III. deutet, und es wäre somit die päpstliche Confirmations- und Subjectionsbulle im J. 1187 erlassen (es heißt: Pontificatus nostri anno primo). Meinharts Nachfolger, Berthold (s. d. A.), nannte sich noch Bischof von Yxküll († 1198). Der dritte Bischof aber von Meinhart ab, Albert (s. d. A.) oder Albrecht von Apeldern, verlegte den bischöflichen Sitz in das neu gegründete Riga (s. d. A.). Vgl. Parrot, Versuch einer Entwicklung der Sprache, Abstammung u. s. w. der Liwen, Lätten, Eesten. Stuttg. 1828. I. 243. Kruse, Urgeschichte des esthnischen Volkstamms. Moskau 1846. S. 548. 567 ff. [Kerker.]

3.

Zabarella oder de Zabarellis, Franciscus, war Cardinal, Erzbischof von Florenz und einer der größten Canonisten des 14. und 15. Jahrhunderts. Zu Padua im J. 1339 geboren, studirte er zu Bologna und lehrte dann in seiner Vaterstadt und später zu Florenz das canonische Recht mit ungemeinem Beifall und Zulauf, so daß er in letzterer Stadt nach einiger Zeit zum Erzbischofe gewählt wurde. Weil jedoch der Papst diese hohe Stelle bereits an einen Andern vergeben hatte, kam Zabarella für jetzt noch nicht in deren Besitz, dagegen berief ihn Bonifaz IX. nach Rom, um seinen Rath zu benutzen, und namentlich, um von ihm ein Gutachten über die Möglichkeit einer Hebung des damaligen Schismas ausarbeiten zu lassen. Nachdem Zabarella sein Responsum geliefert, ging er nach Padua zurück und wurde hier mit verschiedenen Sendungen und Geschäften beehrt. Auch trug man ihm das Bisthum dieser Stadt an, das er aber ausschlug, um mit dem Rathe, der einen andern Candidaten im Auge hatte, nicht in Conflict zu gerathen. Wenige Jahre später berief Papst Johann XXIII., der viele Gelehrte an sich zu ziehen suchte, auch ihn an seinen Hof, gab ihm das abermals erledigte Erzbisthum Florenz, erhob ihn im J. 1411 zum Cardinal, und schickte ihn im Jahr 1413 mit Cardinal Chalant und dem griechischen Gelehrten Emanuel Chrysoloras zu Kaiser Sigismund, um mit diesem über Abhaltung eines Concils zur Tilgung des Schismas und der husitischen Ketzerei zu verhandeln. Auf einem besonderen Papiere hatte Papst Johann jene Städte verzeichnet, welche ihm einzig genehm seien, und alle die ausgeschlossen, in welchen Sigismund der Herr war; aber in dem Augenblick, wo er seinen Gesandten diese Instruction überreichen wollte, änderte er plötzlich seine Ansicht, zerriß das Papier, und gab ihnen unbedingte Vollmacht, so daß sie jetzt auf den Vorschlag des Kaisers, die Synode in Constanz abzuhalten, eingehen konnten und eingingen. Auf die Nachricht hievon reute den Papst wiederum, was er gethan; aber es war zu spät, und er mußte sich die deutsche Reichsstadt gefallen lassen. Sofort war Cardinal Zabarelli eines der angesehensten Mitglieder der Constanzer Synode und galt als einer ihrer ausgezeichnetsten Theologen. An den Verhandlungen nahm er sehr lebhaften Antheil, wurde mit seinem gleich berühmten Collegen Peter d'Ailly in die über Husens Irrlehre niedergesetzte Untersuchungscommission gewählt, übergab dem Concil in Gemeinschaft mit einigen andern Cardinälen eine Denkschrift über Verbesserung der päpstlichen Hofhaltung und über die vom Papste während der Synode zu beobachtende Lebensweise, seine Sitten, Kleider, Audienzen u. dgl., verlas am 16. Febr. 1415 im Auftrage Johanns dessen feierliche Erklärung, daß er zu resigniren bereit sei, wenn auch die beiden Gegenpäpste das Gleiche thun würden, blieb auch nach der Flucht des Papstes zu Constanz zurück, und nahm an der dritten und den nächstfolgenden Sitzungen, welche die bekannten Constanzer Grundsätze von der Superiorität eines allgemeinen Concils über den Papst aussprachen, Antheil. Doch gaben er und d'Ailly zugleich schon in der dritten Sitzung die schriftliche Erklärung ab: „sie würden in der Obedienz Johanns verbleiben, wenn auch er bei

seinem Vorhaben beharre, durch Cession der Kirche den Frieden wieder zu geben; handle er jedoch, was Gott verhindern möge, anders, so würden sie dem Concil anhängen.“ Weiterhin suchte Zabarella eine Ermäßigung der Constanzer Grundsätze dadurch zu erringen, daß er im Einverständnisse mit Sigismund in der vierten Sitzung dem Synodaldecrete, das er publicirte, die Form gab: „der Papst sei dem Concil in rebus fidei, und was die Tilgung des Schismas anlange, unterworfen“, dagegen den dritten projectirten Punct, „diese Unterwerfung beziehe sich auch auf die reformatio in capite et membris“, und einiges andere Anstößige hinwegließ. Allein weil der geflohene Papst Johann jetzt sein früheres Versprechen der Abdankung schriftlich zurücknahm, entstand zu Constanz solche Gereiztheit, daß trotz Zabarellas und anderer Cardinäle Widerspruch in der fünften Sitzung (6. April 1415) die Unterordnung des Papstes unter ein Concil auch quoad reformationem ecclesiae ausgesprochen, und Johann Strafen angedroht wurden. Bald darauf wurde Zabarella mit einigen andern Prälaten von der Synode an Papst Johann abgeschickt, um mit ihm zu unterhandeln, und er bestimmte ihn auch in der That, in einer förmlichen, zu Freiburg im Breisgau ausgestellten Urkunde seine Abdankung pure et simpliciter, d. h. ohne Rücksicht auf das, was die beiden Gegenpäpste thun würden, zu versprechen (April 1415). Zudem hatte Zabarella der Synode die Bedingungen mitzutheilen, welche Johann in Betreff seiner künftigen Stellung und seines Unterhaltes gemacht hatte. Die Vergleichungsversuche führten jedoch zu keinem Resultate, der Proceß gegen Johann wurde instruirt, und in der zwölften Sitzung, den 29. Mai 1415, an der auch Zabarella und alle andern Cardinäle Theil nahmen, die Absetzung Johanns ausgesprochen. In der dreizehnten wurde Zabarella in eine neue Commission zur Untersuchung aller Anklagen auf Häresie (die husitische ausgenommen) gewählt, und es hatte dieselbe insbesondere die Lehre des burgundischen Franciscaners Jean Petit vom Tyrannenmorde zu erörtern. Zunächst nahm jedoch die husitische Sache, in der, wie wir sahen, Zabarella ebenfalls Commissionsmitglied war, seine Thätigkeit in hohem Grade in Anspruch; aber seine Bemühungen, den Irrenden zu belehren, blieben wie diejenigen d'Aillys ohne Erfolg. Weniger tritt Zabarellas Thätigkeit auf der Synode während des Jahres 1416 hervor, doch machten die Petit'sche Sache, die Hartnäckigkeit Benedicts XIII., die Untersuchung gegen Hieronymus von Prag und manche andere Gegenstände und Streitigkeiten auch dieses ganze Jahr hindurch viele Commissionssitzungen, Verhandlungen, Congregationen und allgemeine Sessionen nöthig. Nachdem endlich auch Peter von Luna (Benedict XIII.) in der siebenunddreißigsten Sitzung am 26. Juli 1417 abgesetzt war, bereitete man die Wahl eines neuen Papstes vor, und nach allgemeiner Ansicht hatte Zabarella die meiste Hoffnung auf diese Würde; allein er starb schon am 26. Sept. 1417, nach Andern am 5. Nov., und die Wahl hatte erst am 11. Nov. jenes Jahres statt. Es ist sonach unrichtig, wenn mehrfach angegeben wird (z. B. in Iselins Lexicon), der Umstand, daß dießmal neben den Cardinälen noch dreißig andere Prälaten nach der Verordnung des Concils stimmberechtigt gewesen, habe dem Cardinal Colonna die Majorität über Zabarella verschafft. Letzterer war ja zur Zeit der Wahl nicht mehr am Leben. Sein Leichnam wurde zunächst in dem Chor der Franciscanerkirche zu Constanz beigesetzt, später aber nach seiner Geburtsstadt Padua gebracht. Ein Porträt Zabarellas findet sich bei Lenfant, histoire du Concile de Constance. T. II. p. 121, und auch in dem großen Werke von Van der Hardt über das Constanzer Concil. Eine schöne Lobrede auf Zabarella hielt Poggio; sie ist zugleich eine Art Biographie und mitgetheilt bei Van der Hardt T. I. p. 537 sqq. Ebendaselbst p. 506 sqq. ist auch eine interessante wahrscheinlich von Zabarella verfaßte Denkschrift über die Aufgabe des Constanzer Concils abgedruckt, unter dem Titel: Capita agendorum in Concilio etc. Außerdem wurden von ihm gedruckt: Commentarius in libros Decretalium et Clementi-

nas, Venet. 1602 fol., Commentarius in Clementinas, Venet. 1481. 1487 fol. Consilia juris, Venet. 1581 fol. Variarum legum repetitiones, Venet. 1587 fol. De schismatibus auctoritate imperatoris tollendis, ed. Schardius (ein Protestant). Strasb. 1609 et 1618 fol. Letzteres ist sammt der Vorrede des Straßburger Herausgebers im Index libr. prohibitorum, mit dem Beisatze donec expurgentur. Manche andere Werke von Zabarella wurden nicht gedruckt. — Zabarella war ein Mann von ausgezeichneter, allgemein anerkannter Tugend und Sittenreinheit, und darum ungemein hochgeachtet, ein Feind aller Verschwendung, ungemein thätig, so daß er nur wenige Stunden schlief, sehr sparsam an sich, sehr wohlthätig gegen Andere. Erbe seines Vermögens und seiner Vorzüge war seines Bruders Andreas Sohn, Bartholomäus Zabarella, der sich auch dem geistlichen Stande widmete und ebenfalls Erzbischof von Florenz wurde, aber schon in seinen besten Jahren 1445 starb. Vgl. über ihn die Acten des Concils von Constanz und Bayles und Iselins Lexica unter d. A. Zabarella. [Hefele.]

Zabier (Sabier, Sabäer, Sabaei, Zabii, auch Sabaiten, Sabianer genannt), war eine alte Secte, deren Religion aus allerlei andern Religionen und Meinungen zusammengesetzt war, nach Einigen von Saba, dem Sohne Chus, von dem die alten Araber abstammten, benannt, während Andere unter den Sabäern die Chaldäer verstehen. Sie selbst sollen sich Mendai — Geschöpfe des Lebendigen — genannt und sich viel auf die Bücher Seths, Abrahams und anderer Patriarchen berufen haben. Diese alten Zabier sah man als ein Ueberbleibsel der alten Gnostiker an, welche nur dem Namen nach Christen, in der That aber heidnische Philosophen gewesen seien. Noch heutzutage gibt es im Orient (meistens um Laodicea und am Libanongebirge) eine Religionspartei unter dem Namen Sabier (Zabier), oder Johannis-Jünger, da sie den hl. Johannes den Täufer als ihren Stifter erklären und ihn allein der Verehrung würdig finden, während ihnen Jesus nicht der rechte Messias ist. Die Johannis-Christen, wie man sie auch nennt, sind in der That mehr Heiden als Christen. Ihre Priester taufen zwar die Kinder, wenn sie vierzehn Tage alt sind, aber nicht im Namen der hl. Dreieinigkeit, sondern mit der Johannis-Taufe, d. i. sie ertheilen die Taufe bloß zum Andenken derjenigen Handlung, womit Johannes Christum getauft hat. Sie haben auch eine Art von Abendmahl, von Priesterweihe und sacramentaler Ehe. Ueber die Hostie, die sie mit Wein und Oel zu einem Teige machen, sprechen sie nicht die Einsetzungsworte, sondern bloß Gebete. Den Wein zum Abendmahle pressen sie aus Rosinen. Die Ceremonie der Priesterweihe besteht aus einigen Gebeten. Ihre Trauungsceremonien sind: die Braut muß mit einem Eide ihre Jungfrauschaft bekräftigen; darauf tauft der Priester beide Brautleute, stellt ihre Rücken an einander und liest einige Gebete über sie her. Die Zabier haben vier heilige von ihnen sehr geheim gehaltene Bücher: Divan, von Gott auf die Engel gekommen, enthält die Weissagungen vom Falle der Engel u. s. w.; Sidra Adam, welches Adam vom Engel Raphael erhielt, handelt von der Schöpfung der Welt und den ersten Menschen; Sidra Jjai, verfaßt von Johannes dem Täufer; Cholasteh, welches die Gebräuche der Zabier enthält. Sie glauben zwar an einen einigen Gott und an die Sendung eines Gottmenschen, den sie Manda di Chaie, d. i. Wort des Lebens (und daher sich selbst Mandäer) nennen. Dieser Gottmensch ist nach ihrer Meinung nur kurz sichtbar auf Erden gewesen und von Johannes getauft worden, allein mit dem Stifter des Christenthums keineswegs einerlei Person; sie glauben nur, daß Jssa, d. h. Jesus, die Seele Gottes, d. i. dessen Höchstgeliebter sei und glauben ferner, daß die Juden nicht ihn, sondern statt seiner nur ein Gespenst oder einen Scheinmenschen gekreuzigt haben. Dieser Doketismus, sowie die unverkennbaren Wiederklänge der alten gnostischen Aeonen-Lehre in ihrem Systeme, beweist klar, daß dieser Secte ein positiv-christlicher Grundcharacter abgeht. Ihre Uebereinstimmung mit Jo-

roasterischen Lehren deutet an, daß dieses System erst während des Aufenthaltes in Persien, wo noch 12,000 Johannis-Christen leben sollen, sich ausgebildet hat. Die Zabier glauben an ein Paradies und an eine Hölle, verwerfen aber das Fegfeuer. Die Hölle denken sie sich als einen geraden Weg, auf beiden Seiten mit Löwen, Schlangen und Drachen besetzt, den die Gottlosen nach dem Tode zu passiren haben, von steter Furcht gepeinigt, von den Ungeheuern gefressen zu werden, während die Guten vor denselben nicht einmal erschrecken, sondern sicher dem Paradiese zuwandeln, das sie sich nach dem Zuschnitte des Alcoran mit allen den Sinnen angenehmen Bildern ausmalen. Sie erkennen keine andern Heiligen an, als den hl. Johannes den Täufer, seinen Vater Zacharias und seine Mutter Elisabeth. Zu Ehren des Täufers feiern sie jährlich vier Feste: das Fest seiner Geburt, das Fest der von ihm ertheilten Taufe, seinen Todestag, und das Wunderfest. An dem letztern Feste wallfahrten sie mit blauen und rothen Fahnen nach Galiläa barfuß, an einen Ort, wo Johannes ein Ungeheuer erlegt haben soll, welches aus dem Tiberiassee kam und das Land verwüstete. In jeder der vier Jahreszeiten stellen sie einen Bettag an, um Gott um seinen Segen und um Abwendung des Bösen zu bitten. Am Sonn- und Donnerstage lesen ihre Priester früh und Abends bei Licht Gebete in den Gotteshäusern ab, monatlich halten sie eine Predigt von Gott, als dem Herrn des Lichts, und von der Taufe Johannis, als dem Wege des Heils, und von den durch Johannes aufgelegten Lebenspflichten. Sie essen kein Fleisch von einigen Thieren, es sei denn von ihren Priestern geschlachtet; sie trinken aus keinem Gefäß, dessen sich jemand bedient hat, der nicht zu ihrer Secte gehört. In ihrer Kleidung und Lebensart sind die Zabier den Arabern ähnlich, zeichnen sich jedoch durch mildere, der christlichen Lebensweise verwandtere Sitten aus. Die Versuche, sie für den katholischen Glauben zu gewinnen, sind bisher fehlgeschlagen, sie wollen keine Christen sein, verabscheuen aber noch mehr den Islamismus. Vgl. das große Univers.-Lexicon von Zedler und das rhein. Conversat.-Lexicon, Bd. X. [Dür.]

Zabulon (זְבוּלֻן, זְבֻלוּן und זְבֻלֻן, LXX. *Ζαβουλών*, Vulg. Zabulon) hieß der zehnte Sohn Jakobs, der sechste von der Lea. Seine Mutter sagte bei seiner Geburt: Jetzt wird doch mein Mann bei mir wohnen, und nannte deßhalb seinen Namen Sebulon (Wohnung — Genes. 30, 19 ff.). Er hatte drei Söhne, Sared, Elon und Jahleel (Genes. 46, 10. Num. 26, 26), deren Nachkommen sich in drei Geschlechter (Sarediten, Eloniten und Jahleeliten) theilten und den nach ihm genannten israelitischen Stamm bildeten, der schon zu Moses Zeit zunächst 54,400 (Num. 1, 31. 2, 8) und etwas später 60,500 (Num. 26, 27) waffenfähige Männer zählte. Unter Josua erhielt Zabulon sein Stammgebiet im nördlichen Theile von Palästina zwischen Naphtali und Aser (Jos. 19, 10 ff. 27, 34), aber so, daß es östlich an den See Tiberias (Jes. 8, 23) und westlich an das mittelländische Meer grenzte (Genes. 49, 13). Uebrigens vermochten die Zabuloniten das ihnen angewiesene Gebiet geraume Zeit nicht ganz in ihre Gewalt zu bringen, und noch zur Zeit der Richter waren ganze Städte in ihrem Gebiete von Canaaniten bewohnt (Richt. 1, 30). An löblichen Anstrengungen jedoch ließen sie es nicht fehlen, und in dem Kampf mit den Canaaniten unter Barak und Debora bewiesen sie rühmliche Tapferkeit und Todesverachtung (Richt. 4, 6. 10. 5, 18), sowie später auch im midianitischen Kriege unter Gideon (Richt. 6, 35). Das Testament der zwölf Patriarchen läßt Zabulon ein Alter von 114 Jahren erreichen und 32 Jahre nach seinem Bruder Joseph sterben; auch legt es ihm die Versicherung in den Mund, daß er an der Mißhandlung und Verkaufung Josephs sich nicht betheiligt, sondern vielmehr die That zu hindern gesucht und sie nachher nur aus Furcht vor seinen Brüdern dem Vater nicht entdeckt habe (cf. Fabricius, Codex pseudepigraphus vet. test. I. 630 sqq.). [Welte]

Zaccaria (Zacharias) Anton Maria, Stifter der Barnabiten, war zu

Cremona im J. 1500 von adeligen Eltern geboren, studirte zu Padua die Philosophie und Arzneikunde, und kam als zwanzigjähriger Mann als Doctor in seine Vaterstadt zurück. Da er seinen Vater in frühester Kindheit verloren hatte, so mußte er die Sorge für die Familie und das Hauswesen übernehmen. Die freien Stunden, die ihm blieben, verwendete er am liebsten zu kirchlichen Uebungen; viel Freude machte ihm die Vorstellung von dem großen Verdienste, das sich der Christ vor Gott erwerben kann, wenn er sich's zur Aufgabe macht, den armen Mitmenschen an Leib und Seele ein Helfer und Tröster zu werden. Erfaßt von dieser Idee wandte sich Zaccaria dem Studium der Theologie zu, las sehr gerne die Kirchenväter und begann ein Leben voll der Entsagung und Innerlichkeit. Zaccaria ward zum Priester geweiht, widmete sich nun mit voller Kraft der Kanzel, der häuslichen Seelsorge, und arbeitete mit flammendem Eifer an der Bekehrung der Mitmenschen, während er zugleich die Werke christlicher Mildthätigkeit nach besten Kräften ausübte. Bürger von Mailand trat er dort im J. 1525 in die fromme **Bruderschaft zur ewigen Weisheit**, und schloß sich vor allen Brüdern vorzüglich den beiden edlen Mailändern, Barth. **Ferrari** und P. Jacob Anton **Morigia** an. Ersterer (geb. 1497) war ein ausgezeichneter Rechtsgelehrter, schon von zarter Jugend der Frömmigkeit und dem Wohlthun gegen Arme ergeben; der letztere, ein großer Mathematiker, hatte sein großes Vermögen zu einer schwelgerischen Lebensweise mißbraucht, kam aber durch Gottes Fügung zu gründlicher Sinnesänderung, und ließ sich in den geistlichen Stand aufnehmen. Diese drei gottbegeisterten Männer sannen nun auf Mittel, wie die Uebel, welche ihr Vaterland in Folge der langen Kriegsunruhen heimsuchten, zuvörderst Mangel an kirchlichem Sinne, allgemeine Entsittlichung, und obendrein eine verheerende Krankheit, möchten geheilt werden. Sie vereinigten sich in dem Gedanken, das gründliche Heilmittel liege in der Erweckung einer neuen geistlichen Congregation, ausgerüstet mit neubelebender Kraft, das böse Princip zu bewältigen. Mit ihnen verbanden sich noch zwei Priester, sie kamen alsdann über die Organisationsgrundsätze der neuen Congregation überein, legten dieselben 1532 der Entscheidung des Papstes Clemens VII. vor, von dem sie bestätigt wurden. Ohne die drei Ordensgelübde abgelegt zu haben, that sich die kleine Gottesschaar in einem Hause zu Mailand zusammen, und begann in Gemeinschaft ein frommes, abgeschiedenes regulirtes Leben unter dem Superiorat des P. Zaccaria. Als sich die Gesellschaft vermehrte, legten die Mitglieder das übliche schwarze Kleid an. Mit dem Kreuze in der Hand predigten sie oft auf offener Straße, und sammelten, einen Strick um den Hals, Almosen; oft schleppten sie schwere Kreuze unter lauten Gebeten in die Kirche, und erregten viel Aufsehen. Papst Paul III. enthob sie der Gerichtsbarkeit ihres Ordinarius, stellte sie unter unmittelbaren päpstlichen Schutz, ermächtigte sie, nunmehr ihre feierlichen Gelübde abzulegen, und ihre Kirche zu Ehren des hl. Paul, ihres Schutzpatrons, zu bauen; woher sie den Namen der **Pauliner** (Paulaner) erhielten. Ihre im J. 1537 in Verona, Vicenza, Pavia, Venedig und andern Orten begonnenen Missionen erwarben ihnen viele Achtung. Sie dachten auf Vergrößerung und bezogen 1545 ein neues Haus bei der ihnen geschenkten Kirche des hl. Barnabas, woher sie **Barnabiten** (s. d. A.) genannt wurden. Der Diener Gottes Zaccaria stieg täglich höher empor in der christlichen Vollkommenheit und in der Selbstopferung für des Nächsten Heil. Voll des Nachdrucks waren seine Predigten, außerordentlich groß sein Gebetseifer; er besaß die Gabe, die bösen Geister auszutreiben, und die Gabe der Prophetie, kraft deren er die Stunde seines eigenen Todes vorher verkündigte, der am 5. Juli 1539 zu Cremona erfolgte. Man hat von ihm ein erbauliches Werkchen, das er zu seinem eigenen Gebrauche aus den Kirchenvätern sammelte, und das nach seinem Tode unter dem Titel: detti notabili raccolti da diversi autori (Venedig 1583) herausgegeben wurde; 1625 erschien es zu Lyon französisch; Johann Augustin Gallicius

übersetzte dasselbe ins Latein unter der Aufschrift: Axiomata sacra apices Christianae perfectionis innuentia. Ungedruckt sind folgende Schriften von ihm: 1. Sermones super praeceptis decalogi; 2. Constitutiones ordinis clericorum regularium. Seiner gedenken H. Maraccius, de fundatoribus Marianis, Arisius, Cremona literata, T. II. p. 88 sqq.; Rivius, Monastica Hist. occident. p. 367. Vgl. Ferd. von Biedenfeld, Ursprung der Mönchsorden rc. 1. Bd. S. 180. [Dür.]

Zaccaria, Franz Anton, ein gelehrter italienischer Jesuit, geb. zu Venedig am 27. März 1714, war der Sohn eines berühmten toscanesischen Rechtsgelehrten. Erzogen im Collegium der Jesuiten zu Venedig, that er sich durch Geistesgaben und Fortschritte so hervor, daß er kaum 15 Jahre alt in die Gesellschaft aufgenommen ward, die es so trefflich versteht, ausgezeichnete Subjecte zu erkennen und an sich zu ziehen. Im J. 1731 nahm Zaccaria das Ordenskleid, hielt sich einige Zeit in Wien auf, so lange sein Noviciat dauerte; sodann ward er als Lehrer der Rhetorik in das Collegium nach Gowitz gesandt. Seine Talente bestimmten die Obern, ihn in die Hauptstadt der christlichen Welt zu rufen. Nachdem er (1740) die Weihen empfangen hatte, ward er der Provinz Rom zugetheilt, und in die Mark Ancona auf Mission geschickt, wo er den Grund zu seinem Rednerruhm legte. Das nämliche Amt besorgte er in der Lombardei, in Toscana und fast in ganz Italien; ein allgemeiner Beifall war die Belohnung seiner Frömmigkeit und seiner Talente. Mit dem Studium der Theologen und Kanzelredner verband er das Studium der Literatur und besonders der Literärgeschichte in ihren verschiedenen Zweigen. Er brachte es durch seinen Eifer zu einer ganz genauen Kenntniß der Bibliographie und der gleichzeitigen Biographien. Daher empfahl ihn der berühmte Cardinal Guirini für die Oberleitung der Bibliothek zu Brescia. Diese Stelle erhielt er zwar nicht; aber zwei Jahre später ernannte ihn der Herzog von Modena, der vor seinen Talenten hohe Achtung hatte, zum Conservator der herzoglichen Bibliothek, an Muratori's Stelle, welcher 1754 gestorben war. Als Gehilfen in diesem Geschäfte erlas sich P. Zaccaria die Patres Dominic. Troïle von Macerata und Gabardi von Florenz, welche diese Stelle beibehielten unter seinem unmittelbaren Nachfolger Granelli, sowie auch unter dem gelehrten Tiraboschi. Mit Hilfe dieser Mitarbeiter gelang es Zaccaria, ohne seine gewöhnlichen Arbeiten zu unterbrechen, in das Material der Bibliothek eine bessere Classification zu bringen, und einen ausführlichen Catalog zu entwerfen, der aber leider nicht veröffentlicht worden ist. Sein Name ward bald so bekannt, daß die berühmtesten italienischen Academien ihn zu gewinnen strebten, und daß der damalige östreichische Gouverneur von Mantua, Graf Christiani, der Willens war, dieser Stadt eine kaiserliche Bibliothek zu verschaffen, ihn ersuchte, die Organisation dieser neuen Anstalt zu übernehmen. P. Zaccaria verfügte sich mit Genehmigung seines herzoglichen Herrn nach Mantua; ging wieder nach Modena zurück, wo er die Functionen eines Bibliothekars versah bis zur Vertreibung der Jesuiten, die in allen kleineren Staaten Italiens fast gleichzeitig erfolgte. Zaccaria zog sich jetzt nach Rom zurück, wo er zum Titel eines Bibliothekars des Jesuitencollegiums auch den eines Historiographen des Ordens im Fache der Literatur beigelegt erhielt. Da eröffnete sich seinen Talenten ein neues Feld. Er trat auf als Streiter für den hl. Stuhl gegen die Anmaßungen der gallicanischen Kirche, und schrieb gegen die Opposition der weltlichen Macht wider die päpstliche Authorität. Der damals regierende Papst Clemens XIII. belohnte ihn mit einer Pension, die er aber nicht lange genoß; seit der Auflösung der Gesellschaft entging ihm nicht bloß die jährliche Summe, sondern er durfte auch die Thore Roms nicht überschreiten. Allem Anscheine nach hatte Ganganelli Mitleid mit dem Loose dieses von ihm hochgeschätzten Gelehrten; aber es hing nicht von ihm ab, diese Maßregeln zu mildern. Mit dem Regierungsantritte des Papstes Pius VI. kamen für Zaccaria glücklichere Tage. Seine Pension ward ihm wieder

ausgezahlt und noch dazu erhöht. Es währte nicht lange, so stellte man Zaccaria an die Spitze der neu errichteten Academie für adelige Geistliche; und wie er zuvor den Lehrstuhl der Kirchengeschichte am Collegium der Sapienza eingenommen hatte, so erhielt er jetzt auf immer mit dem Titel eines professor emeritus den Gehalt eines activen Professors. In dieser Lage starb Zaccaria am 10. October 1795 in seinem 82. Lebensjahre, nicht minder betrauert von auswärtigen Gelehrten, die seine Gelehrsamkeit und seine Talente schätzen gelernt hatten, als von seinen Landsleuten. Das vollständige Verzeichniß seiner Werke reichte allein schon hin, sich vom Umfange seiner Kenntnisse, wie von der Beweglichkeit seines Geistes eine Vorstellung zu machen. Ein solches hier aufzuführen, würde viel zu umständlich sein; denn, abgesehen von einer beträchtlichen Zahl von Manuscripten, hat P. Zaccaria 106 Werke drucken lassen. Darunter ist ohne Widerstreit das interessanteste seine „Literärgeschichte Italiens", 14 Bde. in-8⁰, Modena 1751—57, und 2 Supplementbände zum 4. und 5. Bande, Lucca 1754. Dieses voluminöse Werk befaßt sich rein mit gleichzeitigen Publicationen, die P. Zaccaria unter allgemeinen Titeln zusammenstellte und mit viel Scharfsinn zergliederte. Die Methode, womit er alsbald in die Mitte des literarischen Labyrinthes vordringt, verdient nicht minder Lob, als die Feinheit der Darstellung und der Geschmack der Critik. Jeder Band endet mit zwei oder drei der Necrologie gewidmeten Capiteln. Die Literärgeschichte des P. Zaccaria zog ihm, obwohl sie in ganz Italien beifällig aufgenommen wurde, dennoch sehr lebhafte Angriffe zu, unter andern von einem Pseudonymus (Eranist), der 15 theologisch-moralische Briefe an ihn richtete: osservazioni sopra varj punti d' istoria letteraria, esposte in alcune lettere di Eusebio Eraniste, dirette al M. R. P. Fr. Ant. Zaccaria etc., Venedig 1756, 2 Bde. 8⁰; 2. Ausgabe ebendaselbst 1756 in-8⁰. Darin wird P. Zaccaria der Unwissenheit, Parteilichkeit und des falschen Geschmacks beschuldigt. Darauf antwortete P. Zaccaria durch seine: „Difesa della storia letteraria d'Italia et del suo autore contro le lettere teologico-morali di certo P. Euseb. Eraniste" etc. (Modena.) Gewöhnlich zählt man der ganzen Sammlung auch bei seine Annali letterati d'Italia, Modena 1762, 1763, 1764, 3 Bde. in-8⁰, eine Fortsetzung der Storia letteraria, gleichfalls unter den Auspicien des Herzogs von Modena redigirt. Die bedeutendsten übrigen Werke Zaccarias sind: 1) Theologia moralis R. P. Tamburini Caltanisettensis, soc. Jes., Venetiis 1755, 3 Tom. Außer drei sehr bequemen Indices hat P. Zaccaria dem Werke seines Mitbruders auch treffliche Prolegomena beigegeben. 2) Anecdotorum medii aevi, maximam partem ex archivis Pistojiensibus, collectio a Fr. Ant. Zaccaria adornata, etc. Turin. 1755 in fol. Die von P. Zaccaria mitgetheilten Monumente sind in drei Classen getheilt, nämlich in die bürgerlichen, in die heiligen, und in die dem bürgerlichen und dem geistlichen Stande gemeinsamen. Eine Menge von Charten und Plänen von Schlössern ꝛc. ziert das Werk, das mit einer kurzen Beschreibung der Ereignisse schließt, worauf sich die vom Verfasser gesammelten Documente beziehen, und mit einem verbesserten Verzeichnisse der Bischöfe von Pistoja. 3) Biblia sacra, Vulgatae editionis, Sixti V. et Clementis VIII. pontif. max. auctoritate recognita, uberrimis prolegomenis dogmaticis et chronologicis illustrata etc. etc., Venetiis 1758. 2 vol. in fol. 4) Dionysii Petavii Aurelianensis ..... opus de theologicis dogmatibus etc. Venetiis 1757, 7 vol. Diese Ausgabe ist weit vollständiger als die vorhergehenden. Ueberdieß hat Zaccaria das Leben Petav's beigefügt. Die Ausgabe enthält treffliche Noten, insbesondere über die Meinungen der dem Nicänum vorhergehenden Väter in Betreff der Gottheit des Logos; mehrere Dissertationen, theils von ihm selbst, theils von verschiedenen bedeutenden Theologen, und zuletzt einen historisch-kritischen Apparat. 5) Jus canonicum secundum quinque Decretalium titulos Gregorii papae IX. explicatum etc., auctore R. P. Vito Pichler, mit Noten (Pesaro 1758, 2 Bde. in fol.). 6) Institutions numismatiques, 2 vol. in-8⁰. Der größte

Theil seiner polemischen Publicationen ist lateinisch geschrieben; und man hat mit Recht bemerkt, daß die Schreibart in diesen viel eleganter und runder ist, als in jenen Schriften, die er in seiner Muttersprache geschrieben. — Vgl. Parisot in der Biographie univers., ancienne et moderne etc., à Paris 1828. Tom. 52. [Dür.]

Zacharias (זְכַרְיָה, LXX. Ζαχαρίας, Vulg. Zacharias), König von Israel, Sohn und Nachfolger Jerobeams II. Im 38. Jahre Ussias, Königs von Juda, trat er die Regierung an und „that was bös war in den Augen Jehovas, wie seine Väter gethan, er wich nicht von den Sünden Jerobeams, des Sohnes Nebats, der Israel zur Sünde verführt" (2 Kön. 15, 9). Seine Regierung war aber nur kurz, schon im 6. Monat derselben verschwor sich Sallum, der Sohn des Jabes, gegen ihn und tödtete ihn und wurde König an seiner Statt (V. 10). Zwischen ihm und seinem Vater muß ein 11jähriges Interregnum stattgefunden haben, denn nach 2 Kön. 14, 2, verglichen mit 14, 23, regierte Jerobeam II. noch 14 Jahre gleichzeitig mit dem jüdischen König Amazia, im Ganzen aber 41 Jahre, muß somit im 27. Jahre Ussias schon gestorben sein, in dessen 38. Jahre erst Zacharias auf den Thron gelangte.

Zacharias (זְכַרְיָה, LXX Ζαχαρίας, Vulg. Zacharias), Prophet. Zacharias, der Sohn Berechjas, des Sohnes Iddos, ist der eilfte in der Reihe der zwölf kleinen Propheten, der zweite, der nach dem Exil unter den zurückgekehrten Israeliten als Prophet auftrat (vgl. Hagg. 1, 1. Zach. 1, 1). Wenn er Esr. 5, 1. 6, 14 als Sohn Iddos bezeichnet wird, so ist nur ein Zwischenglied ausgelassen, und dieß dient zugleich zum Beweise, daß der Großvater eine bedeutendere und berühmtere Person als der Vater, und ohne Zweifel mit dem Neh. 12, 4 erwähnten priesterlichen Familienhaupte Iddo einerlei Person war. Zacharias ist dann, wie z. B. auch Jeremia und Ezechiel, priesterlichen Geschlechtes, und zwar einer angesehenen priesterlichen Familie angehörig. Im babylonischen Exil geboren, kehrte er in früher Jugend nach Palästina zurück und erhielt noch in jugendlichem Alter die Berufung zum prophetischen Amte (2, 8), im 8. Monat des 2. Jahres des Darius Hystaspis, zwei Monate später als Haggai, sein Zeit- und Amtsgenosse. Da sein Großvater Iddo noch mit Josua und Serubbabel aus dem Exil zurückkehrte und er noch im 2. Jahre des Darius Hystaspis als נַעַר bezeichnet wird (2, 8), so erscheint die patristische Angabe, daß er in schon vorgerücktem Alter aus dem Exil zurückgekehrt sei (vgl. Knobel, Prophetismus II. 381), als unrichtig. Außerdem ist über seine Person nichts Sicheres bekannt; denn die dießfallsigen außerbiblischen Angaben haben keine Zuverlässigkeit (cf. Karpzov, introductio. III. 436 sqq.). Ob er seinen Namen (זכריה Hieron.: memoria Domini) mit Rücksicht auf sein prophetisches Amt erhalten oder angenommen habe, lassen wir dahingestellt, da der Name Zacharias in den alttestamentlichen Schriften überhaupt nicht selten ist. — Das **Buch Zacharias** zerfällt in drei Theile, die sich nicht bloß formell durch besondere Ueberschriften, sondern mehr noch durch ihren Inhalt als solche zu erkennen geben. Der erste Theil enthält in einfacher Prosa eine Reihe prophetischer Visionen, die sich auf die Vollendung des Tempels, die Wiederherstellung der Theocratie, das Glück des theocratischen Volkes, die Bestrafung seiner Feinde und seine künftigen Schicksale beziehen (Capp. 1—6.); der zweite enthält ebenfalls in schlichter Prosa eine ermahnende und verheißende Anrede an das Volk, welche durch eine Anfrage in Betreff der Beibehaltung der bisher beobachteten Fasttage veranlaßt wurde (Capp. 7 u. 8); der dritte beschäftigt sich mit der fernen Zukunft der Theocratie, dem Untergang ihrer Feinde und der andauernden Segenszeit unter der Herrschaft des Messias, und wird durch die Ueberschrift 12, 1 in zwei Abschnitte zerlegt, wovon der erste hauptsächlich den Kampf und Sieg der Theocratie über ihre Feinde, der zweite mehr ihre Vollendung und Verherrlichung durch den Messias zum Gegenstand hat. Der zweite Theil fällt 2 Jahre später als der erste (7, 1), der dritte hat keine Zeit-

bestimmung, ist aber ohne Zweifel später als der zweite, denn er ist gewissermaßen nur die Weiterführung und Vollendung der frühern auf denselben Gegenstand bezüglichen Aussprüche. Das Fehlen der Zeitbestimmung mag seinen Grund eben darin haben, daß hier ohne Rücksicht auf bestimmte Zeitverhältnisse überhaupt die ferne Zukunft ins Auge gefaßt wird. Weil die ersten beiden Theile in einfacher Prosa abgefaßt sind und dadurch vom Folgenden sich characteristisch unterscheiden, werden sie gewöhnlich zusammen als erster Theil bezeichnet, wonach wir uns auch im Folgenden der Kürze wegen richten wollen. Die Hauptfrage ist hier die nach der Aechtheit des zweiten Theiles (Capp. 9—14). Der Erste, der dieselbe in Abrede stellte, war der Engländer Jos. Mede; weil nämlich Zach. 11, 12 f. bei Matth. 27, 8 unter dem Namen Jeremias citirt wird, glaubte er, Capp. 9, 10 u. 11 rühren von Jeremia her. Joh. Bridge und Hammond stimmten ihm im Ganzen bei, und Rich. Kidder ging noch weiter und sprach dem Zacharias den ganzen zweiten Theil ab, ebenso Whiston und Newcome, nur daß letzterer Capp. 9—11 in eine weit frühere Zeit, Capp. 12—14 aber in die Zeit zwischen Josia und der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer verlegte (cf. Koester, meletemata critica in Zachariae prophetae partem posteriorem etc. p. 10 sqq.). Bald sprachen auch mehrere deutsche Gelehrte, wie Flügge, Seiler, Michaelis, Eichhorn, Bertholdt, Hitzig u. A. (vgl. Herbst, Einleitung. II. 2. S. 162) die fraglichen Capitel dem Zacharias ab und schrieben sie zum Theil einem weit späteren, meistens aber einem oder einigen vorexilischen Propheten zu. Ihre Hauptgründe sind außer dem erwähnten Citat noch die Darstellungsweise und die Erwähnung mancher Dinge, die auf eine vorexilische Abfassung führen. Auf der andern Seite hat es an tüchtigen Vertheidigern der Aechtheit auch nicht gefehlt, unter denen besonders Karpzov, Beckhaus, Köster und Hengstenberg zu nennen sind. Die Anführung des berührten Citates unter dem Namen Jeremia's beweist nichts gegen Zacharias, denn die citirte Stelle ruht auf jeremianischen Stellen und ist nur eine Art Wiederaufnahme derselben und ohne sie nicht einmal recht verständlich, konnte daher füglich unter dem Namen Jeremia's angeführt werden. Die Darstellungsweise im zweiten Theile ist zwar lebhaft und bilderreich und durchweg poetisch, während sie im ersten Theile prosaisch ist; allein dieß erklärt sich ganz befriedigend aus dem verschiedenen Gegenstand und Zweck in beiden Theilen. Die Erscheinungen aber, die auf eine vorexilische Abfassung führen sollen, fallen weg, sobald man die betreffenden Stellen richtig auffaßt. Wenn z. B. behauptet wird, die Davidische Familie erscheine Cap. 12, 7. 11, 12. noch als eine regierende, so ist dieß unrichtig, denn die berührten Stellen besagen bloß, daß sie noch fortbestehe, nicht aber, daß sie die Regierung in Händen habe; ebenso ist es nicht richtig, wenn behauptet wird, die Trennung des Reiches werde Cap. 9, 13. 10, 6 f. 11, 14 als noch bestehend vorausgesetzt; denn in Cap. 9, 13 und 10, 6 f. liegt vielmehr, daß zwischen den früher getrennten Reichen keine Trennung mehr bestehe, und Cap. 11, 14 wird die in Zukunft ausbrechende Zwietracht unter dem Volke nur nach ihrem Analogon in der Vergangenheit bezeichnet und mit der frühern unheilvollen Trennung des Reiches verglichen. Aehnlich verhält es sich mit andern hier noch namhaft gemachten Einzelnheiten (vgl. Hengstenberg, die Integrität des Sacharjah, S. 376 ff.) Während aber die berührten Gründe gegen die Aechtheit nicht beweisend sind und die Bestreiter derselben namentlich auf kein historisches Zeugniß sich berufen können, spricht für die Aechtheit die historische Ueberlieferung, deren Gewicht hier um so entscheidender ist, als zur Zeit der Sammlung des hebräischen Canons leichtlich noch Personen am Leben sein konnten, die den Propheten Zacharias selbst noch gesehen und gehört hatten und über seine prophetische Wirksamkeit Zeugniß ablegen konnten, so daß es als völlig unglaublich erscheint, daß die Sammler gerade bei dieser Schrift sich sollten getäuscht haben. Dazu kommen aber noch andere

Gründe. Die Darstellungsweise im zweiten Theile hat anerkanntermaßen große Verwandtschaft mit jener im ersten Theile (vgl. de Wette, Einleitung S. 374), und der Inhalt beider Theile eine auffallende Gleichartigkeit (vgl. Herbst, Einleitung II. 2. S. 164 ff.), was auf einen Verfasser für beide Theile hinweist. Sodann werden bereits vorhandene prophetische Schriften berücksichtigt und darunter nicht bloß ältere, wie Jesaja, Hosea, Micha, sondern auch sehr späte, wie Zephania, Jeremia, Ezechiel (Hengstenberg, a. a. O. S. 366 ff.; de Wette, a. a. O.), wodurch ein vorexilischer Verfasser ausgeschlossen wird. Endlich wird das Exil als etwas Vergangenes behandelt und kommen Hindeutungen auf die nachexilische Zeit als Gegenwart des Propheten vor (Koester, meletemata etc. p. 77 sqq.). Demnach haben wir keinen Grund dagegen, wohl aber die triftigsten Gründe dafür, daß der fragliche zweite Theil der Weissagungen Zacharia's denselben Verfasser habe, wie der erste. [Welte.]

Zacharias, Papst. Er wurde gewählt vier Tage nach dem Ableben des Papstes Gregors III. und geweiht den 3. Dec. 741. Er regierte 10 Jahre, 3 Monate, 14 Tage. Alsbald nach seiner Erhebung sandte er an den König der Longobarden, Luitprand, Gesandte mit der Bitte um Rückgabe der vier dem Herzogthum Rom im J. 739 entrissenen Städte, ja er reiste selbst zu Luitprand, welcher damals in Interamna weilte, und wurde von ihm sehr ehrenvoll empfangen, der ihm eine Strecke Wegs entgegenkam. Luitprand gab die vier Städte und noch vieles Andere zurück, und schloß auf 20 Jahre Friede mit dem Herzogthum Rom. Alle Gefangene, die er aus dem römischen Gebiete hatte, schenkte er dem Papste. Dieser kehrte befriedigt nach Rom zurück. Im J. 742 ermahnte er den Kaiser Constantin Copronymus, die hl. Bilder wiederherzustellen und gewisse Güter der Kirche zurückzugeben. Gleichzeitig sandte er an die Kirche von Constantinopel die Darlegung seines Glaubensbekenntnisses. Weitere Beziehungen zwischen ihm und der morgenländischen Kirche scheinen nicht stattgefunden zu haben. Bald darauf bedrängte Luitprand das Exarchat und Ravenna. Zacharias wurde um seine Intercession bei Luitprand ersucht, und wirklich schickte der Papst Boten an Luitprand, daß er von Ravennas Belagerung abstehen möge. Ja der Papst machte sich selbst auf den Weg, ging nach Ravenna und von da im Juni 742 nach Pavia, wo er den König vermochte, dem Exarchat fast alles, was er ihm entrissen hatte, zurückzustellen. Von da kehrte er glücklich nach Rom zurück. Im J. 743 hielt er in der Kirche des hl. Petrus eine Synode von 59 Bischöfen, welche über Kirchenzucht verhandelten und bestimmten, daß die in Roms Nähe wohnenden Bischöfe jedes Jahr im Mai in Rom sich einfinden sollten. Nach Luitprand war Rachis Lombardenkönig geworden, den der Papst mit Erfolg von seinen Eroberungsplanen abbrachte, so daß Rachis einen Frieden auf 20 Jahre versprach. Einige Jahre nachher (749) vermochte er den Rachis, von der Belagerung der Stadt Perusia abzustehen. Noch mehr, da dieser König dem Throne entsagte, nahm ihn Zacharias unter die Zahl der Cleriker auf, und gab ihm, seiner Gemahlin Thasia und seiner Tochter das Mönchsgewand (749), wie er denn schon früher dem Carlmann, Pipins Bruder, das Kloster Soracte zugewiesen hatte. Am meisten tritt die großartige Wirksamkeit des hl. Zacharias in seinem Verhältnisse zu St. Bonifacius und zu der Kirche in Teutschland und in Frankreich hervor, worüber aber schon eine große Anzahl von Artikeln in diesem Lexicon gehandelt hat. Jaffé führt 26 Briefe dieses Papstes an, von denen sich die meisten auf Bonifacius und die kirchlichen Verhältnisse in Teutschland beziehen (s. Jaffé, regesta Pontificum n. 1739—1765). Das Leben und die Briefe dieses ausgezeichneten Papstes, welcher im März 752 starb, finden sich in Migne, Patrol. t. 89 unter dem Namen des Zacharias; die an Bonifacius gerichteten Briefe stehen in demselben Bande unter den „epistolae s. Bonifacii". [Gams.]

Zachäus (*Ζακχαῖος*, זַכַּי, Justus, vgl. Apg. 18, 7 ein auch bei spätern

Juden nicht seltener Name), ein Jude, nicht Heide, wie Maldonat nach dem Vorgange Tertullians (adv. Marc. IV. 37) meint, und Oberzöllner (ἀρχιτελώνης) zu Jericho. Der Oberzöllner (princeps publicanorum) war nach Burmann (vectig. pop. Rom. Lugd. 1734) entweder Stellvertreter des magister portuum, der in Rom seinen Wohnsitz hatte, oder Oberbeamter des römischen Zollpächters (in der Regel ein römischer Ritter) und beauftragt mit Bewachung der gemeinen Zöllner, deren es in Jericho wegen des lebhaften Handels mit Balsam und feinen Früchten viele gab. Seine Bekehrung wird Luc. 19, 1—9 erzählt und ist aus der Kirchweihpericope hinreichend bekannt. Er machte das feierliche Gelübde, die Hälfte seines Vermögens den Armen zu schenken, und was er ungerechter Weise an sich gebracht, vierfach (das höchste, gesetzliche Maß der Genugthuung, Exod. 21, 37. 22, 3. Num. 5, 6) zu ersetzen. Nach der Tradition wurde er von Petrus zum ersten Bischofe von Caesarea Palaestinae ordinirt (Const. apost. VII. 46); doch meint schon Calmet, daß die Sage durch Verwechslung mit einem Bischof Zachäus von Cäsarea aus dem zweiten Jahrhundert entstanden sei.

Zängerle, Roman Sebastian, Fürstbischof von Seckau. Derselbe ist der Sohn eines Handelsmannes — Johann Zängerle — und wurde zu Oberkirchberg bei Ulm am 20. Januar 1771 geboren. Die Gymnasial- und philosophischen Studien legte derselbe in dem nahe bei Ulm gelegenen Benedictinerstifte Wiblingen zurück, trat nach deren Vollendung am 19. September 1788 in dieses Stift ein, legte am 3. Februar 1792 die feierlichen Ordensgelübde ab, und wurde am 21. December 1793 von dem Suffraganbischofe von Constanz Leopold Freiherrn von Baden mit päpstlicher Dispens zum Priester geweiht. Roman wurde Anfangs als Professor an der theologischen Lehranstalt zu Wiblingen, sowie auch in dem Benedictinerstifte Mererau bei Bregenz verwendet, und auch mit dem Amte eines Novicenmeisters betraut. Im J. 1803 erhielt er den Ruf als Professor des Bibelfaches an die Universität nach Salzburg, wo er sich auch den academischen Grad eines Doctors der Philosophie und Theologie erwarb; zugleich wurde er im J. 1804 von dem damaligen Churfürsten und Herzog von Salzburg Erzherzog Ferdinand mit dem Titel eines churfürstlich geistlichen Rathes ausgezeichnet. Sein Wirken in Salzburg war jedoch von kurzer Dauer. Mit dem Sturze des tausendjährigen teutschen Reiches traf auch das Benedictinerstift Wiblingen das Loos der Säcularisation. Wiblingen fiel Anfangs an Bayern; der Abt Ulrich reiste persönlich an den bayrischen Hof nach München, um den Fortbestand des Stiftes zu erwirken, was ihm vom Könige Maximilian auch zugesagt worden ist, allein das Ministerium wollte von dem allgemein angenommenen Säcularisationsplane keine Ausnahme machen; im J. 1807 ward Wiblingen von Bayern an Würtemberg abgetreten und in ein königliches Schloß umgestaltet. Die Ordensmitglieder mit ihrem Abte Ulrich IV. und ihrem Prior Gregor Ziegler, nachherigem Bischofe von Linz, wandten sich nach Oestreich, welches sie gastlich aufnahm und ihnen das Stift Tiniez nächst Krakau in Polen zu einer neuen Heimat anwies; auch Zängerle verließ im J. 1807 seine Stelle als Professor in Salzburg, um sich seinen Ordensbrüdern anzuschließen. Hier wurde ihm die erledigte Lehrkanzel des neutestamentischen Bibelstudiums an der Universität zu Krakau übertragen; der Bischof von Krakau ernannte ihn auch zu seinem wirklichen Consistorialrath. Als jedoch Krakau im J. 1809 nach dem Wiener Frieden für Oestreich verloren ging, löste sich auch das neue Benedictinerstift in Tiniez auf, und die Ordensglieder wandten sich abermals nach Oestreich, diesem Staate ihre Dienste anbietend. Zängerle wurde im J. 1810 als Professor des neuen Bundes an der Universität in Prag angestellt, und im J. 1812 erhielt er in gleicher Eigenschaft den ehrenvollen Ruf an die Wiener Hochschule. Hier wurde derselbe im J. 1815 zum Decan der theologischen Facultät ernannt, verwaltete auch vom J. 1817 bis 1824 provisorisch das Amt eines Vicedirectors der theologischen Studien, und wurde im J. 1822

zum Domherrn an der Wiener Metropolitankirche und zum fürsterzbischöflichen Consistorialrath befördert. Doch ihm war von der Vorsehung ein noch höherer Wirkungskreis bestimmt. Der Bischofsitz von Seckau war seit dem im J. 1812 erfolgten Tode des Bischofs Friedrich Grafen von Waldstein erledigt, und es war so lange an keine Wiederbesetzung desselben zu denken, als nicht das Erzbisthum Salzburg, welches durch die Säcularisation im J. 1802 und durch die schnell sich folgenden Veränderungen in der politischen Welt eine gänzliche Umwälzung erfahren hatte, kirchlich organisirt worden war. Diese Organisirung erfolgte endlich durch eine Uebereinkunft der kaiserlich östreichischen Regierung und des hl. Stuhles, in Folge welcher im J. 1823 der bisherige Bischof von Laibach, Augustin Gruber, zum Fürsterzbischofe von Salzburg ernannt worden ist. Dieser eifrige Kirchenfürst war nun vermöge des ihm zustehenden Rechtes sogleich darauf bedacht, der lange verwaisten Diöcese Seckau einen Oberhirten zu geben. Dazu ersah er sich in Wien einen Mann, der durch seine umfassenden theologischen Kenntnisse, durch seinen entschiedenen kirchlichen Geist und durch seine getreue Anhänglichkeit an das östreichische Kaiserhaus sich die allseitige Anerkennung und Achtung erworben, und sich auch der Huld des Kaisers Franz I. erfreute — nämlich Roman Sebastian Zängerle. Er ernannte diesen am 24. April 1824 zum Fürstbischofe von Seckau; am 10. September 1824 wurde er in Salzburg confirmirt, am 12. September consecrirt, hielt am 31. October desselben Jahres seinen Einzug in die Domkirche und übernahm nebst der Leitung der Diöcese Seckau auch die Verwaltung des schon seit 1808 von Seckau administrirten Bisthums Leoben. Rastlos war nun sein Streben, das religiöse Element in den ihm anvertrauten Kirchensprengeln neu zu beleben und zu kräftigen, und überall den ächt kirchlichen Geist einzupflanzen. Zu diesem Ende bereiste er zu verschiedenen Malen, nicht scheuend die größten Mühen und Strapatzen, alle einzelnen Pfarreien beider Diöcesen, spendete überall das hl. Sacrament der Firmung aus, predigte fast an jeder Station, hielt Conferenzen mit Priestern, Beamten und Schullehrern, suchte überall aufzumuntern, eingerissene Gebrechen zu heilen, Mißbräuche zu entfernen und den Glauben in Aller Herzen lebendig zu machen. Eine solche Visitationsreise glich aber andrerseits auch einem Triumphzuge; von nah und fern strömten Priester und Laien herbei, um dem Oberhirten ihre Verehrung zu bezeigen und sich an seinen Belehrungen zu erbauen. Bischof Zängerle hatte aber auch das Wort in seiner vollen Gewalt; schon als Professor und Domherr in Wien war er als ein ausgezeichneter Kanzelredner berühmt, und bei dem unerschöpflichen Reichthume seiner Gedanken war es ihm leicht, bei jeder Gelegenheit das Wort Gottes zu verkündigen. Er redete gern in Gleichnissen und Bildern, die ihm in großer Fülle zu Gebote standen und die er mit ungewöhnlicher Fertigkeit anzuwenden wußte. Durch eine Reihe von Jahren hielt er in der Domkirche die Fastenpredigten, welche nebst andern seiner Predigten im Drucke erschienen sind. Da er wohl wußte, daß nur durch gute und berufseifrige Priester das Seelenheil der Gläubigen am besten gefördert werden kann, so war sein Bestreben gleich Anfangs darauf gerichtet, dem Clerus einen ächt kirchlichen Geist einzuhauchen, und in demselben einen gottgefälligen Berufseifer zu entflammen. Zu diesem Ende suchte er durch längere Unterredungen, durch väterliche Briefe und oberhirtliche Erlässe den geistigen Bedürfnissen Einzelner und Aller zu genügen, die Einigkeit im Glauben und in der Liebe, die Einheit mit ihrem Bischofe, sowie mit dem sichtbaren Oberhaupte der Kirche Allen lebendig vorzuhalten. Zängerle war unter allen östreichischen Bischöfen der Erste, welcher schon im J. 1838 für die Priester geistliche Exercitien einführte, an denen nicht bloß einheimische, sondern auch sehr viele fremde Diöcesanpriester Theil nahmen. Diese Exercitien bestehen seither immer in der Seckauer Diöcese; nach dem Beispiele von Seckau wurden dieselben dann auch in anderen Diöcesen, mehrerentheils unter Leitung

von Priestern aus der Seckauer Diöcese eingeführt. Eine besondere Sorgfalt widmete er auch der Erziehung des jungen Clerus; er gab seinem Clericalseminar treffliche Statuten, in welchen er zwar vor Allem auf Glauben und kirchliches Leben drang, aber auch eifriges Studium in allen theologischen Wissenschaften zur Pflicht machte; ja er erschien durch mehrere Jahre wöchentlich im Seminar, und hielt geistreiche Vorträge, denen er die Pastoralregel des hl. Gregorius zu Grunde legte. Um aber für den Nachwuchs des Clerus eine desto sicherere Grundlage zu legen, gründete er nach der Vorschrift des Concils zu Trient ein Knabenseminar unter dem Namen Augustinaeum. Dem kirchlichen Sinne des Bischofes Zängerle verdanken auch viele Klöster und religiöse Congregationen ihr Dasein. Er führte die Redemptoristen in Mautren, Fronleiten, Marburg und Leoben, die Jesuiten, Carmeliter, Carmeliterinnen, barmherzige Schwestern und Schulschwestern und die Frauen vom Herzen Jesu in Gratz ein (s. d. A. Seckau). Er war es auch, der an mehreren Orten seiner Kirchensprengel Volksmissionen abhalten ließ. Ihm lag aber nicht bloß das geistige Wohl seiner Diöcesen am Herzen, sondern er war auch beeifert, die katholische Sache überall kräftigst zu unterstützen; so wurden alljährlich für den Leopoldinenverein zur Ausbreitung des Glaubens in America, sowie für das hl. Grab in Jerusalem aus den Kirchensprengeln des Bischofs Zängerle namhafte Beiträge eingesendet, und auch für andere wohlthätige Zwecke, z. B. für die Maroniten am Libanon, für die Katholiken in Stockholm, für den Bau einer katholischen Kirche in Leipzig Sammlungen eingeleitet, die stets reichlich ausgefallen sind, und an denen sich der Bischof selbst allezeit mit einer namhaften Summe betheiligte. Die Verdienste des Bischofes Zängerle fanden aber auch ihre gerechte Würdigung und Anerkennung sowohl bei dem Oberhaupte der Christenheit als auch bei dem hohen Kaiserhause; allen seinen an den hl. Stuhl gerichteten Bitten wurde mit der größten Bereitwilligkeit entsprochen und Papst Gregor XVI. ernannte ihn zum päpstlichen Hausprälaten, Thronassistenten und Comes Romanus; wie sehr ihn selbst die allerhöchsten Personen des Kaiserhauses schätzten, zeigt der Umstand, daß ihn bei der im J. 1847 in Gratz stattgefundenen Anwesenheit des Kaisers Ferdinand I., nachdem er durch Krankheit gehindert war, dem Monarchen seine Ehrfurcht zu bezeigen, die Kaiserin Maria Anna persönlich mit einem Besuch beehrte. Am 14. April 1844 hielt Bischof Zängerle die Jubelfeier seines 50jährigen Priesterthums, welche durch die Anwesenheit Sr. Eminenz des Herrn Friedrich Fürsten von Schwarzenberg, Cardinals und Erzbischofs von Salzburg, gegenwärtigen Erzbischofs von Prag, besonders verherrlicht worden ist. Ebenso ausgezeichnet, wie die öffentliche Wirksamkeit, war auch das häusliche Leben des Bischofs Zängerle. Er stand täglich sehr früh, wenigstens um 4 Uhr, auf, las gewöhnlich die Messe in der nächst gelegenen Pfarrkirche, und wohnte noch zweien anderen Messen bei, und war auch alle Sonn- und Feiertage in der Domkirche bei dem Gottesdienste anwesend. Außer der Zeit seiner gewöhnlichen Andachtsübungen, d. i. nach der hl. Messe und bis Abends, wo er mit seinen Hausgenossen täglich in der Hauscapelle eine Abendandacht hielt, war er Allen zugänglich, die in geistlichen oder leiblichen Angelegenheiten seine Hilfe in Anspruch nehmen wollten. Besonders mildthätig war er gegen die Armen, zu deren Unterstützung er große Geldsummen aufgewendet hatte. Außer der kurzen nächtlichen Ruhe und der frugalen Mahlzeit gestattete er sich gewöhnlich keine leibliche Erholung; er beobachtete das kirchliche Fastengebot seiner ganzen Strenge nach, indem er während der 40tägigen Fasten sich der Fleischspeisen ganz enthielt. Jährlich zog er sich zu geistlichen Exercitien auf 8 Tage in ein Kloster zurück bis auf jene Zeit, als er selbe mit seinem Clerus gemeinschaftlich halten konnte. Im J. 1845 fingen seine Kräfte an abzunehmen und er verfiel in eine schwere Krankheit, von der er sich zwar wieder erholte, deren Folgen aber im J. 1848 seinen Tod herbeiführten. Die damals von Frankreich über Italien, Teutschland und

Oestreich sich verbreitende politische Bewegung gab ihm Gelegenheit, abermals und zwar zum letzten Male seine Hirtenstimme zu erheben. In diesem seinem letzten Hirtenbriefe zeigte er, worin die wahre Freiheit bestehe, warnt im väterlichen Tone vor der Alles überstürzenden Zügellosigkeit, schildert mit lebhaften Farben, in welch' tiefen Abgrund Gesetzlosigkeit führe oder später sowohl den Einzelnen als auch die ganze Gesellschaft stürzen müsse, ermuntert zum Gehorsame gegen die rechtmäßige Obrigkeit, und spricht am Schlusse desselben die zuversichtliche Hoffnung aus, daß die Kirche aus dieser Bewegung freier und glorreicher hervorgehen werde. Der Fortgang der Revolution beschleunigte ohne Zweifel sein Lebensende. Sein Gemüth wurde tief ergriffen von der persönlichen Anschauung, wie der Sturm der sogenannten Freiheit alle religiöse und bürgerliche Ordnung und die heilsamsten kirchlichen Anstalten zu zerstören drohte, und von den bedauerlichen Folgen, die er mit dem klaren Blicke seines Geistes voraussah. Doch ertrug er alle diese vielfach ihn persönlich berührenden betrübten Ereignisse mit christlichem Heldensinn und vollkommener Hingebung in Gottes heiligen Willen. Alles dieß aber erschütterte seine ohnehin sehr geschwächte Gesundheit; nach einem mehrtägigen Krankenlager gab er am 27. April 1848 seinen Geist in die Hände seines Schöpfers hin und ward am 1. Mai feierlich in der Domkirche beigesetzt. Bischof Zängerle war ein von seinem heiligen Berufe innigst durchdrungener mit rastloser Thätigkeit wirkender Oberhirt, und ein die christliche Ascese aus eigener Uebung kennender Geistesmann. Alle seine Reden, seine Schriften und seine amtlichen Erlasse beurkundeten die Tiefe und Stärke seines Geistes. Im Umgange mit Priestern und Laien, bei seiner geistlichen Seelenleitung wirkte er stets auf Offenheit des Herzens hin, wobei er mit seltener Menschenkenntniß den inneren Zustand derjenigen, welche ihm nahten, durchblickte. In seinem bischöflichen Amte war die Ehre Gottes und das Heil der ihm anvertrauten Seelen sein einziges Augenmerk; daher auch sein Bestreben, den Kirchengesetzen überall, ohne die Schwierigkeit der Zeitverhältnisse zu achten, volle Geltung zu verschaffen und das kirchliche Leben von ungünstigen Einwirkungen frei zu machen, welche Freiheit später durch die kaiserlichen Verordnungen Sr. k. k. Majestät Franz Joseph I. vom 18. und 23. April 1850 ihre gesetzliche Anerkennung gefunden haben. Auch sein Testament, eines Bischofs würdig, ist von gleichem kirchlichen Geiste durchdrungen; außer dem, was er seinen Angehörigen nach dem Gebote der christlichen Liebe schuldig zu sein glaubte, widmete er seinen ganzen Nachlaß zu frommen und wohlthätigen Zwecken. Sein Andenken wird in der Diöcese Seckau immer gesegnet bleiben. — Vgl. Gedenkbuch der Diöcesen Seckau und Leoben, Gratz 1844. Gedrängte Schilderung des Lebens des Bischofs Roman von Al. Schlör, Wien 1849. Braig's kurze Geschichte der Abtei Wiblingen, Isni 1834. [Schell.]

Zahl, die goldene, s. Cyclus.

Zalath, oder Salath (الصلوة) heißt bei den Moslimen das Gebet und insbesondere das pflichtmäßige, durch bestimmte Gesetze geregelte. Die Moslimen schätzen nach Anleitung des Koran das Gebet überhaupt und das vorgeschriebene insbesondere sehr hoch, es ist ihnen „die Wissenschaft des Glaubens, die Leuchte des Gläubigen, der Schlüssel des Himmels, die Seele der Religion, die Kraft der religiösen Ueberzeugung قوّة اليقين u. s. w. Es ist wie im Leben, so auch in der Theorie sehr sorgfältig gepflegt. Es gibt eine ausgedehnte Casuistik über die Zeit, den Ort des Gebets, die Intention, die Formeln, die körperliche und geistige Vorbereitung. Muradgea d'Ohsson, tableau gén. t. II. p. 69 ff. theilt daraus das Nöthigste mit. Auch Maraccio, prodrom. in Alcoranum IV. p. 12 ff. gibt aus arabischen Quellen Ausführliches. Noch gründlicher behandelt den Gegenstand: Précis de Jurisprudence musulmane, trad. par M. Perron, in dem Sam-

melwerke: Exploration scientifique de l'Algérie, t. X. p. 86—327. Zur Ergänzung des im Artikel Islam Gesagten (Bd. V. S. 854) stehe hier Folgendes. Die Anordnung von fünf Tagzeiten für das tägliche Gebet ist vielleicht dem Parsismus entlehnt, wenn nicht die in den christlichen Klöstern herrschende Psalmodie den arabischen Reformator geleitet hat, doch so, daß er die nestorianische Reduction der sieben Horen auf drei durch die Aufstellung von fünf Zeiten corrigirte *). Die fünf mohammedanischen Tagzeiten werden von den arabischen Schriftstellern in folgender Ordnung aufgeführt: I. Salath-Subh صلوة الصُّبح auch الفجر bei Sonnenaufgang. II. الظُّهر Mittagsgebet. III. العصر Vesper. IV. المغرب Abendgebet. V. العشا Nachtgebet. Die nähere Bestimmung der Termine der einzelnen Gebetszeiten ist nach den verschiedenen Ritus verschieden. In der Praxis hat sich der gewöhnliche Muslim nicht um die Bestimmung der Zeit zu kümmern, denn dafür sorgt der Gebetsausrufer Muessin مؤذّن und zwar nicht bloß in Städten, wo er vom hohen Minâret (منارة) herab die Einladung zum Gebet (اذان) erschallen läßt, sondern auch bei Feldzügen **). So auch noch in unserer Zeit im Feldlager Abdelkaders. — Während diese gemeinsame Einladung jeder einzelnen der fünf Tagzeiten vorangeht, fehlt sie bei einer sechsten, welche der Gebrauch zwischen das Nacht- und Frühgebet gestellt hat. Das ist das Salath-ul-witr صلوة الوتر, wozu man jedoch nur nach der Lehre der Sunniten verpflichtet ist. Die Schiiten betrachten dieses Gebet nur als eine Sache, welche rathsam ist. Auch die Sunniten holen es oft bei der nächsten canonischen Gebetszeit nach. Dieses Gebet besteht aus drei Rakat (رَكْعة) oder Venien mit der ersten und einer andern beliebigen Sure des Koran. Diese fünf oder sechs Gebetszeiten bleiben das ganze Jahr hindurch. An bestimmten Tagen kommen noch andere Gebete hinzu. Jede Woche ist der Freitag zu besondern Andachten bestimmt. Die Feiertagsandacht schließt sich an das **Mittagsgebet** الظُّهر an. Dieses Mittagsgebet unterscheidet sich jedoch nur durch die Solemnität und dadurch vom alltäglichen, daß das Throngebet (الخُطبة) damit verbunden wird (s. Freitag, Bd. V. S. 205). — Weitere Festgebete finden Statt am Schlusse des Monats Ramadhan, — dem sogenannten kleinen Beiram, oder türkischen Osterfeste — und im Wallfahrtsmonat am Opfertage, dem großen Beiram (s. d. A. **Beiram**). Andere Gebete sind für das Eintreten einer Sonnen- oder Mondsfinsterniß (الكسوف und الخسوف), bei dem Leichenbegängnisse (الجنائز), bei der Annäherung eines Feindes (صلوة الخوف), für die Kranken (صلوة المريض) angeordnet. — Bei außerordentlichen Gelegenheiten werden öffentliche Gebete bestimmt, woran sich jeder Gläubige betheiligen muß. Dabei finden öfters außerordentliche Handlungen Statt. So z. B. wallfahrtete das Volk im Herbst

---

*) S. Assemani Bibl. or. III. p. II. p. 291 ff.

) Die Stimme des Muessin wird an manchen Orten durch das Schwingen einer Fahne علم unterstützt, z. B. in Marokos. S. **Höst, S. 209. 211 und die Abbildungen.

1592, als eine große Pest wüthete, zur Abhaltung öffentlicher Bittgebete an den drei Stunden von Constantinopel entfernt in Asien gelegenen Berg Alemtagh*). Außer den vorgeschriebenen Gebeten gibt es nicht nur Viele, welche von der Stimmung des Einzelnen abhängen, sondern auch eine große Menge solcher, welche durch eine weitverbreitete Observanz geheiligt sind. Viele dergleichen findet man in den zahlreich auf den europäischen Bibliotheken gesammelten Gebetbüchern. Vielfältig ist den einzelnen dieser Gebete eine Einleitung vorangeschickt, worin der Ursprung desselben und seine sühnende oder talismanisch schützende Wirkung angepriesen wird. — Eine beliebte Formel besteht aus sieben Haikal (Schlösser) هيكل **) (z. B. Cod. Rehm. 20), eine andere, von welcher selbst der sonst nüchterne Hadschi Chalfa die größten Erwartungen hegt, heißt: „Phylacterium des Meeres" حزب البحر. Angesehene Schriftsteller glauben, wenn diese Formel, welche im J. 1258, also zur Zeit der Eroberung Bagdads durch die Mongolen, verfaßt wurde, den Belagerern der Chalifenstadt wäre entgegengehalten worden, so wäre sie unbezwingbar geblieben. — Mag das Gebet freiwillig oder geboten sein, so gehört zu seiner Giltigkeit die Beobachtung bestimmter Bedingungen (شروط الصلاة): 1. körperlicher Reinheit, 2. Bekleidung der Blöße — besonders für die Beduinen gefordert, 3. Richtung des Gesichtes gegen Mekka (s. d. A. Caaba, Kibla), 4. die Intention. Die Ceremonien beim Gebete, welche in besonderen Inclinationen bestehen (s. d. A. Islam), werden von den Andächtigen sehr genau eingehalten. Von El Seri wird erzählt, daß er sich im 99. Jahre seines Lebens noch nicht für dispensirt von deren Beobachtung hielt (Koscheiri, Risalet f. 16 a). Daß nicht all dieser Gebetseifer Aeußerlichkeit sei, zeigt die vielfältig geübte Gewohnheit frommer Mohammedaner, ganze Nächte im Gebete zuzubringen. Die Sufi-Schriften enthalten viele, darunter freilich auch nicht genug beglaubigte Nachrichten aus diesem Gebiete. Die sichersten gibt Koscheiri. Zur Veranschaulichung eine (Risalet F. 22 b. vgl. Kazwini ed. Wüstenf. II. S. 114): Sehl (سهل) aus Tusden (lebte um 850 der christl. Zeitr.) erzählt von sich: „Da ich 3 Jahre alt war, stand ich oft in der Nacht auf, um dem Gebete meines Onkels Mohammed ibn Sewar zuzusehen, der sich oft in der Nacht zu Andachtsübungen erhob und manchmal zu mir sagte: Sehl, gehe und schlafe. Doch mein Herz war beschäftigt. Später sagte mein Onkel zu mir: denkst du denn nicht an Gott, der dich erschaffen hat? Ich fragte: wie soll ich an ihn denken? Du mußt, sagte er, wenn du deine Kleider wechselst, dreimal in deinem Herzen ohne Bewegung der Zunge sagen: „Gott ist bei mir, Gott blickt auf mich, Gott ist mein Zuschauer." Ich sagte diese Worte auf solche Art einige Nächte und berichtete ihm dieß. . . . Dann trug er mir auf, es eilfmal zu sagen. Indem ich so that, kam eine Annehmlichkeit dabei in mein Herz. Nach einem Jahre endlich sagte mein Onkel: Nun halte das, was ich dir gelehrt habe und bleibe dabei bis du ins Grab kommst, es wird dir nützlich sein für dieses und jenes Leben. . . . Darauf gab er mir zu bedenken . . . Wenn Gott bei einem Menschen ist und ihn beobachtet und ihm zuschaut, ist es dann wohl möglich, daß ein solcher Mensch Gottes Gebote übertrete? O das sei ferne, daß du in eine Sünde fallest." So wurde der Knabe im Gebete unterwiesen. Später nahm er selbst die Gewohnheit seines Onkels an, ganze Nächte im Gebete zu durchwachen." — Stellen wir solche

*) Hammer, Gesch. d. osm. R. II. 571. Ein poetisches Gebetchen der Kinder um Regen bei Höst, Nachrichten von Marokos S. 260: „Die Saaten haben Durst, tränke sie, o Herr; die Aehren und ihre Blätter sprießen, tränke sie, o Herr."

**) Daraus wohl unsere apokryphischen Gebete: „Die sieben Schlösser."

Thatsachen mit den abergläubischen, pharisäischen und wahnwitzigen Elementen zusammen, welche sich in der Gebetsübung des Islam finden, so kann uns das Gebet der Muslimen den Charakter des ganzen Islam vergegenwärtigen. Das Christenthum hat da ebensoviel zu bewahren und zu benützen als zu zerstören, wenn einmal die Stunde der Verkündigung des Evangeliums an die Kinder Ismaels schlagen wird. [Haneberg.]

Zalmon (צַלְמוֹן, d. i. der Finstere, schon **Luther** nennt ihn verdollmetscht einen Schwarzwald, Richt. 9, 48. Ps. 67 (68), 15), eine niedere, dichtbewachsene Anhöhe des Gebirges Ephraim. Nach Richt. 9, 48 muß Zalmon (Vulg. Selmon) in der Nähe von Sichem (Nablus) gelegen sein. Genaueres ließ sich bisher nichts über diesen Berg ermitteln. Ps. 67, 15. ist nicht von einem „Schnee auf Selmon" die Rede, sondern vom „weiß werden" durch die Gebeine der Erschlagenen, vgl. Aen. XII. 35, 36. recalent nostro Tiberina fluenta Sanguine adhuc, campique ingentes ossibus albent. Der hl. Dichter scheint wegen des darin liegenden Wortspieles den Namen Zalmon (der Finstere, Schwarze) jedem andern vorgezogen zu haben.

Zamzumiter (זַמְזֻמִּים, LXX. *Ζοχομμίν*, Vulg. Zomzommim) gehörten wie die **Enakiter** (s. d. A.) zu den Riesenvölkern (Rephaim), wohnten in Ostpalästina zwischen dem Arnon und Jabbok und wurden von den Ammonitern vertilgt (Deut. 2, 20. 21); über die controverse Frage, in welchem Verhältnisse die Zamzumiter, Emiter, Enakiter ꝛc. zu den Canaanitern stehen, s. d. A. **Canaan**, II. 294. III. 574.

Zauberei (magia). Das Wort Zauberei wird bald in weiterm, bald in engerm, bald in eigentlichem, bald in uneigentlichem Sinn genommen und es hat deßhalb die genaue Begriffsbestimmung desselben nicht geringe Schwierigkeiten. Wir müssen es, schon um den Verweisungen auf diesen Artikel zu genügen, im weitesten Sinn fassen. Das Volk denkt bei Zauberei an unheimliche Künste, zu deren Ausübung der Mensch nicht durch die Macht die er an und für sich über die Natur und ihre Kräfte zu erringen vermag, befähigt ist, sondern die Mitwirkung solcher Wesen nöthig hat, die an Macht ihm überlegen sind, aber doch von ihm durch gewisse Practiken genöthigt werden können, in seinen Dienst zu treten. Von welcher Natur diese Wesen seien, bleibt bei dieser Auffassung an und für sich unentschieden; regelmäßig zwar stellt man sich dieselben als böse oder dämonische vor, aber nicht ausschließlich; denn es gibt Arten von Zauberei, bei denen vorausgesetzt wird, daß gute Geister, ja Gott selbst dem zauberischen Banne sich fügen müssen. Indem unsere gebildete Welt den Glauben an mächtigere Wesen als der Mensch ist, oder wenigstens an die Möglichkeit, dieselben in den Dienst des Menschen zu zwingen, über Bord geworfen haben will, so wird in ihrer Sprache das Wort Zauberei entweder in uneigentlichem Sinn von Taschenspielerkünsten gebraucht, oder man bezeichnet damit jene zwar als natürlich anerkannten, aber mit den Mitteln der mathematischen Physik nicht erklärbaren Einwirkungen lebender Wesen auf andere, durch welche diese in höherm oder niederm Grade ihre Selbstbestimmung zu verlieren scheinen, wornach man z. B. spricht von einem Zauber, den die Klapperschlange über kleine Vögel ausübt, von dem Zauber einer Rede, eines Lächelns, von dem Zauber der Schönheit und Anmuth u. s. w. Was die theologische Auffassung der Zauberei anlangt, so haben sich von jeher zwei Richtungen geltend gemacht, von denen die eine die objective Realität der zauberischen Wirkung bezweifelt oder läugnet, die andere sie zugesteht und behauptet. Letztere Richtung hat in den Schulen von Mitte des 15. bis Mitte des 18. Jahrhunderts fast absolute Herrschaft ausgeübt, während die erstere von diesem Zeitpunct an so die Oberhand gewann, daß es ein Wagniß wurde, sich noch zu jener zu bekennen. Die Möglichkeit, daß sich unter den Theologen so entgegengesetzte Ansichten bilden konnten, liegt darin begründet, daß we-

der die Schrift noch die Kirche sich über die Frage, ob es objectiv eine Zauberwirkung gebe, unumwunden ausgesprochen hat. Zwar verbieten beide das Treiben von Zauberei, allein damit ist die objective Realität der Zauberwirkung noch nicht zugestanden, sondern nur soviel, daß es Leute gibt, die an dieselbe glauben und durch diesen Glauben sich zu entsprechenden Handlungen bestimmen lassen. Wenn sodann in der hl. Schrift Stellen vorkommen, welche auf den ersten Anblick eine objectiv-reale Zauberwirkung aussprechen, wie z. B. die Erzählung von den ägyptischen Zauberern (2 Mos. 7, 11 ff.) und der Hexe von Endor (1 Sam. 28, 8), so lassen sich dieselben unschwer so erklären, daß man im ersten Fall gewöhnliche Jongleurkünste, im zweiten Betrug des Weibes vermittelst Bauchrednerei annimmt. Wenn endlich die Kirche von jeher den Exorcismus hat ausüben lassen, so beweist dieß bloß, daß der Mensch dämonischen Einwirkungen ausgesetzt ist, nicht aber daß diese auf menschliches Geheiß geschehen, was nothwendig wäre, wenn dieselben als Zauberwirkungen aufzufassen wären. Kann demnach aus den Quellen der Offenbarung die objective Realität der Zauberwirkung nicht erwiesen werden, so ist hinwiederum auch der gegentheilige Beweis nicht möglich. Die Sache ist einfach so, daß die Offenbarung in diesem wie in andern Stücken sich beschränkt, das zum Heil Nothwendige, also hier das Verbot der Ausübung der Zauberei zu geben, das Uebrige aber dem Forschen des Menschen überläßt, der nicht umsonst mit Verstand und Vernunft ausgerüstet ist. — Die ältern Moralisten behandeln die Zauberei als besondere Species des Aberglaubens (superstitio) und stellen sie als solche dem Götzendienst zur Seite. Diese Nebeneinanderstellung rechtfertigt sich schon durch die empirische Thatsache, daß gerade die götzendienerischen Völker es sind, unter welchen die Zauberei am meisten verbreitet ist. Daß aber noch eine engere Beziehung der Zauberei zum Götzendienst vorhanden, wird sich im Folgenden herausstellen. Die Unterordnung der Zauberei unter den Aberglauben, die an sich ganz richtig ist, hat für die ältern Moralisten den Nachtheil herbeigeführt, daß sie die beiden disparaten Begriffe, auf die es bei Bestimmung des Wesens der Zauberei vorzüglich ankommt, nämlich den des Zauberglaubens und den der Zauberwirkung nicht abgesondert behandelten und die Möglichkeit und Wirklichkeit der letztern ohne weiteres voraussetzten. Wir können diese Voraussetzung nicht machen und müssen daher jene beiden Begriffe einer genauen Untersuchung unterwerfen. — Was nun zuerst die Zauberei unter dem Gesichtspunct der Wirkung betrachtet anlangt, so findet sich bei ältern Schriftstellern, die ex professo von der Magie handeln, die Definition, sie sei die Kunst oder das Vermögen, durch eine geschaffene, nicht übernatürliche Kraft, Wundersames und Ungewöhnliches in der Weise hervorzubringen, daß der Causalzusammenhang den gewöhnlichen Menschenverstand übersteige, sowie die Eintheilung in natürliche, künstliche und außernatürliche Magie (vgl. Delrio, disquisitionum magicarum lib. I. cp. 2). Betrachtet man diese Definition, so sieht man leicht, daß sie weit genug ist, um auch Taschenspielerkünste, sog. lusus naturae u. s. w. unter sich zu begreifen. Doch ist dieß nicht nothwendig; denn wenn auch der Causalzusammenhang solcher Erscheinungen die Fassungskraft vieler Menschen übersteigt, so geht sie doch nicht über den Bereich des menschlichen Verstandes überhaupt hinaus, und wir sind daher berechtigt, von denselben abzusehen als solchen, die nur im uneigentlichen Sinn zauberisch genannt werden. Allein auch so bedarf die Definition noch einer Beschränkung, denn können wir auch für den Zweck, den wir hier im Auge haben, solche Erscheinungen, welche dem großen Haufen, aber nicht der Wissenschaft unbegreiflich sind, in dieselbe Categorie, wie die Taschenspielerkünste stellen, so bleiben doch noch genug Erscheinungen übrig, in Betreff deren die Wissenschaft sich gestehen muß, daß sie ihren Causalzusammenhang noch nicht erkannt, ohne daß es darum Jemanden einfallen könnte, sie für zauberische zu erklären. Die Mittel, welche der Wissenschaft zu Gebote stehen,

um den Causalzusammenhang von Erscheinungen zu ergründen, sind zunächst der mathematische Calcül und das Experiment, d. h. die willkürliche Herstellung derselben Erscheinung mit bekannten natürlichen Mitteln. Sind nun allerdings auf eine Erscheinung diese Mittel noch nicht angewendet worden, ist sie aber der Art, daß dieselben nach der Analogie anderer Erscheinungen auf sie anwendbar erscheinen, so können sie, obwohl sie noch unerklärt geblieben, nicht als zauberische betrachtet werden, weil man voraussetzen kann, daß die Zeit kommen werde, wo sie erklärt sein würden. Indessen gibt es eine große Reihe von Erscheinungen, von denen zum voraus bekannt ist, daß sie sich dem mathematischen Calcül und dem Experiment entziehen und die wieder nicht als magische betrachtet werden. Dahin gehören z. B. alle Lebensprocesse, die wir als erklärt betrachten, wenn wir wissen, was regelmäßig geschieht. Es ist also hier die Erfahrung des regelmäßigen Verlaufs, die für die Erklärung des Causalzusammenhangs stellvertretend eintritt und wir können im Allgemeinen Erscheinungen, die regelmäßig und bei allen Individuen einer Gattung gleichmäßig eintreffen, wenn wir auch ihren Causalzusammenhang nicht anderwärts nachweisen können, aus dem Gebiet des Zauberischen ausscheiden. Das Regelmäßige, das wir hier im Auge haben, scheidet sich für die empirische Betrachtung in ein krankes und gesundes Verhalten. Was in letzter Instanz der Grund, daß es Krankheiten gibt, sei, haben wir hier nicht zu untersuchen; uns genügt zu constatiren, daß dieselben nicht zu den Erscheinungen gehören, deren Causalzusammenhang für unerklärbar gehalten wird. Gesundheit und Krankheit sind Zustände, welche nur in beschränktem Maße in den Bereich der freien Wahl fallen und daher auch in der Regel sittlich unzurechenbar sind, aber zwischen ihnen beiden liegen Zustände zwischeninne, in Bezug auf welche der Wahlfreiheit ein weit größerer Spielraum gestattet ist. Wir meinen damit jene Zustände, welche sich in ihren ersten Anfängen als eine Erhöhung der Vitalthätigkeit und damit der Gesundheit und des Wohlseins darstellen, welche aber durch Mißbrauch der Mittel, durch die sie hergestellt werden, in ein hauptsächlich an der Seele hervortretendes krankhaftes Verhalten umgeschaffen werden können. Dieser Mißbrauch fällt, sobald einmal die Wirkungsweise der betreffenden Mittel erkannt ist, ganz in den Bereich der freien Willensthätigkeit und ist somit vollständig zurechenbar. Sind diese Mittel bloß materieller Art, wie z. B. berauschende Getränke, Opiate u. s. w., so hat die relative Unendlichkeit des creatürlichen Willens an der Natur der Mittel, die er verwendet, ihre Schranke und die betreffenden Effecte lassen sich berechnen, also erklären. Daher sind auch diese Effecte aus dem Gebiete der Magie hinauszuweisen. Aber außer den materiellen Mitteln können dem creatürlichen Willen noch Mittel rein immaterieller, näherhin seelischer Art zu Gebot stehen. Dieß beweist, von Anderm abgesehen, das Beispiel des Mesmerismus oder animalischen Magnetismus (s. d. A. Verzückung). Damit sind wir auf einem Gebiet angekommen, wo schon zum voraus die Möglichkeit von Erscheinungen zugegeben werden muß, die sich nicht erklären lassen, sondern einfach als Facta hinzunehmen sind. Denn auf der einen Seite steht der creatürliche Wille, der sich vermöge seiner Freiheit jeder Berechnung zu entziehen vermag, und auf der andern Seite als sein Mittel seelische Kräfte, deren relative Unergründlichkeit einfach zuzugestehen ist. Doch ist auch hier noch zu unterscheiden. Jene seelischen Kräfte müssen nicht nothwendig von dem Willen in seinen Dienst genommen sein, sondern können sich auch, wie z. B. im natürlichen Somnambulismus oder der natürlichen Krampfecstase selbstständig bethätigen. Ist dieß der Fall, so haben sie als natürliche Kräfte an der Gesetzmäßigkeit alles Natürlichen ihre Schranke, und wenn in dieser Beziehung auch noch viel — mehr als man zugestehen will — dunkel ist, so kann man doch erwarten, daß durch vorurtheilslose Beobachtung nach und nach ein Schatz von Erfahrungen gesammelt werde, durch welche die einzelnen Erscheinungen als er-

klärt betrachtet werden können. Aber wenn auch der Wille jener Kräfte sich bedient, so sind die betreffenden Effecte noch nicht absolut in das Gebiet des Unbegreiflichen hinüber gerückt. Denn der gute Wille hat am göttlichen Gesetze seine Schranke und er wird sich daher jener seelischen Kräfte nur zu den Zwecken bedienen, die als gut erkannt sind und von denen vorauszusetzen ist, daß es dieselben sind, zu welchen jene geschaffen sind. Wenn daher beim künstlichen Mesmerismus der Wille des Magnetiseurs es ist, durch welchen die fraglichen Kräfte zur Bethätigung gebracht werden, so mag, so lange dieß zum Heilzwecke geschieht, darin noch viel Unerklärtes sich finden, als zauberisch läßt es sich nicht betrachten. Darnach bleibt uns nur noch der böse Wille übrig, den wir als Urheber des nur mit creatürlicher Kraft gesetzten Unerklärbaren betrachten können. Dieß ist auch natürlich. Im Bereich des Creatürlichen ist nur das Böse das schlechthin Gesetzlose, Willkürliche und daher können nur von ihm Effecte kommen, die schlechthin unerklärlich sind. Damit soll nicht gesagt sein, daß jeder Effect, der aus dem bösen creatürlichen Willen auch mit Benützung der berührten seelischen Kräfte hervorgeht, schon an und für sich unerklärlich sei, sondern nur dieß, daß, indem der böse Wille die Möglichkeit hat, jene Kräfte in seinen Dienst zu ziehen, die andere Möglichkeit entsteht, unerklärliche Wirkungen hervorzubringen. Indem aber solche Wirkungen aus dem bösen Willen hervorgehen, sind sie selbst böse, ein Umstand, der ein wesentliches Moment an dem Begriff der Zauberwirkung bildet; denn die Unerklärlichkeit theilt sie mit der Wunderwirkung und dieser gegenüber ist eben das Böse an ihr, ein Characteristicum, was auch die Erfahrung bestätigt, indem in allen Fällen, in welchen man zu der Zauberei griff, dieß zur Befriedigung böser Leidenschaften, insbesondere der Wollust, der Habsucht und der Hoffart geschah. Es gibt aber noch ein anderes charakteristisches Merkmal, wodurch Wunder- und Zauberwirkung von einander unterschieden werden, das wir deßwegen noch näher betrachten, weil sich uns daraus nicht unwichtige Momente für die Bestimmung des Begriffs der Zauberei ergeben werden. Die Theologen unterscheiden im Universum eine vierfache Ordnung von Wirkungen. Die erste ist die übernatürliche (ordo supernaturalis) und begreift die Wirkungen in sich, die unmittelbar von Gott, sei's in der Form der Gnadenwirkung, sei's in der der Wunderwirkung, ausgehen. Die zweite ist die natürliche (o. naturalis) und besteht in den Wirkungen, welche die bloßen Naturdinge vermöge der von Gott in sie gelegten Naturgesetze hervorbringen. Die dritte ist die künstliche (o. artificialis) oder der Inbegriff der Wirkungen welche der Mensch vermöge seiner Ausrüstung zur Herrschaft über die Schöpfung an den Naturdingen herzustellen vermag. Die vierte Ordnung endlich ist die außernatürliche (o. praeternaturalis), in welche die Wirkungen eingereiht werden, zu welchen geschaffene, aber körperlose Geister dadurch befähigt sind, daß sie die dem Menschen verborgenen Kräfte der Natur zu erkennen vermögen und der höchsten Agilität sich erfreuen. Das Gemeinsame der drei letzten Ordnungen liegt darin, daß die betreffenden Wirkungen nur aus Causalitäten hervorgehen können, die bereits in der Natur vorhanden sind, indem sie sich nur in der Art, wie dieses Hervorgehen vermittelt wird, von einander unterscheiden. In dieser Abhängigkeit der wirkenden Factoren von natürlichen Causalitäten liegt auch der wesentliche Unterschied der drei genannten Ordnungen von der ersten begründet und zwar zeigt sich dieser in doppelter Richtung. Fürs erste nämlich geht die Bewegung der bloß natürlichen Causalitäten zur Wirkung mit Nothwendigkeit vor sich und sie heben also, wenn sie an einem freien Wesen zur Anwendung kommen, die Freiheit desselben auf. Dieß ist aber nicht so zu verstehen, als ob bei einem freigeschaffenen Wesen das Vermögen der Freiheit zerstört werden könnte, sondern nur so, daß die Kräfte, deren der freie Wille bedarf, um sich zu äußern, durch eine von außen wirkende Macht gebunden werden, so daß derselbe sich nicht mehr zu bethätigen

vermag und also nicht mehr vorhanden zu sein scheint. Da nun die Zauberwirkung jedenfalls dem Bereiche jener drei Ordnungen angehört, so muß sie, gegen ein freies Wesen ausgeübt, die Freiheit desselben aufheben. (Wie man einen solchen Vorgang etwa zu denken hätte, hat Calderon in seinem „wundersamen Magus" darzustellen versucht.) Dadurch unterscheidet sich aber die Zauberwirkung sogleich von der übernatürlichen Wirkung, sofern diese Gnadenwirkung ist, denn dieser ist es eben eigen, die menschliche Freiheit nicht aufzuheben, sondern zu erhöhen, und wenn man daher in neuerer Zeit die Wirkung der Sacramente, wie sie die katholische Kirche anerkennt, von protestantischer Seite als eine magische prädiciren wollte, so ist dieß nicht nur ein grobes, sondern auch ein böswilliges Mißverständniß. Fürs zweite ist der äußere Wirkungsbereich natürlicher Causalitäten immerhin ein beschränkter; es sind ihnen Grenzen gesetzt, die sie nicht zu überschreiten vermögen. Indem aber die Zauberei an dieselben gebunden ist, so vermag sie niemals das natürlich Unmögliche hervorzubringen und es hat daher auch die Zauberwirkung immer eine Seite an sich, vermöge der sie natürliche Wirkung ist. Darin unterscheidet sie sich aber von der übernatürlichen Wunderwirkung, die über die natürlichen Causalitäten erhaben in Effecten sich äußert, die natürlich unmöglich wären. Daher kann die Größe des Effects wohl als Criterium benutzt werden, um die Wunderwirkung von der Zauberwirkung zu unterscheiden (wie dieß auch in den Evangelien anerkannt ist, vgl. z. B. Joh. 9, 32. 12, 37 u. s. w.), doch ist dieses Criterium bei sogenannten Wundern der zweiten Classe immer mit dem andern zu verbinden, wornach die sittliche Beschaffenheit des Wirkenden entscheidet (s. d. A. Wunder). Indessen haben wir den Effect der Zauberwirkung nicht nur im Gegensatz zu dem der Wunderwirkung zu betrachten, sondern auch an und für sich selbst. Zu diesem Behufe gehen wir von der oben gegebenen Eintheilung der Zauberei in natürliche, künstliche und außernatürliche aus. Daß es keine natürliche Zauberei im eigentlichen Sinne des Wortes gibt, geht schon daraus hervor, daß der freie Wille, von dem, wie wir gesehen, die Zauberwirkung allein ausgehen kann, in der Natur nicht vorhanden ist. Dagegen findet sich in ihr ein gewisses Analogon zu dem, was im Reiche des Geistes die Freiheit ist. Es besteht dieß darin, daß die immateriellen Weltkräfte der Electricitat, des Magnetismus, des Od, des Lichtes u. s. w. an den materiellen Naturgebilden sich als mannigfaltig wechselnde Accidenzen zeigen und verschwinden, ohne daß dadurch die Substanz der betreffenden Dinge geändert würde. So kann z. B. eine Eisennadel magnetisch werden und aufhören, es zu sein, während sie der Substanz nach bleibt, was sie ist. In einem solchen Wechsel liegt ein Bild des Spieles freier, sich selbstbestimmender Kräfte, und die Effecte, die durch denselben bedingt sind, sind eben das, was man das Magische in der Natur nennt. Doch wird diese Benennung in weiterm und engerm Sinne genommen. Geschieht ersteres, so versteht man darunter den Inbegriff der Erscheinungen, die sich ergeben, indem Naturkörper in höherm oder niederm Grade Träger der obengenannten immateriellen Weltkräfte werden. Da aber, wenn diese Körper an sich todte sind, die betreffenden Erscheinungen durch die Mittel der Wissenschaft, Experiment und mathematischen Calcül erklärt werden können, so treten sie aus dem Gebiete des Unerklärlichen und damit des eigentlich Magischen heraus. Daher nimmt man die Benennung gewöhnlich in engerm Sinne, wornach sie die Erscheinungen bezeichnet, die an lebenden Körpern hervortreten, wenn sie in außerordentlicher Weise unter dem Einflusse jener Kräfte stehen. Diese Erscheinungen können hervortreten an Pflanzen, Thieren und an der animalischen Seite des Menschen und sie bilden zusammen das Gebiet der Natursympathie. Daß eine solche besteht, kann nach dem Zeugniß der Erfahrung nicht geläugnet werden. Daß aber in dieser Beziehung noch viel Dunkel herrscht, kann eben so wenig in Abrede gezogen werden. Da in diesem Gebiet weder der mathematische Calcül

noch das Experiment anwendbar ist, so ist man für die wissenschaftliche Erkenntniß desselben lediglich auf den Weg der Erfahrung gewiesen. Diesen aber einzuschlagen hat die gebildete Welt bisher eine eigenthümliche Scheu gezeigt und so ist die Erhebung und Constatirung der einzelnen Thatsachen vorzugsweise solchen Leuten anheimgestellt geblieben, die für ein solches Geschäft weder die nöthige Vorbildung noch Unbefangenheit genug hatten, was zur Folge hatte, daß bisher für die wissenschaftliche Erkenntniß nur eine sehr ungenügende Basis vorhanden ist. Wie dem aber sein mag, für unsern Zweck genügt es, wenn im Allgemeinen das Vorhandensein solcher Wirkungen nicht bezweifelt werden kann. Sofern in denselben nur unwillkürlich die Naturkräfte nach ihren immanenten Gesetzen sich bethätigen, fallen sie nicht in das Gebiet der Zauberei. Aber es kann sich bei ihrer Hervorbringung auch der freie Wille betheiligen, indem er sich jener Kräfte bemächtigt und ihre Fortbewegung zur Wirkung nach seinen bösen Absichten willkürlich lenkt. Dadurch können sie in das Gebiet der Zauberei hineingezogen werden, und wenn es daher auch keine Naturmagie gibt, so kann doch das, was man so nennt, Mittel der eigentlichen Magie werden. Damit haben wir einen wichtigen Anhaltspunct gewonnen, um den Umfang zu bestimmen, den möglicherweise die Zauberwirkung im äußern Naturleben gewinnen mag. Dieser kann sich in keinem Falle weiter erstrecken, als das Gebiet der sogenannten Natursympathie, und wenn Zauberwirkungen berichtet werden, die über diesem hinausliegen, so hat man entweder an Jongleurkünste zu denken, oder die Erzählung für Ausgeburt der Phantasie zu halten. Was die künstliche Magie anlangt, so brauchen wir wohl nicht mehr zu bemerken, daß unter derselben nicht die Ausübung von Taschenspielerkünsten zu verstehen sei. Wir fassen sie auf als die von dem bösen Willen des Menschen ausgehende Verwendung nicht nur der eben genannten Naturkräfte, sondern auch der früher erwähnten seelischen Kräfte zu seinen Zwecken. Daß die letztern Kräfte zu den erstern in naher Beziehung stehen, lehrt die Erfahrung und deutet auch der Sprachgebrauch an, indem man gerade in Bezug auf jene die Ausdrücke Magnetismus, magnetisiren u. s. w. gebraucht, ohne damit ihre Identität mit dem Erdmagnetismus behaupten zu wollen. Die Zustände, die durch das Wirken dieser Seelenkräfte entstehen, sind das magnetische Hellsehen, der Somnambulismus, die Krampfecstase, überhaupt das, was wir natürliche Ecstase zu nennen pflegen. Wie wir früher in dem Artikel „Verzückung" auseinandergesetzt, können diese Zustände von selbst entstehen oder aber künstlich hervorgerufen werden. Indem letzteres möglich ist, versteht es sich von selbst, daß ein fremder Wille Macht über die betreffenden Seelenvermögen des Theiles, der sich bei dem Vorgang passiv verhält, bekommt; aber auch bei dem Idiosomnambulismus und andern Zuständen dieser Categorie, sofern sie von selbst entstehen, ist die Einmischung eines fremden Willens immer zunächst gelegt, indem bei derartig afficirten Personen ein natürlicher Trieb vorhanden ist, sich mit andern analog organisirten in Rapport zu setzen. Es ist aber nicht bloß der gute oder sittlich indifferente, sondern auch der böse Wille, der durch das Eintreten in den Rapport Macht über eine fremde Seele bekommt und deren in der Naturecstase entfesselten Kräfte zur Verfügung erlangt, wodurch sich ein weites Gebiet für zauberische Wirkung eröffnet. Der Umfang und die Beschaffenheit dieser Wirkung richtet sich ganz nach den Erscheinungen, welche die Naturecstase darbietet. Wenn z. B. der Somnambule befähigt erscheint, durch das in ihm aufgehende Hellsehen Geheimnisse in Zeit und Raum zu durchblicken, die dem Menschen im gesunden Zustande undurchdringlich wären, so wird er dieselbe Befähigung auch im Dienste eines fremden bösen Willens zeigen. Oder wenn in der Krampfecstase eine heftige Erregung der Leidenschaften eintritt, besonders derer, welche die alten Theologen als die zornhaften (irascibiles) bezeichneten, so wird nach hergestelltem Rapport es in der Macht des fremden bösen Willens liegen, sie aufzustacheln und

nach seinen Zwecken zu lenken. Darnach lassen sich auch die Hauptformen der zauberischen Wirkung im seelischen Gebiet bestimmen. Die eine ist die Wahrsagerei, wodurch die Zauberwirkung in Analogie tritt mit den Erscheinungen, die von den Pythonissen des Alterthums erzählt werden; die andere die Aufreizung der Leidenschaften in ähnlicher Weise, wie diese beim Bacchuscult der Alten vorkam und noch jetzt im Schamanismus geübt wird. Die Zauberwirkung in diesen beiden Richtungen zu läugnen ist eben so wenig möglich als die Erscheinungen der Naturecstase zu läugnen; man müßte denn nur das Vorhandensein bösen Willens in der Menschheit in Abrede ziehen wollen, was Niemanden einfallen wird. Dagegen ist aber auch festzuhalten, daß die Zauberwirkung sich nicht weiter erstreckt, als die Wirksamkeit, die dem Naturecstatischen möglich ist. Es wird daher der Kreis der zauberischen Wahrsagerei weder größer noch sicherer sein, als der des somnambülen Hellsehens und so im Uebrigen. Wie aber die Wirksamkeit des Naturecstatischen durch die Willensenergie des einwirkenden Theiles (Magnetiseurs) erhöht werden kann, so wird dasselbe auch bei der Zauberwirkung der Fall sein. Je intensiver die Energie des bösen Willens ist, desto stärker wird auch die von ihm ausgehende in der Seele eines Andern sich vollziehende Zauberwirkung werden. Die intensivste Energie aber muß einem Willen zukommen, der Wille eines rein geistigen, nicht an einen Körper gebundenen Wesens ist, wie solche Wesen im Bereich des Geschöpflichen die Engel und Teufel sind. Daß für unsern Zweck nur letztere in Betracht kommen können, liegt in der Natur der Sache, da der böse Wille ein wesentliches Moment an der Zauberei bildet und ein solcher nur ihnen, nicht aber den Engeln zukommt. Sofern sich dämonische Wesen an der Zauberei betheiligen, wird sie zur außernatürlichen (magia praeternaturalis). Mit der Frage, was die Dämonen sind, haben wir uns hier nicht abzugeben, uns genügt, daß es Offenbarungswahrheit ist, daß sie sind, daß sie zu intensiverem Wirken befähigt sind, als der Mensch, und daß sie diese Befähigung zum Bösen mißbrauchen. Die Hauptfrage, die wir zu lösen haben, ist, ob es möglich sei, daß die Dämonen in den Dienst eines Menschen treten. Denn das liegt im Begriff der Zauberei, daß sie von einem Menschen ausgeübt werde, während die unmittelbar von dem Dämon ausgehenden Wirkungen mit den Ausdrücken: dämonische Einflüsterung, Obsession, Besessenheit u. s. w. bezeichnet werden. Die aufgestellte Frage wird man a priori nicht verneinen können. Können Engel, wie das die hl. Schrift lehrt, Menschen dienen, warum nicht auch die Dämonen? Dazu kommt, daß es vermessen wäre, die Erfahrungsthatsachen, die in dieser Beziehung von glaubwürdigen Männern bezeugt sind, läugnen zu wollen. Es fragt sich aber sogleich weiter, auf welche Weise ein solches Dienstverhältniß des Dämon zum Menschen vermittelt werde. Im Vorstellungskreise des Volkes findet sich zur Beantwortung dieser Frage die Annahme, daß der Teufel beschworen und dadurch zu Dienstleistungen genöthigt werden könne. Allein diese Annahme ist zum voraus zu verwerfen. Eine Beschwörung im Namen Gottes kann nur auf den Dämon zwingend wirken, wenn sie dem göttlichen Willen gemäß, d. h. zum Guten vorgenommen wird. Eine andere Art von Beschwörung ist nichts als menschliches Wort, dem der Dämon als solchem nicht unterthan sein kann. Es mag sein — will aber nicht behauptet werden — daß auf eine solche Beschwörung ein Effect erfolgte; allein dieser trat sicher nicht deßwegen ein, weil der Dämon sich genöthigt fand, sondern weil er sich zu einem Menschen, der durch Vornahme eines solchen Actes den Beweis tiefster Gesunkenheit ablegte, wahlverwandtschaftlich hingezogen fand. Die Erzählungen, mit denen man sich früher trug, daß dieser oder jener einen Dämon als spiritus familiaris besessen, haben ihren Ursprung ohne Zweifel in Prahlereien oder krankhaften Einbildungen der angeblichen Besitzer und verdienen sammt und sonders keinen Glauben. Eine andere Annahme, die auch von vielen Theologen adoptirt worden und namentlich

in der Periode der Hexenprocesse eine bedeutende Rolle spielte, ist die, daß mit dem Teufel ein Vertrag geschlossen und er dadurch zu gewissen Dienstleistungen angehalten werden könne. Die Schließung eines solchen Vertrags wird bald als ein objectiv realer, bald als ein bloß subjectiv realer, bald als ein explicite, bald als ein implicite sich verlaufender Vorgang angesehen. Was nun die Annahme der objectiven Realität des fraglichen Vertrags anlangt, so kann dieselbe wieder doppelt gefaßt werden, nämlich entweder so, daß man annimmt, der betreffende Mensch habe in gesundem oder aber er habe in ecstatischem Zustande den Abschluß des Vertrags vollzogen. Von diesen Annahmen wurde die erstere vorzugsweise auf Grund der in den Hexenprocessen erlangten Geständnisse vertheidigt. Allein daß diese Geständnisse für die Frage, um die es sich hier handelt, keinen Werth haben, werden wir bald sehen. Zudem hat die Vorstellung, daß mit dem Teufel ein Verkehr möglich sei, wie mit Gevatter Handschuhmacher, etwas so unendlich Rohes, daß wir glauben, uns bei derselben nicht länger aufhalten zu dürfen. Dagegen ist die Vornahme des Vertragsabschlusses in ecstatischem Zustande vielfach und hinlänglich bezeugt und hat auch nichts gegen sich. Allein man sieht auch leicht, daß hier von einem Vertrag nur noch in uneigentlichem Sinn die Rede sein kann, da der Ecstatische nicht vertragsfähig ist. Der Sachverhalt ist vielmehr der, daß die im wachen Zustande bereits vollzogene Hingabe an das Böse im ecstatischen Zustande zu hellem Bewußtsein gelangt und ein Entgegenkommen von Seite der dämonischen Mächte findet, das sich bei der symbolischen Gestalt, welche die Vorstellungen Ecstatischer annehmen, in die Form eines Vertrages kleidet. Daneben kann es wohl bestehen, daß der fragliche Vertragsabschluß häufig nichts ist als ein bloß subjectiver Vorgang. Dieß ist der Fall bei der Art von Geisteskranken, welche man Dämonomanen nennt (vgl. Delreyne, essai sur la théologie morale, p. IV. ch. IV. u. V.). Hier ist nichts als die Meinung des Kranken, mit dem Dämon ein Bündniß geschlossen zu haben oder im Vertragsverhältniß zu ihm zu stehen, eine Meinung, der im Gebiet des Objectivrealen durchaus nichts entspricht. Daher kann auch die Dämonomanie wohl beim Zauberglauben, nicht aber hier, wo es sich von der Zauberwirkung handelt, in Betracht kommen. Wenn man dann noch von explicite und implicite geschlossenem Vertrage spricht, so ist der erste Ausdruck selbstverständlich, der zweite wird dann gebraucht, wenn eine Handlung vollzogen wird, von der der Handelnde die Ueberzeugung hegt, daß die intendirte Wirkung derselben nur von dem Dämon ermöglicht werden könne. Gehen wir nun nach diesen Auseinandersetzungen auf die Frage, wie ein Dienstverhältniß des Dämon zum Menschen zum Behufe der Zauberei vermittelt werden könne, zurück, so müssen wir dieselbe dahin beantworten, daß es für den Menschen kein Mittel gibt, den Dämon zu zwingen, sondern daß, wenn dieser in den Dienst des Menschen tritt, er es frei thut, angezogen durch die Wahlverwandtschaft, die zwischen seiner und der menschlichen Bosheit obwaltet. Daher ist es auch zu erklären, daß die Theologen gemeinhin nur ein Mittel kennen, mit dem Dämon in ein Verhältniß zu treten, nämlich die Anrufung (invocatio) die eine ausdrückliche (explicita) oder eine stillschweigende (implicita) sein kann, und zwar letztere dann, wenn man solches thut, was eine Anrufung des Dämon involvirt. Die Voraussetzung dabei ist, daß der Dämon seiner Natur nach geneigt sei, auf eine solche von tiefer Demoralisirung zeugende Anrufung einzugehen. Als eine stillschweigende Anrufung des Dämon wird gemeinhin das leichtsinnige oder bösartige Treiben sympathetischer Künste oder eine ähnliche Vornahme des Magnetisirens angesehen. Kann nach dem Bisherigen die Möglichkeit der außernatürlichen, näherhin der dämonischen Zauberei nicht in Abrede gezogen werden, so fragt es sich, welchen Umfang wir derselben zuschreiben dürfen. In dieser Beziehung gilt einfach, daß, da der Dämon nicht über dem Naturgesetz steht, er auch nur hervorzubringen vermag, was an sich natür-

lich möglich ist. Daher wird er über das Gebiet der Naturmagie und der Naturecstase hinaus nichts vermögen, innerhalb desselben wird sich aber seine Wirkung von der sogenannten künstlichen Zauberei nur durch die größere Energie und durch die aus seiner höhern Erkenntniß hervorgehende größere Gewandtheit in der Anwendung der Mittel unterscheiden. Soviel über die Zauberei als Zauberwirkung. — Wir gehen nun darauf über, die Zauberei als Zauberglauben zu betrachten. Unter Zauberglauben versteht man nicht die Ueberzeugung, daß es Zauberei gebe; denn diese ist sittlich ebenso indifferent, als die Ueberzeugung, daß es Sünden überhaupt gibt. Auch versteht man darunter nicht die Ansicht, daß diese oder jene Erscheinung als zauberische aufzufassen sei. Ist dieselbe wohl begründet, so ist sie auch sittlich gerechtfertigt. Wenn man dagegen einwendet, daß, indem man eine solche Ansicht für zulässig erkläre, allen Gräueln des Hexenprocesses Thür und Thor geöffnet werde, so genügt zur Entgegnung die einfache Hinweisung auf die alte Wahrheit, daß der Mißbrauch den guten Gebrauch nicht aufhebe. Ist aber die fragliche Ansicht nicht genug begründet, so wird sie sündhaft, weil sie nicht nur in vielen Fällen die Ehre des Nebenmenschen, sondern auch die Ehre Gottes beeinträchtigt. Für Zweifelsfälle gilt in dieser Beziehung die allgemeine Regel, daß die Voraussetzung für das Natürliche spricht, und daher ein Factum so lange für ein natürliches zu halten sei, bis das Gegentheil erwiesen ist (vgl. Ferraris, prompta bibl. sub. v. superstitio, nro. 59). Daß in dieser Beziehung viel gesündigt worden und noch gesündigt wird, will nicht geläugnet werden; doch ist die betreffende Sünde nur die der Leichtgläubigkeit und des vorschnellen Urtheils, noch nicht aber die Sünde des Zauberglaubens. Dieser ist nämlich analog dem wahren Glauben als Princip des innern Lebens zu fassen, das Denken, Fühlen und Wollen beherrscht und im Hoffen und Lieben sich vollendet. Steht zum wahren Glauben der Götzendienst in dem Verhältniß wie der Tod zum Leben, so verhält sich zu demselben der Zauberglaube wie Krankheit zu Gesundheit. Er besteht in der Anerkenntniß, daß aus dem von Gott Abgewandten, aus dem Bösen ein Heil kommen könne, eine Anerkenntniß, die von selbst dazu führt, auf die böse Macht zu hoffen und ihr sich hinzugeben, wenn nicht in Liebe, die in diesem Verhältniß nicht möglich ist, doch in Surrogaten der Liebe. Daher involvirt die Zauberei eine Verläugnung Gottes, die dann vielfach als Abschwörung des Dienstes Gottes und seiner Heiligen und in Etablirung eines dämonischen Cultes sich manifestirt. Deßwegen ist auch jede Handlung, die in diesem Glauben unternommen wird, Sünde, während vielleicht ganz dieselbe Handlung, indem sie im Bewußtsein unternommen wird, nur von den durch Gott in die Natur gelegten Kräften Gebrauch machen zu wollen, ohne Sünde bleibt. Daher erstreckt sich das Gebiet der Zaubereisünde unendlich viel weiter als das Gebiet der Zauberwirkung. Sobald eine Handlung vorgenommen wird in dem Bewußtsein, daß zu derselben Mitwirkung des Bösen, näherhin dämonische Mitwirkung nöthig sei, so ist die Zaubereisünde schon gesetzt. Auch wenn dieses Bewußtsein nicht ein klares und deutliches ist, wenn nur die Ueberzeugung von dem Gegentheil auch nicht klar und deutlich ist, tritt die Zaubereisünde ein. Ebenso muß es nach dem bisher Ausgeführten in das Gebiet der Zaubereisünden gerechnet werden, wenn man die sympathetischen Kräfte in der Natur oder die ecstatischen Seelenkräfte zu bösen Zwecken mißbraucht. Die Quelle des Zauberglaubens, wie wir ihn oben definirten, ist entweder eine moralische oder eine physische, entweder Sündhaftigkeit oder Seelenkrankheit. Daß im Einzelnen beide Quellen vielfach in einander übergehen können, leuchtet von selbst ein. Was die erste anlangt, so haben wir als sündhafte Begierden, die durch Zauberei ihre Befriedigung suchen, die Hoffart, den Geiz und die Unzucht bereits genannt. Dazu fügt sich noch jenes Streben, in das der böse Wille im Laufe seiner Entwicklung immer ausgeht, nämlich, Schaden zuzufügen, ohne selbst einen Nutzen

zu ziehen oder ein Gelüste, außer der Schadenfreude, zu befriedigen. Daher läßt sich auch die Zaubereisünde bloß auf dem Wege des Unterrichts und der Aufklärung nicht ausrotten, sondern es muß dazu nothwendig noch die sittliche Besserung treten. Wo tiefer Sittenverfall eingerissen, wird auch die Zaubereisünde herrschen, es mag soviel Aufklärung verbreitet sein, als man will. Den triftigsten Beweis liefert die gegenwärtige Zeit, in der der Zauberglaube unendlich viel mehr verbreitet ist, als man gern zugeben möchte. Daß der Zauberglaube in Seelenkrankheit seinen Ursprung haben könne, ist allen Irrenärzten wohl bekannt. Wenn aber diese zum Theil allen Zauberglauben, überhaupt alle Erscheinungen der dämonischen Mystik aus Seelenkrankheit zu erklären suchten, so ist dieß offenbar zu weit gegangen und beruht, wie der berühmte Arzt v. Walther in München hervorzuheben pflegte, auf mangelhafter Beobachtung der einzelnen Thatsachen (vgl. Schubert, die alten und neuen Zaubereisünden, S. 29). Als theils aus Seelenkrankheit, theils aus Sündhaftigkeit hervorgegangen, möchten wir den Zauberglauben in der Form betrachten, wie er in dem Hexenwesen vom 16. bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts herein hervortritt. Wir müssen uns dabei etwas länger aufhalten. Das Hexenwesen mit dem an dasselbe sich anknüpfenden Hexenproceß ist eine historische Erscheinung so schauderhafter Art, daß man sie gern aus den Jahrbüchern der Menschheit getilgt wünschen möchte, und bietet zugleich so viele Räthsel, daß nicht zu verwundern ist, wenn man sich von den verschiedensten Standpuncten aus an der Lösung derselben versuchte. Wir können in dieser Beziehung auf das Einzelne nicht eingehen und beschränken uns, indem wir zugleich auf die Schlußabhandlung in „Soldan, Geschichte der Hexenprocesse" verweisen, das Wesentlichste anzuführen. Am plausibelsten scheint auf den ersten Anblick die Erklärung der fraglichen Erscheinung zu sein, die von Soldan, Wächter u. A. in neuerer Zeit aufgestellt worden und der Hauptsache nach darin besteht, daß das Hexenwesen nur das Resultat des von der Folter unterstützten Inquisitionsprocesses der damaligen Zeit sei. Den Richtern sei schon zum voraus eine bestimmte Ueberzeugung festgestanden, und man habe die Folter so lange an den Inquisiten in Anwendung gebracht, bis ihre Aussagen mit jener zusammen gestimmt hätten. Nun sind wir weit entfernt, den Einfluß der Folter auf die Aussagen der Inquisiten gering anzuschlagen, wir sind überzeugt, daß Tausende und aber Tausende sich aus Furcht vor der Folter oder außer Standes, die Qualen derselben länger zu ertragen, sich zu den Handlungen bekannten, die man Zauberern und Hexen gewöhnlich beizumessen pflegte. Schon Spee, der erste Gegner des Hexenprocesses von Bedeutung, hat auf diesen Punct aufmerksam gemacht und auch Görres schreibt der Secularisirung des Processes gegen der Zauberei Verdächtige die furchtbaren Gräuel zu, die der Hexenproceß in seinem Gefolge hatte. Aber auch nur diese Gräuel lassen sich aus dem damaligen Inquisitionsverfahren ableiten; die Entstehung, die eigenthümliche Gestaltung, die der Zauberglaube im Hexenwesen angenommen, und die weite Verbreitung, die er nur in den einen Gegenden gefunden, während er in andern nur theoretisch bekannt wurde, sind damit noch nicht erklärt. Man kann wohl sagen, ein gerechteres und milderes Gerichtsverfahren würde keine Hexen verbrannt, überhaupt keinen Anlaß zum Einschreiten für die Criminaljustiz gefunden haben, wie dieß in Rom wirklich der Fall war, wo selbst zu der Zeit, da der Hexenproceß in andern Ländern aufs grausamste wüthete, Niemand wegen Hexerei criminell belangt und noch weniger Jemand verdammt wurde; allein darum würde der Hexenglauben doch bestanden haben, nur wäre er ein Problem für Aerzte und Beichtväter geworden, die, wie das Beispiel Spees zeigt, dasselbe mehr zur Ehre der Menschheit gelöst haben würden, als die Juristen, deßwegen können wir der oben gegebenen Erklärung nicht beitreten. Von entscheidendem Gewicht bei Beurtheilung des Gegenstandes scheint uns der Umstand zu sein, daß das Hexenwesen

sich vorzugsweise nur unter germanischen Völkern zeigte, während die romanischen verhältnißmäßig fast ganz frei davon blieben. Nun sind es aber gerade die germanischen Völker, die im 16. Jahrhundert in Folge der Reformationsstürme den heftigsten socialen Erschütterungen ausgesetzt waren, und zwar solchen, in denen es sich nicht um irdische Güter, sondern um die heiligsten Interessen des Menschen handelte. Es ist aber bekannte Thatsache, daß heftige sociale Bewegungen nicht nur zahlreiche Geisteskrankheiten im Gefolge zu haben, sondern ihnen auch eine ganz eigenthümliche Gestaltung zu geben pflegen. Die sogenannte Reformation ist nirgends ohne, vielfach mit brutalster Gewaltanwendung eingeführt worden, und auch bei der Gegenreformation, die in manchen Ländern stattgefunden, ist es nicht ohne Gewaltsamkeit abgegangen. Der Grundsatz, den die Reformatoren aufgebracht, cujus regio, ejus religio, hat in seiner Durchführung das religiöse Bewußtsein der Völker bis ins tiefste Mark hinein verletzen müssen und dieß sollte ohne Einfluß auf die Gesundheit der Geister im Großen und Ganzen geblieben sein? Wahrlich, wenn die Geisteskrankheit nicht nur singulär, sondern auch als Epidemie auftreten kann, so war es gewiß das 16. Jahrhundert, das mehr als irgend eine andere Periode der Weltgeschichte zu einer solchen die Athmosphäre lieferte. Allerdings ist der Hexenproceß etwas älter als die Einführung der Reformation, aber diese war auch in den Geistern bereits vorhanden, ehe sie sich zur äußern Geltung bringen konnte. Mit der Periode, von der man das Auftreten der Vorreformatoren zu datiren pflegt, beginnt auch der Hexenproceß mit seinen ersten Anfängen. Auf diesen Zusammenhang des Hexenwesens mit der Reformation weist auch die eigenthümliche Form des Hexenglaubens hin. Man hat schon früher bemerkt (z. B. Grimm, Jarcke, v. Raumer) daß derselbe Vorstellungen enthalte, die mit der altgermanischen Mythologie unverkennbare Verwandtschaft verrathen. Doch hat man gegen eine Ableitung des Hexenglaubens aus der altgermanischen Mythologie das eingewendet, daß es schwer zu begreifen sei, wie das Volk seine frühern Götter in Teufelslarven habe umschaffen können. Allein dieser Einwand hat keine Bedeutung. Es ist nachweisbar — und neuerdings von Böttiger wirklich nachgewiesen — daß das altgermanische Heidenthum bereits in sich verfallen war, ehe noch das Christenthum zu demselben in Gegensatz trat, und daß sich namentlich die Götter für das Volksbewußtsein bereits in finstere, Böses brütende Spuckgestalten aufgelöst hatten. In dieser Gestalt bleiben sie auch als Gegenstand der Furcht und des Abscheus im Volksbewußtsein, bis sie in den Visionen krankhaft zerrütteter Gemüther wieder den Schein objectiver Realitäten nur mit der durch das herrschende Christenthum bedingten Namensveränderung in Teufel erhielten, denen ja die Reformatoren selbst den möglichst weiten Wirkungskreis zuschrieben. Der krankhaft visionäre Zustand, den der Hexenglauben voraussetzt, mochte bei der Mehrzahl der betreffenden Individuen von selbst entstanden sein, allein der Gebrauch der sogenannten Hexensalben weist darauf hin, daß man diesen Zustand auch durch äußere Mittel vielfach herzustellen suchte. Ein solcher Zustand ist denen, die mit Seelenkrankheiten vertraut sind, keineswegs unbekannt, und kommt zu allen Zeiten, bald mehr, bald weniger häufig vor, ohne zu den eigentlichen Seelenkrankheiten gerechnet zu werden. Die Haupterscheinung, in der er sich äußert, ist die im Traumschlaf eintretende Vorstellung des Fliegens, die auch bei sonst gesunden Personen sich zeigt. Ist nun der Traumschlaf ein wirklicher Schlaf, so hat die Sache nichts auf sich, mit dem Erwachen tritt sogleich das Bewußtsein der Nichtigkeit der gehabten Vorstellung ein. Ist aber der Schlaf ein Halbschlaf, d. h. sind nur die äußern Organe in den Zustand des Schlafs eingetreten, während ein Bewußtsein des Wachseins zurückbleibt, so liegt die Gefahr nahe, eine solche Vorstellung für etwas objectiv Reales zu halten. Nun aber können sich an die Grundvorstellung des Fliegens, je nach der habituellen Richtung, die man der Phantasie

im wachen Zustand gegeben, noch andere Vorstellungen anschließen, z. B. der Befriedigung der Eßlust, des Geschlechtstriebs, der Rachsucht, Schadenfreude u. s. w., und auch diese werden den Schein objectiv realer Vorgänge erhalten. Die Form aber, in die sie sich kleiden, wird im Allgemeinen den herrschenden Zeitideen entsprechen. Dazu ist noch zu fügen, daß, wenn auch die Bedürfnißbefriedigung in den angegebenen Richtungen als objectiv realer Vorgang erscheint, doch ein Bewußtsein des Unbefriedigtseins entstehen muß, eben weil eine wirkliche Befriedigung nicht stattgefunden. Damit haben wir die Grundelemente des Hexenglaubens. Der Boden, aus dem er entstanden, ist theils eine durch tiefe Erschütterung der Gemüther hervorgerufene weitverbreitete Krankhaftigkeit seelischer Art, theils eine durch Anwendung äußerer auf die Nerven wirkender Mittel hervorgerufene Disposition zu visionären Zuständen. Die Vorstellung des Fliegens hat ihre bestimmte Gestalt erhalten als ein Fliegen zu den Orten, wohin bereits der alte Volksglaube den Spuck der Götter verlegte, an deren Stelle der Teufel getreten und analog ging es mit den übrigen Vorstellungen. So erklären sich die im Wesentlichen gleichen Aussagen der in den Hexenprocessen auch ohne Anwendung der Folter Vernommenen. Für sie hatten jene Vorstellungen die Bedeutung objectiver Vorgänge, während sie an und für sich nur Gebilde einer kranken Seele waren. — (Quellen: Delrio, disquisitionum magicarum libri sex, in vielen Auflagen. Remigius, de daemonolatria. Görres, christliche Mystik. Soldan, Geschichte der Hexenprocesse. Schubert, die Zaubereisünden in ihrer alten und neuen Form. Ueber die Zauberei der antiken Welt ist zu vergleichen der sehr sorgfältig gearbeitete Artikel Magia von Georgii in Pauly's Realencyclopädie d. class. Alterthumswiss.) [Aberle.]

Zbynek, s. Hus, V. 403.

Zeboim, 1) צְבֹעִים, Neh. 11, 34, eine Stadt, von Benjamiten bewohnt, im gleichnamigen Thale, das nach 1 Sam. 13, 18 in die Wüste (d. i. die Wüste von Jericho, Quarantana) mündet. Mit Unrecht hält Thenius (Bücher Samuels) das Zeboimthal für identisch mit dem Kidronthale, denn der Name Zeboim (LXX. Σαβίμ) hat mit dem heutigen Deir Mar Saba (Kloster des hl. Saba, † 532) nichts gemein; und überdieß ist nach beiden Stellen Zeboim sicher im Norden von Jerusalem zu suchen. 2) צְבֹאִים oder צְבֹיִים im Thale Siddim, eine Stadt, die mit Sodoma und Gomorrha unterging (Gen. 10, 19. Deut. 29, 23. Hos. 11, 8). Vgl. Sodoma und Zoar.

Zedekias (Zidkia), s. Sedecias.

Zehen Gebote Gottes, s. Decalog und Gebot.

Zehente, der, מַעֲשֵׂר, δεκάτη, bei den Juden. Der Zehente findet sich bei allen alten Völkern als religiöser Gebrauch, als Abgabe an die Gottheit oder ihre Stellvertreter und Organe (Könige und Priester, — s. die hieher gehörigen Stellen bei Spencer, de leg. Hebr. ritual. III. 1. 10); daß es gerade der „zehnte" Theil ist, der eine religiöse Bestimmung erhielt, hat seinen Grund nicht in Zufall oder Willkür, sondern in der symbolischen Bedeutung der Zahl Zehn, in ihrem Verhältniß zum Höheren und Göttlichen; sie erscheint hier als Signatur einer Summe von Einzelheiten oder eines Ganzen, das in irgend einer Beziehung zur Gottheit steht, von ihr herrührt oder ihr angehört. Der Begriff des Besitzes ist ein Collectivbegriff, alles Eigenthum ist eine Vielheit und darum von der Zahl unzertrennlich, es ist ein gezähltes oder doch zählbares. Das Besitzthum bestand in den ältesten Zeiten nicht in baarem Gelde, sondern in den Erzeugnissen des Bodens und in Heerden, und wurde daher in einer unmittelbaren Beziehung zur Gottheit gedacht, die das Brod aus der Erde bringt, die Felder segnet, die Thiere schafft und ernährt. Wie nun die Zehnzahl die Grundzahlen alle in sich schließt, in welchen sich das Wesen der Zahl überhaupt offenbart, wie

sie als Ein abgeschlossenes Ganze die ganze Zahlenreihe repräsentirt, so wurde auch ein aus zehn Einzelheiten bestehendes Besitzthum als ein vollständiges, als ein in sich abgeschlossenes Eigenthum, das dann wieder Repräsentant alles Eigenthums überhaupt war, angesehen, und sollte auf irgend eine Weise als ein Gott zu verdankendes bezeichnet werden. Dieß geschah dadurch, daß alles Eigenthum an Feldfrüchten wie an Vieh nach Decaden abgezählt und daß je das zehnte Stück Gott oder seinen Stellvertretern und Dienern dargebracht oder abgegeben wurde, der Eigenthümer legte so durch Abgabe des Zehnten das factische Bekenntniß ab, daß er all' sein Eigenthum Gott verdanke und ihn als Urheber desselben verehre (vgl. Bähr, Symbolik des mos. Cult. I. 175 ff.). — In dieser Bedeutung bestand die Sitte der Zehententrichtung bei den Hebräern schon lange vor Moses. Jacob gelobt Gott: „alles was du mir gibst, will ich dir verzehnten" (Gen. 28, 22), und bekennt dadurch, daß er Alles von Gott habe und durch die Hingabe des zehnten Stückes will er den Gott schuldigen Dank abstatten. Ebenso wird von Abraham erzählt, er habe an Melchisedek den Zehenten von Allem entrichtet (Gen. 14, 20): nach dem Zusammenhang ist es die den Feinden abgenommene Beute (vgl. Hebr. 7, 4. *δεκάτη ἐκ τῶν ἀκροθινίων*), welche der Patriarch dem priesterlichen Könige verzehntete, die Beute, eigentlich fremdes Eigenthum, erhielt so den Charakter des rechtmäßigen Besitzes und göttliche Sanction (vgl. Num. 31, 28, 29, 37, 41. 2 Sam. 8, 11 ff. 1 Chron. 26, 27). — Nach den Bestimmungen des Gesetzes mußte der Zehente gegeben werden: „von der Saat des Bodens, von der Frucht des Baumes," „vom Rind- und Kleinvieh, alles, was unter dem Stabe vorbeizieht, das zehnte sei heilig Jehova" (Lev. 27, 30. 32. Deut. 14, 22. 23). In der spätern Zeit wurde von den Pharisäern die Zehentabgabe auf die unbedeutendsten Gartengewächse (Matth. 23, 23. Luc. 11, 42) ausgedehnt (Maaseroth, IV. 5. Avoda sara, f. 7. 2. s. Lightfoot und Wetstein zu Matth. l. c.). Der Zehente gehört Jehova, dem eigentlichen Herrn des Landes (vgl. Lev. 27. 30. 32), aber Jehova gibt „diesen Zehenten in Israel den Leviten zum Eigenthum für ihren Dienst, den sie verrichten, den Dienst beim Stiftszelte" (Num. 18, 21. 24. 26). Die Art und Weise der Entrichtung war diese: es wurde während des Jahres zweimal verzehntet und je im dritten Jahre dreimal, daher die Thalmudisten einen dreifachen Zehent unterscheiden: ראשון מַעֲשֵׂר, מ' שֵׁנִי, מ' עָנִי, cfr. Mischna Peah, 8, 5 f. Demai, 4, 3. Der erste Zehent wurde gegeben von der jährlichen Ernte, nachdem die Erstlinge davon genommen waren, an die Leviten (Lev. 27, 30. Num. 18, 21, 24, 31); diese hatten hievon wieder den Zehenten an die Priester auszuscheiden (Num. 18, 26 ff. vgl. Nehem. 10, 38). War der erste Zehent entrichtet, so mußten die übrigen neun Theile nochmals verzehentet werden; diesen zweiten Zehenten hatte der Hausvater entweder in natura oder in Geldwerth zum Heiligthum zu bringen, und daselbst mit seiner Familie und den Leviten in hl. Mahlzeit zu verzehren (Deut. 12, 6 ff. 14, 23 ff.); wurde er wegen der Weite des Weges u. s. w. in Geld beigebracht, so mußte noch der fünfte Theil des Werthes beigelegt werden (Lev. 27, 31). Ein dritter Zehente wurde jedes dritte Jahr abgesondert und zu Hause mit den Hausgenossen, Leviten und Armen verzehrt (Deut. 14, 28. 29. 26, 12), das dritte Jahr heißt darum eigens das Zehentjahr (שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר, Deut. 26, 12). (So werden die Angaben der über den Zehent sich aussprechenden Stellen ihre einfachste Darstellung erhalten, man hat bekanntlich auch in diesen Verordnungen verschiedene Widersprüche ꝛc. finden wollen, vgl. Hengstenberg, Auth. II. 407—411. Ranke, Untersuchung II. 285 ff. gegen Vater, de Wette u. A.). In der Folgezeit werden besondere Curatoren und im Tempel Behälter erwähnt für die Aufbewahrung der Zehentgegenstände (vgl. 2 Chron. 31, 11. Nehem. 10, 38. 12, 44. 13, 12). Ein Zehente an die Könige (von

den Saaten, Weinbergen und Schafen) wird von Samuel in Aussicht gestellt (1 Sam. 8, 15. 17), es wird später nicht weiter darüber berichtet, ob eine solche Abgabe wirklich auferlegt wurde, ist aber in einem vorherrschend ackerbautreibenden Staate ganz wahrscheinlich. [König.]

Zehenten (decimae). Unter diesem Namen versteht man jetzt, seitdem die Zehenten auch vom persönlichen Erwerbe nicht mehr in Uebung sind, jene Abgabe, welche der zehentpflichtige Grundbesitzer an den Zehentberechtigten alljährlich zu entrichten hat, und welche regelmäßig in dem zehenten Theile der gezogenen Früchte des zehentpflichtigen Grundstückes besteht. I. Geschichte der Zehenten. Schon im römischen Reiche hatten die christlichen Kaiser seit Constantin manchen Kirchen dergleichen Grundabgaben oder Zehenten als Dominicalgefälle überlassen; später bekamen Bischöfe und Cleriker von den fränkischen Königen Fiscalgüter geschenkt, auf welchen das Zehentrecht bereits haftete; oder sie erhielten öde Landstrecken, welche, wenn die Geistlichen sie nicht selbst urbar machten, zur Cultivirung an andere mit Vorbehalt des zehnten Theils der jährlichen Früchte ausgethan wurden. Wieder andere den Zehenten analoge Reichnisse waren ein vertragsmäßiger Grundzins, welche freie Colonen für eine von der Kirche erhaltene Emphyteuse (s. d. A.) entrichteten. Aber alle diese und andere Grundabgaben, welche die Kirchen und Klöster, wie jeder andere Eigenthümer oder Grundherr, aus privatrechtlichen Titeln bezogen, sind wesentlich verschieden von den sog. geistlichen Zehenten oder Kirchenzehenten oder (weil zunächst den Pfarrkirchen zugewendet) Pfarrzehenten, von denen hier die Rede ist. Dieser Unterschied erhellt schon daraus, daß oft neben dem Kirchenzehenten auch noch ein weiteres Neuntheil als vertragsmäßiger Bodenzins oder Pachtzins ꝛc. (decimae atque nonae) verabreicht werden mußte (z. B. Capitulare Metense a. 756. c. 4, Capit. Caroli M. a. 779. c. 13, Capit. Francofurt. a. 794. c. 23, Cap. Wormat. a. 829. c. 5, u. v. a.). Der Zehent, den das canonische Recht im Auge hat, ist derselbe Zehent, der seinem Wesen nach schon in dem gottgläubigen Gemüthe des Menschen wurzelt, insofern sich jeder schon in seinem Gewissen verpflichtet fühlt, dem Herrn, der seinem menschlichen Fleiße Gedeihen gibt, sich dankbar zu beweisen, und diesen Tribut der Dankbarkeit an Gottes Statt der Kirche und ihren Dienern zuzuwenden. Daher finden wir diesen Zehent schon im alten Testamente, anfangs in der Form freiwilliger Oblationen, bis er auf Gottes Geheiß durch Moses auch zum äußeren Gesetze erhoben ward (Genes. XIV. 20. XXVIII. 22; Levit. XXVIII. 30. 32; Num. XVIII. 21; Deuteron. XIV. 22—29). Von den Juden ging dieser Zehent, gleich so vielen anderen Institutionen der Israeliten, auch in das Christenthum herüber. Denn nicht weniger als dort ist ja auch im neuen Bunde der Unterhalt der Priester ausdrücklich geboten und diese sind deßhalb an die Gläubigen angewiesen (Matth. X. 10. Luc. X. 7. Röm. XV. 27. 1 Corinth. IX. 7—14). Daher wurde er stets von den hl. Vätern als Gewissenspflicht und göttliche Anordnung in Anspruch genommen (Can. Apost. c. 2. Constit. Apost. Lib. II. 25. 35. Lib. VII. 29. Lib. VIII. 30; s. Cyprian. De unit. eccl. 26; s. Ambros. a. 380 in c. 5. c. XVI. qu. II., und a. 408 in c. 65. c. XVI. qu. I; s. Chrysost. in Homil. XV. in Epist. ad Ephes.; s. August. a. 420 in Serm. CCXIX De temp. u. a.), und späterhin durch ausdrückliche Kirchensatzungen und Provincialgesetze sanctionirt (z. B. Epist. Episcoporum Turon. a. 567; Conc. Matiscon. II. a. 585. c. 5; Conc. Rothomag. a. 650; Conc. Namnet. a. 660. c. 10; Conc. Metense a. 756. c. 4; Conc. Aschem. a. 763. c. 5; Pipini Constit. general. a. 764 u. a.), bis endlich Carl d. Gr. auf Grund der altherkömmlichen Praxis der Kirche dem bereits bestehenden Zehentgebote allgemeine und staatsgesetzliche Verbindlichkeit gab. Auch ihm war der geistliche Zehent ein durch Gewissen und Gottes Gebot motivirter Tribut „in recognitionem supremi dominii Dei," wie er sagt, ein Tribut des schuldigen Dankes, dessen sich jeder um Gottes willen durch Hingabe

eines (des zehnten) Theiles seines Einkommens zum Unterhalte der Kirchen, der Priester und Armen zu entledigen habe. Darum wurde der Kirchenzehent damals nicht bloß vom Grundbesitze, sondern auch vom persönlichen Erwerb, und zwar von allen Staatsangehörigen ohne Ausnahme, selbst von den königlichen Kammergütern entrichtet, und alle zahlten ihn nach gleichem Maße, nämlich nach Verhältniß ihres Einkommens. In solcher Weise wurde das canonische Zehentgesetz durch die fränkischen Capitularien bei den Franken, Alemanen, Thüringern, Bayern, Sachsen ꝛc. durchgreifend geltend gemacht (**Kühlenthal**, die Geschichte des teutschen Zehentens, Heilbr. a. N. 1837. 8. S. 41—58). Allein nicht lange blieb die Kirche im ungeschmälerten Besitze dieser Zehenten. Schon unter Carl dem Kahlen wußten sich laut den Klagen der Bischöfe jener Zeit (z. B. Synod. Belvac. a. 845. c. 3. 6; Syn. ad Theodon. Villam, c. 3. 5; Syn. in Verno palat. c. 12; Capit. Caroli Calvi ad Compend. a. 877. c. un.) viele Große des Reiches wieder in den Besitz von Kirchenzehenten zu setzen. Auch selbst Bischöfe mußten, um zur Abwehr der verheerenden Einfälle der Normänner mächtige Schirmvögte und die nöthige Anzahl von Dienstmannen zu gewinnen, gar manche kirchliche Grundstücke und Zehenten zur Nutznießung an diese überlassen, welche sie aber wie völliges Grundeigenthum fortan behandelten. Ferner maßten sich die Stifter von Burgkirchen, Schloßcapellen, Privatoratorien, wenn diese in der Folge in Pfarrkirchen umgewandelt oder erweitert wurden, nicht selten das Recht an, die Zehenten, welche die Gemeinden an die neue Pfarrkirche entrichten mußten, sich zuzueignen, troß der wiederholten und nachdrücklichsten Kirchenverbote. Erst um die Mitte des eilften Jahrhunderts, als die Kirche von den mannigfachen Bedrückungen der Laien wieder freier zu athmen begann, schärften Päpste und Concilien die früheren Zehentverordnungen mit größerem Erfolge ein. Wegen des eigenthümlichen Ursprunges und der ausschließlich geistlichen Zweckbestimmung dieser Gattung des Zehents betrachtete ihn die Kirche als juris divini („Cum decimae non ab homine sed ab ipso Domino sint institutae," c. 14. X. De decim. III. 30), als einen der Seelsorge nothwendigen („res rei spirituali annexa") und darum schlechthin unveräußerlichen Vermögenstheil der Pfarrkirchen, so daß die an Pfarrkirchen bestehenden Zehenten nicht einmal anderen Kirchen oder Klöstern zugewendet (c. 7. 30. 34. X. De decim. III. 30), viel weniger von einem Laien rechtmäßig besessen oder verjährt, oder erbrechtlich übertragen oder sonst wie veräußert werden könnten (c. 9. X. De rer. permut. III. 19; c. 15. 17. 19. X. De decim.). Allein die meisten weltlichen Inhaber solcher Zehenten fuhren gleichwohl fort, dieselben als willkürlich verfügbaren Vermögenstheil anzusehen, besonders seit das auf dem dritten Lateranischen allgemeinen Concil 1179 erlassene Verbot (c. 19. X. De decim.) allmählig dahin interpretirt wurde, daß die vor dieser Kirchenversammlung bereits von Laien erworbenen Zehenten als licite erworben zu betrachten und nur spätere Verweltlichungen sofort nicht mehr erlaubt seien (Sext. c. 2. §. 3. X. De decim. und dazu die Glosse). Aber auch dabei blieb man nicht stehen. Man verlor den Ursprung und Zweck des Kirchenzehents mehr und mehr aus den Augen, und bezog die Eintheilung in geistlichen und weltlichen Zehent zuletzt nur mehr auf die Person des Inhabers oder Zehentberechtigten, ob er nämlich noch im Besitze einer Kirche oder kirchlichen Person, oder im Besitze eines Laien sei. Dieser Ansicht ist die Kirche daher immer entgegen getreten; indeß beschränkt sie die rechtliche Unfähigkeit des Laien, Kirchenzehenten zu besitzen, nur auf Uebertragung des Zehentrechtes als Eigenthums (dominium decimandi directum); wohl aber ist er fähig, mit bischöflicher Bewilligung die zeitliche Nutznießung der Zehentfrüchte (dominium decimarum utile) zu erwerben. Dadurch aber hört der Zehent selbst nicht auf, seiner rechtlichen Natur nach ein kirchlicher Zehent zu sein. — II. **Gattungen der Zehenten.** Der Zehent ist 1) mit Rücksicht auf dessen Ursprung und rechtliche Natur entweder **geistlicher** Zehent

(decimae clericales s. ecclesiasticae), wenn das Recht, ihn zu fordern, einer Kirche, oder kirchlichen Corporation, oder einer kirchlichen Person als solcher (d. h. vermöge ihres geistlichen Amtes, nicht aus privatrechtlichem Titel) oder endlich einem durch päpstliches Indult erklärten Rechtsnachfolger in das Besitzthum eines aufgehobenen geistlichen Instituts zusteht; oder er ist ein weltlicher (decimae laicales s. saeculares), wenn er schon ursprünglich ein solcher war. Denn es ist unbestritten, daß es neben den Kirchenzehenten auch solche gegeben hat und noch gibt, welche von unterjochten Völkern beigetrieben, oder von Pächtern und Erbzinsleuten für den Genuß der ihnen zugestandenen Grundstücke den weltlichen Gutsherren entrichtet wurden, wie namentlich unter den fränkischen Königen die decimae indominicatae, regales, fiscales, salicae etc. 2) Mit Rücksicht auf das zehentpflichtige Object ist der Zehent entweder ein persönlicher (decimae personales) oder ein dinglicher (decimae reales), je nachdem er vom persönlichen Erwerb oder von den Erzeugnissen fruchttragender Sachen gegeben wird. Der nach canonischem Rechte ehemals geforderte Personalzehent (c. 5. 20. 28. X. De decim. III. 30) ist in Teutschland theils außer Uebung gekommen, theils (wie in Oestreich, Preußen, Bayern ꝛc.) durch ausdrückliche Gesetze aufgehoben. Der jetzt allein noch bestehende dingliche Zehent wird entweder vom Ertrage eines Grundstückes oder von Thieren entrichtet, daher die Bezeichnung Feldzehent (decimae praediales) und Thierzehent (dec. animalium). Der Feldzehent kommt wieder entweder von fortwährend ertragliefernden Ländereien, sog. Altfeldzehent (dec. praediales veteres) oder von erst urbar gemachten Grundstücken, Neubruchzehent (dec. praed. novales). Der Thierzehent aber (auch Hauszehent genannt) wird verabreicht an lebendigen Jungen von verschiedenen zur Feld- und Hauswirthschaft gehörigen Thieren (der sog. Blutzehent), oder von animalischen Producten, und heißt dann Fleisch-, Butter-, Schmalz-Zehent ꝛc. Weniger üblich ist der Holzzehent, der entweder nach Stämmen oder Klaftern oder Buschhaufen bezogen wird. 3) In Hinsicht auf die zehentpflichtigen Fruchtgattungen unterscheidet man den großen (dec. majores) und den kleinen Zehent (dec. minores). Dieser Unterschied ist zwar auch dem canonischen Rechte nicht ganz fremd (z. B. „decimae minores et minutae" c. 30. X. De decim.); dort war indeß eine genauere Abgrenzung nicht von practischem Interesse, da alle Früchte decimabel waren. Was für Fruchtgattungen aber heutzutage zum großen oder kleinen Zehent zu zählen sind, darüber entscheiden in Teutschland Landesgesetze und Provincialgewohnheiten. Allgemein werden die Winter- und Sommergetreide, Wein und Oel zum großen gerechnet. Andere Feldfrüchte, namentlich Bohnen, Erbsen, Linsen ꝛc. schwanken. Rüben, Tabak, Hopfen, Kartoffel, Obst, Hanf, Flachs, Klee, Heu u. A. zählen größern Theils zum kleinen Zehent, unter welchem auch der Blutzehent begriffen und dieser selbst bisweilen in den großen und kleinen eingetheilt wird, wo denn unter letzterem das Federvieh, unter ersterem aber die übrigen Thierarten und deren Producte verstanden, manchmal aber auch die Nutzungen der Thiere, Eier, Butter, Schmalz, Käse ꝛc. und die Abfälle derselben, Hörner, Wolle, Haare ꝛc. gar nicht zum Zehent gerechnet werden. 4) Endlich in Ansehung der Art der Leistung nennt man den Zehent, der in den zehentpflichtigen Früchten und Sachen selbst geleistet wird, den Naturalzehent (dec. propriae), im Gegensatze zum uneigentlich sogenannten (dec. impropriae), wenn nämlich statt der Früchte ein Surrogat, z. B. Geld (daher die Zehent-Gilt) gegeben wird. Der Naturalzehent aber heißt entweder Garbenzehent (decimae mergitum), sofern die gewöhnlichen Feldfrüchte mit Halm und Stroh (in Garben) eingeführt werden, oder aber Sackzehent (dec. saccariae oder dec. granorum) wenn dafür ein bestimmtes Quantum reiner Frucht (in Säcken) entrichtet wird. [Permaneder.]

Zehenten Saladins. Mit der Entwicklung der Kirchenverfassung bildete

sich nothwendig auch ein System der Besteuerung aus, durch welche dem Papste und den Bischöfen die äußeren Mittel zur Bestreitung der nöthigen Verwaltungskosten beschafft werden sollten. Wie aber der Bischof neben den regelmäßigen Abgaben, die ihm entrichtet werden mußten, auch in unvorgesehenen Nothständen ein Subsidium caritativum als vorübergehende Steuer ausschreiben konnte, so hatte der Papst das allgemein anerkannte Recht, für außerordentliche Bedürfnisse auch außerordentliche Abgaben (sogenannte Exactiones) zu fordern (s. d. A. Abgaben, Bd. I. S. 26). Ein solcher Anlaß war gegeben, als Saladin, der Sultan von Aegypten, das im J. 1099 von den Kreuzfahrern unter Gottfried von Bouillons Führung eingenommene Jerusalem (s. d. A. Gottfried v. B., Bd. IV. S. 624 f.) plötzlich den 3. October 1187 wieder erobert hatte, und der Schreckensruf hievon nach Europa herüber erschollen war. Da erhob Papst Gregor VIII., der eben den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, seinen Hilferuf an alle Völker des Abendlandes, die Begeisterung für den Besitz der hl. Stätten flammte von neuem auf, und die mächtigsten Fürsten des Occidents, Kaiser Friedrich Barbarossa, König Philipp August von Frankreich und Richard Löwenherz von England, vereinigten sich zum dritten Kreuzzuge. Gregor VIII. starb zwar bald nach seiner Erhöhung; allein sein Nachfolger, Clemens III., betrieb die allgemeine Angelegenheit aufs eifrigste, und forderte durch Rundschreiben den Clerus der ganzen Christenheit auf, daß jeder bepfründete Geistliche, der nicht persönlich am Kreuzzuge theilnahm, den zehnten Theil seines jährlichen Amtseinkommens zur Bestreitung des colossalen (leider aber wenig erfolgreichen) Unternehmens beisteure. Dieser Zehent hieß daher Saladins Zehent (Decimae Saladinae). [Permaneder.]

Zehentfreiheit. Von der jedem Grundbesitzer im Pfarrbezirke auflastenden Verbindlichkeit, den Kirchenzehent zu entrichten (s. d. A. Zehentpflicht), gibt es auch Ausnahmen, und zwar 1) gemeinrechtliche und landesgesetzliche Befreiungen. a) Nach gemeinem canonischen Rechte sind von der Zehentlast frei die Grundstücke, auf welchen anderen an derselben Pfarrkirche angestellten Beneficiaten das Nutzungsrecht zusteht, nach der bekannten Parömie: „Clericus clericum non decimat“ (c. 2. X. De decimis III. 30). Doch gilt dieß nur den investirten Seelsorgsbeneficiaten gegenüber; einfache oder Incuratbeneficiaten genießen diese Befreiung nicht; und ebenso wenig die Grundstücke, welche etwa ein Geistlicher aus einem weltlichen Titel besitzt, oder auch Dotalgrundstücke eines Curatbeneficiums, wenn dieselben schon vor der Errichtung der Pfründe zehentpflichtig waren. Ferner sind zehentfrei die pfarrlichen Wittumsgüter, wenn vielleicht ein anderer als der Pfarrer in der Parochie desselben das universale und volle Zehentrecht (s. d. A.) hat. Dagegen haben Grundbesitzungen, welche eine Kirchenverwaltung in einer fremden Pfarrei erwirbt, sowie geistliche Corporationen und Institute bezüglich der in einem anderen Pfarrsprengel eigenthümlich an sich gebrachten Grundstücke keine Befreiung von der Zehentpflicht an jene Pfarrkirche, wenn sie eine solche Befreiung nicht nachweisbar schon früher genossen hatten. b) Aber auch staatsgesetzliche Befreiungen von der Zehentpflicht sind in neuerer Zeit und zwar theils zeitliche, theils immerwährende Freiheit den Besitzern oder Erwerbern von öden Strecken, Moos- und Waldgründen, Inseln, Auen, Anschütten gewährt worden, wenn sie dieselben in Wiesengründe und beziehungsweise in Ackerland umwandeln. Dergleichen aus staatsöconomischen Rücksichten besonders zur Hebung der Agricultur verfügte Zehentbefreiungen, welche in manchen Gegenden auch auf neue Anlagen von Wein- und Hopfengärten 2c., auf Bebauung der Brachfelder mit Klee oder anderen Futterkräutern 2c. ausgedehnt wurden, richten sich nach den sehr mannigfachen und verschiedenen Bestimmungen der Culturmandate der einzelnen Länder und Provinzen. 2) Außerdem kann aber auch die Befreiung von der Leistung solcher Zehenten, welche ein welt-

licher Decimator zu fordern hat, durch rechtsgültigen Verzicht des Decimators oder durch remissorischen Vertrag erlangt werden. Bei geistlichen Zehenten dagegen ist ein solcher Verzicht oder Vertrag in der Regel nur auf die Lebensdauer des geistlichen Zehentherrn beschränkt und an den Consens der bischöflichen (und weltlichen) Curatelbehörden (s. d. A. Kirchenvermögen Bd. VI. S. 193) gebunden. Es kann ferner der Zehentpflichtige sein Grundstück von der Zehentlast befreien 3) durch außerordentliche Präscription (s. d. A. Verjährung), wenn er durch den bona fide eingelegten Widerspruch einen Titel zur Präscription erworben hat (Sext. c. 1 De praescript. II. 13). Ohne titulus justus können nur die Klagen auf die einzelnen rückständigen Präſtationen durch Extinctivverjährung vernichtet werden (l. 7 §. 6 Cod. De praescr. 30 vel 40 ann. VII. 39). 4) Endlich kann der zehentpflichtige Grundbesitzer sich von der ferneren Leistung sowohl geistlicher als weltlicher Zehenten mit einemmale und auf immer befreien durch die gänzliche Ablösung des auf ihm bisher lastenden Zehentrechtes. Schon war in mehreren Staaten (Bayern, Baden u. a.) die Ablösbarkeit der Zehenten auf dem Wege gütlicher Uebereinkunft der Betheiligten theils beantragt theils gesetzlich ausgesprochen; in den verhängnißvollen Jahren 1848 und 1849 aber erschienen in mehreren der bedeutendsten Staaten Teutschlands förmliche Grundentlastungs- oder Grundlastenablösungsgesetze (z. B. die östreichischen Patente vom 7. September 1848 und 4. März 1849: das Robot- und Robotablösungspatent; das preußische Gesetz, die Ablösung der Reallasten rc. betr., vom 2. März 1850; das bayerische Gesetz über die Aufhebung der standes- und gutsherrlichen Gerichtsbarkeit, dann die Aufhebung, Fixirung und Ablösung von Grundlasten, vom 4. Juni 1848; das württembergische Gesetz über Beseitigung der auf dem Grund und Boden haftenden Lasten vom 14. April 1848, und das Gesetz, die Ablösung der Zehenten betr. vom 17. Juni 1849; u. s. a.), wodurch dem Pflichtigen das Recht zugesprochen ist, alle bereits ihrer Natur nach ständigen oder in fixe Reichnisse umgewandelten jährlichen Grundabgaben (also auch seine Zehenten) durch Erlegung bald des Sechszehnfachen, bald des Achtzehnfachen, bald des Zwanzigfachen ihres jährlichen Betrages jederzeit auch gegen den Willen und ohne jeden weiteren Anspruch des bisher Berechtigten abzulösen; und wodurch überdieß noch meistens der Blutzehent, der Neubruchzehent und der kleine Zehent, wo derselbe nicht schon hergebracht, oder durch besondere Verträge anerkannt ist, als für die Zukunft ohne Entschädigung aufgehoben erklärt wird. [Permaneder.]

Zehentpflicht. Der Besitzer eines zehentpflichtigen Grundstücks (der Zehntbold) ist rechtlich gehalten, seinen Zehenten getreulich in der durch Gesetz oder Herkommen bestimmten Quantität, Qualität, Zeit und Art der Leistung dem Zehentberechtigten zu entrichten. Es kann aber hier zunächst nur von Feldzehent die Rede sein, da der Thier- oder Blutzehent zu sehr von Statutarrechten und localen Observanzen abhängt, als daß sich hierüber durchgreifende und gleichmäßige Normen aufstellen ließen. Die Verbindlichkeit der Leistung des Prädialzehenten also haftet als Reallast auf dem zehentpflichtigen Grundbesitze (c. 1. 4. 16. 33 X. De decimis III. 30); die jedesmalige Leistung aber bestimmt sich nach dem jedesmaligen Ertrag des Grundstücks, weßhalb mit dem Besitzer des letztern auch der Zehentbold wechselt (c. 21. 24. 33 X. eod. III. 30), und auf den etwa noch rückständigen Zehent nur eine persönliche Forderung gegen den säumigen früheren Besitzer bestehen bleibt, außer es wäre der Nachfolger im Gutsbesitze als Universalsuccessor in alle Rechte, folglich auch in alle Verbindlichkeiten seines Vorgängers eingetreten. Der Pfarrzehent muß von jedem Nutznießer eines im Pfarrbezirke gelegenen Grundbesitzes gereicht werden, sofern nicht eine gesetzliche Ausnahme (s. d. A. Zehentfreiheit) von dem Excipienten bewiesen werden kann. Es lastet also die Zehentpflicht immer dem Besitzer des zehentbaren Grundstücks auf,

derselbe mag zugleich Eigenthümer des Grund und Bodens (Grundherr) oder bloßer Nutznießer sein. Daher ist auch nicht der Verpächter (locator), sondern der Pächter (conductor) des Grundstücks zehentpflichtig, vorausgesetzt, daß der Nutznießer oder der Pächter alle Früchte percipirt, widrigenfalls ihn auch die Zehentpflicht nur pro rata fructuum trifft (c. 24. 26 X. eod.). Der Zehent zur Pfarrkirche muß ohne Unterschied der persönlichen Verhältnisse des Grundbesitzers, also auch von geistlichen Corporationen und Klöstern (c. 4 X. eod.), sowie von Pfarrern in Hinsicht jener eigenthümlichen Besitzungen, die sie in einem andern Pfarrbezirke haben (c. 8 X. De transact. I. 36), deßgleichen in Hinsicht gepachteter Güter auch von solchen Personen oder Corporationen, welche etwa sonst von der Zehentpflicht eximirt wären (c. 8 X. De decimis III. 30); ja sogar von nichtchristlichen Besitzern (c. 16 X. eod. III. 30) entrichtet werden. Vorausgesetzt wird übrigens, daß das zehentpflichtige Grundstück sich auch in fruchttragendem Zustande befinde. Brachfelder an sich geben, weil keine Frucht, auch keinen Zehent. Es kann jedoch derjenige, der böswillig einen sonst fruchttragenden zehentbaren Acker unbebaut läßt, zum Anbau desselben oder zum Zehentersatze angehalten werden, oder es ist (z. B. in Preußen, Bayern) der Zehentherr berechtiget, die unbebauten Felder selbst in Cultur zu nehmen, und die gewonnenen Früchte ausschließlich zu ernten. In Anschlag der Quantität und Qualität des Zehenten, dann der Zeit und Art der Zehentleistung, ist der Zehentpflichtige an dieselben gesetzlichen oder herkömmlichen Normen gebunden, welche für das Forderungsrecht des Decimators maßgebend sind (vgl. Zehentrecht). [Permaneder.]

Zehentrecht (jus decimandi) nennt man die durch Gesetz, Vertrag oder Herkommen Jemanden (dem Zehentherrn, decimator) zustehende Befugniß, von einem Andern (dem Zehentholden, decimandus) den zehnten Theil seines jährlichen Fruchtgewinnes zu fordern. Dieses Zehentrecht ist in Rücksicht auf die Person des Zehentberechtigten (s. d. A. Zehenten Nro. II. 1) ein geistliches (jus decimandi ecclesiasticum s. clericale) oder ein weltliches (jus decim. saeculare s. laicale). I. Erwerb des Zehentrechtes. 1) Kirchen, kirchliche Anstalten und geistliche Personen als solche können jeglichen Zehent durch alle rechtlich möglichen Erwerbstitel, durch Kauf, Tausch, andere Verträge (z. B. c. 6 X. De rerum permut. III. 19), durch Testament, durch Verjährung, ehemals auch (was heutzutage nicht mehr vorkömmt) durch päpstliches Privilegium, immer aber salvo jure parochi, auf immer acquiriren. Nur muß bei geistlichen Zehenten, auch wenn sie wieder von einer Kirche oder geistlichen Corporation erworben werden wollen, die bei Veräußerung von Kirchengütern überhaupt vorgeschriebene Form beobachtet, namentlich der Consens des Bischofs und nach Landesgesetzen auch der weltlichen Curatelbehörden nachgesucht werden. Dem canonischen Rechte gemäß konnte früher nur der Pfarrer jeden Zehenten wie immer erwerben; andere geistliche Individuen und Corporationen konnten zwar weltliche Zehenten unbedingt, geistlichen Zehent aber rechtsgültig nur dann an sich bringen, wenn derselbe nicht Kirchenzehent im strengen Sinne, d. i. titulo spirituali, ausschließlich der Pfarrkirche gehöriger Zehent war (c. 7. 30. 34 X. De decimis III. 30). Die neuere Praxis hält nicht mehr an dieser Distinction. Zu bemerken ist übrigens noch, daß der Noval-Zehent nicht als stillschweigend in dem Altfeldzehent miteinbegriffen ist, sondern in der Regel, wenigstens in Teutschland, einen eigenen Titel verlangt, selbst von Seite des Pfarrers, wenn er nicht als Universaldecimator auch den Altfeldzehent in der ganzen Gemarkung erhebt. 2) Bei Uebertragung eines Clericalzehentrechtes an einen Laien, und zwar sowohl bei zeitlicher Ueberlassung als bei gänzlicher Veräußerung desselben, ist die Bewilligung des Bischofs und der weltlichen Curatel unerläßlich; auch kann der Laie mittelst bloßer Ersitzung erst durch den Beweis des unangefochtenen Besitzes seit unvordenklicher Zeit in seinem Rechte sich schützen (Sext. c. 1 De praescr. II. 13). Die bloßen Zehentfrüchte kann jeder, auch der

geistliche Decimator, in jeder Weise, jedoch letzterer nur für die Dauer seines Lebens oder bis zum Abgange von seiner Pfründe an andere überlassen (arg. c. 5. 8 X. De transact I. 36). — II. Ausübung des Zehentrechtes. 1) Umfang der Bezehntung. Der Umfang des Zehentrechtes bezieht sich entweder auf den zehentpflichtigen District oder auf die zehentbaren Fruchtgattungen. In letzterer Hinsicht unterscheidet man das absolute oder volle (jus decimandi plenum) und das respective oder beschränkte (jus dec. minus plenum), je nachdem nämlich alle decimablen Fruchtgattungen oder nur einige bestimmte derselben gezehntet werden. In Ansehung aber des zehentpflichtigen Districtes ist das Zehentrecht entweder ein allgemeines (jus decim. universale) oder ein theilweises (jus decim. particulare), je nachdem sich dasselbe über eine ganze Gemarkung, z. B. über die ganze Pfarrei, oder nur über einen Theil derselben erstreckt. Nach dem canonischen Rechte steht dem Pfarrer eine allgemeine Rechtsvermuthung für das volle und universale Groß- und Klein-Zehentrecht innerhalb der Grenzen seiner ganzen Pfarrei zur Seite (c. 29. 30 X. De decim. III. 30; Sext. c. 1 De restit. spoliat. II. 5). Es liegt daher demjenigen, der gegen den Pfarrer eine Zehentbefreiung behauptet, der Beweis darüber ob; sowie jeder andere Zehentherr, dem Pfarrer gegenüber, sowohl seine Berechtigung als den Umfang derselben zu beweisen hat. Auch geistlichen Personen und Anstalten, wenn sie gegen den Pfarrer auftreten, liegt die Beweislast auf, und selbst der Bischof muß gegen die Präsumtion, welche den Pfarrer schützt, einen besonderen Rechtstitel aufzeigen (c. 18. 20. 30 X. De decim.). Auch der Zehent von den auf cultivirten Neubrüchen erzogenen Früchten steht nach canonischem Rechte dem Pfarrer, der zum Altfeld-Zehenten derselben Gemarkung berechtiget ist, zu (c. 27. 29 X. eod.). Wenn aber ein Dritter den Altzehent aus besonderem Rechtstitel anzusprechen hat, so soll er auch den Novalzehent jenes Bezirks beziehen (Sext. c. 2 §. 6 eod. III. 13; Clement. c. 1 eod. III. 8); jedoch billigerweise so, daß in der Regel die Hälfte des Neubruchzehenten der Pfarrkirche bleibe (Sext. c. 2 §. 1 eod. III. 13). Nach particularen Landesgesetzen und Gewohnheiten sind aber diese canonischen Bestimmungen vielfach beschränkt, und dem Pfarrer bald nur der große, bald bloß der kleine Zehent, und dieser bald mit bald ohne Einschluß des Blut- oder Thierzehents belassen, besonders aber hinsichtlich des Neubruchzehenten die abweichendsten Verordnungen erlassen. Ebenso steht dem Pfarrer nach dem Particularrechte der verschiedenen Staaten Teutschlands jene Rechtsvermuthung bald nur für den großen und Altfeldzehent zur Seite (wie in Bayern), bald muß er in zweifelhaften oder streitigen Fällen jedesmal gleich dem weltlichen Decimator seine Berechtigung beweisen (wie in Oestreich, Preußen). Man vergleiche für Oestreich: Hofdecr. v. 16. Juni 1796 (Müller, Lexicon d. K.-R. Aufl. 1. Bd. V. S. 507 ff.); für Preußen: Allg. Landrecht Th. II. Tit. 11. §. 860; für Bayern: Landrecht Th. II. Cap. X. §. 3 Nr. 3, §. 10 Nr. 1, §. 25 Nr. 1. 2, und dazu v. Sicherer, Der Zehent nach gemeinem teutschen u. nach bayer. Rechte (Neuburg 1845. 8.) S. 50 ff.; für Sachsen: v. Weber, System. Darstell. d. K.-R. (2. Aufl. Leipzig 1843) Bd. II. Abth. I. S. 418 ff.; für Württemberg: G. Rescr. v. 27. Mai 1807 (Regsbl. Nr. 36, col. 163 ff.); für Baden: Verordn. v. 4. Aug. u. 30. Oct. 1806, v. 20. Juli u. 29. Sept. 1807; für Churhessen: Minist.-Rescr. v. 16. Jän. 1824 (Ges.-Samml. 1824 Nr. 1 S. 1); u. a. 2) Art der Bezehntung. a) hinsichtlich der Quantität und Qualität des Zehents. Die Quantität des jährlich zu entrichtenden Prädialzehents bemißt sich nach dem jedesmaligen Ertrage des pflichtigen Grundstückes, so daß bei wiederholten Ernten desselben Jahres die Zehentpflicht aufs neue eintritt (c. 21 X. De decimis III. 30); in Mißjahren dagegen und bei Hagelschlag wird der Fruchtzehent ganz oder zum Theil cessirt. Da ferner die Prästation des Zehents immer nur auf den wirklich gezogenen Früchten haftet, so kann der Zehentherr ebensowenig bessere Qualität fordern, als er

schlechtere anzunehmen gehalten ist (c. IV. c. XVI. q. VII.). Auch ist er nicht befugt, dem Zehentholden die Art der Cultur oder die Fruchtgattung vorzuschreiben; es bleibt jedoch das einmal zehentpflichtige Grundstück dem absoluten Decimator auch hinsichtlich der neugezogenen Früchte zehentbar, wenn sie nicht gesetzlich von jeder Bezehntung ausgenommen sind. Ebenso wird der Blutzehent nur von den wirklich gezogenen und zur Zeit der gesetzlichen Ablieferung noch vorhandenen jungen Thieren entrichtet. Es sind daher wohl die inzwischen geschlachteten oder selbstverzehrten Stücke des Viehes oder Geflügels in den Zehent einzurechnen, nicht aber auch die schon vor der Ablieferungszeit umgekommenen. In der Regel tritt hier die Zehentforderung so oft ein, als die zehentbare Zahl entweder zugleich oder nacheinander zur Welt gekommen ist. Großentheils ist jedoch der Blutzehent in ein fixes Geldreichniß umgewandelt, wobei es dann auch künftig sein Bewenden hat. Die in den jüngsten Ablösungsgesetzen ausgesprochene Aufhebung des Blutzehents ohne Entschädigung ist nur von demjenigen zu verstehen, der nicht als bereits lange herkömmlich nachgewiesen werden kann, oder erst in Zukunft neu beansprucht werden wollte. Von der Prästirung des bereits begründeten Blutzehents kann sich der Pflichtige nur durch Ablösung befreien. b) Hinsichtlich der Zeit und des Ortes der Auszehntung wird der Feldzehent vom Decimator in der Regel auf dem Felde und zwar gleich nach dem Schnitte ausgezehntet, sobald der Feldertrag in Garben oder Fruchthaufen gelegt ist (c. 7 X. De decim. III. 30); weßhalb dem Zehentherrn rechtzeitige Anzeige zu machen und mit der Einscheuerung eine gewisse durch Particulargesetze oder Observanz bestimmte Zeit zuzuwarten ist. Nach vorgenommener Auszählung hat der Zehenthold den Zehent nur so lange zu versichern, bis er seine eigene Frucht einbringt. Die Zeit der Weinverzehntung ist in der Regel, wenn die Trauben gekeltert und in Geschirren gemostet sind. Gewöhnlich wird den Weinbergbesitzern die Zeit der Lese für jeden District oder jede Laube obrigkeitlich angezeigt. Der Blutzehent wird abgeliefert, sobald die Jungen ohne Mutter leben können. c) Ueber die Art der Leistung des Zehents sind meist besondere Vorschriften maßgebend, besonders in Betreff des Weinzehents. In Hinsicht des Feldzehents steht es in der Regel dem Decimator frei, den Zehent auf dem Felde in Garben oder Fruchthaufen, oder auch (wenn er sich darüber mit dem Zehentholden vereinigt hat) ausgedroschen in Säcken einzubringen; für ersteres streitet die Vermuthung. Eine Auszehntung auf der Wurzel findet nicht Statt; sie müßte denn seit unvordenklichen Zeiten in Uebung gewesen sein. Nur bei Kartoffeläckern und bisweilen auch bei den mit Klee und andern Futterkräutern bebauten Feldern wird in manchen Gegenden der Zehentantheil d. i. der zehnte Theil des betreffenden Feldes ausgesteckt, in welchem Falle aber meist der Zehentherr seinen Antheil auf eigene Kosten ausgraben und resp. mähen lassen muß, sowie jedenfalls die Kosten der Auszehntung und Einheimsung des Zehents der Decimator zu bestreiten hat, wenn nicht das Gegentheil vertragsmäßig oder herkömmlich ist. Nur der Sackzehent wird gemeiniglich dem Zehentherrn in das Haus geliefert. Die hiefür bestimmte Frist läuft von Michaeli bis Martini. Uebrigens ist es schon seit dem zwölften Jahrhundert Grundsatz geworden, den Zehent vom rohen Ertrage ohne Abzug des Samens und der sonstigen Acker- und Feldbestellungskosten zu nehmen (c. 7. 22. 28 X. eod. III. 30). — III. Wirkungen des Zehentrechts. Der Zehentherr hat 1) das Recht, die zehentpflichtigen Grundstücke nach Belieben zu besichtigen, abzuschätzen, und bei der Auszehntung zugegen zu sein. Es steht ihm frei, wo er mit der Auszählung der Garben rc. beginnen will; er kann dabei von einer Gattung des Getreides auf die andere, von einem Acker auf den andern fortzählen, nur muß er dann auch beim Fortzählen in der einmal gewählten Reihe bleiben. Es steht ihm bezüglich der Zehentfrüchte, wenn sein Antheil bereits abgesondert ist, als wahrem Eigenthümer die rei vindicatio zu und er kann denselben jure separationis ohne

weiteres einheimsen; auf den noch unausgeschiedenen Zehent aber hat er als Miteigenthümer die actio de communi dividundo. Bisweilen ist nach Landesgesetzen (wie beispielsweise in Bayern, Ges.-Blatt 1822 col. 101 f.) dem Decimator beim Gantverfahren gegen seinen Zehentholden ein Prioritätsrecht auf zweijährige Zehentrückstände eingeräumt. 2) Unter den Verbindlichkeiten des Zehentherrn aber ist fast überall die Verpflichtung derselben anerkannt, zu Neubauten und Hauptreparaturen der Pfarrkirche und Pfarrwohnung in Ermangelung oder Unergiebigkeit des betreffenden Kirchen- oder Pfründevermögens pro rata seiner Zehentbezüge einen nach Gesetz oder Observanz bestimmten Beitrag zu leisten (s. d. A. Baulast, Bd. I. S. 679 f.). Doch kann er nach den neuesten Ablösungsgesetzen in der dort näher bezeichneten Weise die auf seinem Zehentrecht lastende Kirchenbaupflicht auch ablösen. Da im bayerischen Ablösungsgesetze von 1848 keine ausführlichen Normen hierüber aufgenommen worden waren, wie dieß in andern Staaten geschehen, so wurde nachträglich ein eigenes Gesetz dd. 28. Mai 1852 „die Sicherung, Fixirung und Ablösung der auf einem Zehentrecht ruhenden Kirchenbaulast" betr. erlassen (Ges.-Blatt für Bayern 1852 Nr. 34), erläutert von Dr. Permaneder, in Professor Dollmanns „Gesetzgebung des Kgr. Bayern seit Max II. mit Erläuterungen" (Erlangen 1852. gr. 8.). Th. I. Hft. 3. S. 280—334. [Permaneder.]

Zeit, geschlossene (tempus clausum, feriatum, sacratum). Die Kirche hat die Eingehung der Ehe zu denjenigen Zeiten, die ganz besonders dem Gebete, der Enthaltsamkeit und der Contemplation gewidmet sein sollen, verboten, weil sie die mit Hochzeiten verbundenen Festlichkeiten und sinnlichen Genüsse sowie die Consumation der Ehe für unvereinbar hält mit dem ernsten, heiligen Character dieser Theile des Kirchenjahres, so daß die in den geschlossenen Zeiten eingegangene Ehe zwar nicht ungültig, aber unerlaubt ist und die Contravenienten einer kirchlichen Strafe verfallen. Obgleich sich für das Bestehen des genannten Verbotes in den drei ersten christlichen Jahrhunderten kein positiver Anhaltspunct findet, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die Christen seit den Anfängen der Kirche sich der Eheschließung in jenen Zeiten freiwillig und allgemein enthielten; denn wenn einerseits das natürliche Gefuhl für Schicklichkeit schon die Heiden veranlaßte, an gewissen Tagen, die besonders ernsten Betrachtungen, z. B. der Trauer um die Hingeschiedenen, gewidmet waren, keine Ehe einzugehen, warum sollten wir nicht annehmen dürfen, diese schöne Sitte sei auch auf die Christen übergegangen, die, wie bekannt, ihre heiligen, dem Gebete und der Trauer gewidmeten Zeiten in allen andern Beziehungen so strenge und gewissenhaft beobachteten? Andererseits hatte schon Paulus (1 Cor. 7, 5) den Gatten empfohlen, sich, um dem Fasten und Gebete obliegen zu können, des ehelichen Umgangs zu enthalten, und damit übereinstimmend haben die Kirchenväter jenen Umgang für unvereinbar erklärt mit der Würde und dem Ernste jener Zeiten und ihn den Gläubigen geradezu verboten (c. 1—6. 12 C. XXXIII. q. 4); wenn aber der christliche Geist, der sich in diesen Verboten der Väter ausspricht, schon den Umgang mit dem angetrauten Weibe mißbilligte, um wie viel mehr mußte diese Mißbilligung denjenigen treffen, der in den genannten Zeiten eine Ehe erst abschloß und die Neuvermählte heimführte? Eine solche Impietät war in den ersten Jahrhunderten allgemeiner christlicher Begeisterung geradezu für unmöglich gehalten, und eben darin liegt der Grund, warum ihr kein positives Verbot entgegengesetzt wurde. Als aber mit dem vierten Jahrhunderte, wie in vielen anderen Beziehungen, so auch in diesem Puncte eine allmählige Erschlaffung der ursprünglichen Disciplin eintrat und Mancher die bisherige Sitte der geschlossenen Zeiten beschwerlich finden mochte, sah sich die kirchliche Gesetzgebung genöthigt, das ausdrücklich vorzuschreiben und zu fordern, was bisher freiwillig geleistet worden war. Das erste dießfallsige Gebot enthält der 52. Canon der Synode

von Laodicea (c. 365), welcher vorschreibt: „non oportet in Quadragesima aut nuptias vel quaelibat natalitia celebrare,“ und sogleich durch die Aufnahme in die Gesetzessammlungen zu allgemeiner Gültigkeit gelangte; bei Gratian findet er sich c. 8 C. XXXIII. q. 4. An ihn schließt sich eine Bestimmung des Concils von Lerida (a. 524), dessen 3. Canon lautet: „non oportet a Septuagesima usque ad octavas Paschae, et tribus hebdomadibus ante festivitatem sancti Joannis Baptistae et ab adventu Domini usque post Epiphaniam nuptias celebrare. Quod si factum fuerit, separentur.“ (c. 10 C. XXXIII. q. 4). Indem wir die Erörterungen über Aechtheit oder Unächtheit dieses Canons hier übergehen und auf die treffliche Abhandlung von A. F. Schott: Historia legum ecclesiast. de temporibus nuptiarum clausis, Lips. 1774, wo die Aechtheit mit überzeugenden Gründen dargethan ist, verweisen, bemerken wir bloß, daß die Laodicenische Bestimmung hier bereits eine bedeutende Erweiterung erfahren hat, denn es ist nicht bloß die Quadragesimalzeit weiter ausgedehnt worden, sondern es traten auch zwei ganz neue Zeiten in den Kreis des aufschiebenden Ehehindernisses, nämlich der Advent und die drei Wochen vor dem Feste Johannis des Täufers; endlich wurde bestimmt, daß die Gatten, welche bei Eingehung ihrer Ehe die obigen Zeiten nicht beobachtet hätten, getrennt werden sollen. Eine weitere das tempus clausum betreffende und durch die Aufnahme in das Decretum Gratians zur allgemeinen Gültigkeit gelangte Verordnung ist den Responsis ad Consulta Bulgarorum vom J. 866 entnommen, wo Nicolaus I. sagt: „nec uxorem ducere, nec convivia facere in quadragesimali tempore convenire posse nullatenus arbitramur“ (c. 11 C. XXXIII. q. 4). Wie man sieht, enthält dieser Ausspruch des großen Papstes lediglich eine Wiederholung des Laodicenischen Canons und die Bestimmung des Concils von Lerida ist übergangen: dieß wird übrigens nicht befremden, wenn man einerseits bedenkt, daß Nicolaus in diesen Responsis keine erschöpfende Darstellung der Kirchendisciplin geben, sondern sich bloß über jene Puncte aussprechen will, über welche er von den Gesandten des Bulgarenkönigs befragt wurde, und andererseits in Erwägung zieht, daß zu seiner Zeit der Ilerdensische Beschluß als Ausspruch einer bloßen Particularsynode außerhalb Spaniens noch keine allgemeine Geltung hatte, diese vielmehr erst später durch die Aufnahme ins Decret erhielt und sie dann allerdings fortwährend behauptete. Derselbe hatte, wie bereits bemerkt, auch die drei Wochen vor dem Feste Johannis des Täufers als geschlossene Zeit bezeichnet, über deren Computation sich aber zur Zeit des Papstes Clemens III. zwei verschiedene Ansichten gebildet hatten; die Einen behaupteten, die genannten drei Wochen seien diejenigen, welche unmittelbar dem Feste des Täufers vorangehen; die Andern dagegen sprachen sich dahin aus, daß mit denselben die das Pfingstfest umgebende Zeit gemeint sei, so daß das tempus clausum mit den Rogationetagen vor dem Himmelfahrtsfeste beginne und mit dem Sonntage nach Pfingsten schließe, — in den darauf folgenden Wochen also die Hochzeiten wie sonst im Jahre vollständig erlaubt seien. Ein uns unbekannter Bischof stellte an Clemens III. die Frage, welche von diesen beiden Meinungen die richtigere sei und der Papst entschied sich für die letztere — c. 4 X. de feriis 2. 9. Demgemäß kannte das gemeine Recht des Mittelalters drei geschlossene Zeiten: 1) Vom Sonntag Septuagesima bis zum Sonntag nach Ostern, 2) vom ersten Adventssonntag bis zum Schluß der Octav von Epiphanie und 3) die Zeit vom Sonntag Rogate bis Trinitatis. Diese Disciplin, die durch eine Reihe nachfolgender Particularsynoden wiederholt und eingeschärft wurde, erhielt sich unverändert bis zum Tridentinum, welches in weiser Erwägung der damaligen Verhältnisse einige Beschränkungen eintreten ließ. Nachdem das Concil (Sess. XXIV. c. 11 de sacrament. matrim.) den Angriffen Calvins gegenüber, der die geschlossene Zeit eine lästige, dem Heidenthume entstammende, von den Päpsten willkürlich eingeführte Erfindung nannte, feierlich ausgesprochen hatte:

„Si quis dixerit, prohibitionem solennitatis nuptiarum certis anni temporibus superstitionem esse tyrannicam, ab ethnicorum superstitione profectam; aut benedictiones et alias caeremonias, quibus ecclesia in illis utitur, damnaverit: anathema sit", verordnete es (Sess. XXIV. c. 10 de ref. matrim.) über die Dauer der geschlossenen Zeit Folgendes: Ab adventu Domini nostri Jesu Christi usque in diem Epiphaniae et a feria quarta Cinerum usque in octavam Paschalis inclusive, antiquas solennium nuptiarum prohibitiones diligenter ab omnibus observari sancta synodus praecipit; in aliis vero temporibus nuptias solenniter celebrari permittit etc." Hienach hat das Tridentinum die ältere Praxis dahin modificirt, daß es a) das tempus clausum der Quadragesima auf die Zeit vom Aschermittwoch bis zum Sonntag nach Ostern beschränkte, b) beim Advent die Octav von Epiphanie hinwegließ und c) die drei Wochen vom Sonntag Rogate bis Trinitatis als geschlossene Zeit ganz aufhob, so daß wir die gegenwärtig geltende Gesetzgebung in folgenden Puncten zusammenfassen können. I. Die geschlossene Zeit erstreckt sich vom ersten Adventsonntag bis zum Tage Epiphanie und vom Aschermittwoch bis zum Sonntag nach Ostern, jedesmal einschließlich. Sie beginnt übereinstimmend mit der Tagesberechnung des römischen Rechts, das von der kirchlichen Gesetzgebung recipirt wurde, mit 12 Uhr der Nacht, die dem ersten Tage der geschlossenen Zeit vorhergeht und endet mit 12 Uhr der Nacht, die auf den letzten Tag derselben folgt. II. Die Frage, ob in der geschlossenen Zeit jede Eingehung einer Ehe — auch die ganz geräuschlose — untersagt sei oder ob sich das kirchliche Verbot bloß auf die feierlichen mit äußerem Pomp, Mahlzeiten, Tanz ꝛc. verbundenen Hochzeiten beziehe, ist verschieden beantwortet worden. Sehr viele und angesehene Canonisten entscheiden sich für das Letztere und stützen ihre Ansicht darauf, daß das Tridentinum bei seinem dießfallsigen Verbote nur von der solennitas nuptiarum, den solennes nuptiae rede; auch die Congregatio Concilii habe das Tridentinum in diesem Sinne aufgefaßt, indem sie ausgesprochen: matrimonium quocunque tempore posse contrahi, und damit übereinstimmend sage das Rituale Romanum, tit. de sacram. matrimon.: „Postremo meminerint parochi, a dominica prima adventus, solemnitates nuptiarum prohibitas esse, ut nuptias benedicere, sponsam traducere, nuptialia celebrare convivia; matrimonium autem omni tempore contrahi potest" sc. sine hisce solemnitatibus (Stapf, Pastoralunterricht über die Ehe. 6. Aufl. S. 84). Allein so wohlbegründet diese Meinung auf den ersten Anblick auch erscheinen mag, so halten wir sie doch nicht für die richtige. Denn was a) das Tridentinum betrifft, so ließ es außer der quantitativen Beschränkung des tempus clausum die früher bestandene Gesetzgebung vollständig unverändert: diese hatte aber die geschlossene Zeit, wie oben erwähnt, gerade deßwegen eingeführt, weil sie den ehelichen Umgang für unvereinbar erklärte mit dem heiligen, ernsten Character derselben; die Väter verbieten in dieser Zeit schon den Umgang mit der angetrauten Gattin, wie sollte das Tridentinum im Widerspruche mit der von ihm selbst anerkannten ratio legis die Eingehung einer wenn auch noch so geräuschlosen Ehe gestatten und die Freuden des ersten Umganges der Neuvermählten billigen? Die Synode beruft sich ausdrücklich auf das bisher bestandene Recht, welches (c. 11 C. XXXIII. q. 4) in erster Linie das Heimführen der Braut und die copula carnalis verbietet. Demgemäß hat Fagnani den Sinn der tridentinischen Gesetzgebung ganz richtig aufgefaßt, wenn er (Comment. ad c. 4 X. de feriis. 2. 9 n. 6 sqq.) zu den untersagten „solennitates nuptiarum" nicht bloß die kirchliche Benediction, die Mahlzeiten, Tänze ꝛc., sondern auch vorzugsweise die traductio uxoris in domum viri und die copula carnalis rechnet. b) Wenn sich das in Rede stehende Verbot bloß auf die äußeren Festlichkeiten der Hochzeitfeier beziehen würde, so hätte es eines solchen wenigstens für die Quadragesimalzeit gar nicht bedurft, da für die Fasten schon an sich alle geräuschvollen Lustbarkeiten, mögen sie nun mit einer Hochzeit verbunden sein oder

nicht, kirchlich untersagt sind. c) Die Congregatio Concilii sagt allerdings: matrimonium quocunque tempore posse contrahi, fügt aber sogleich bei: sed temporibus expressis in cap. 10 Sess. XXIV de ref. matrim. nuptiarum solennitates, convivia, traductiones ad domum et copulam carnalem prohiberi (Concilium Trident. edid. Richter, p. 270 n. 114). Die Worte der Congregation: matrimonium quocunque tempore posse contrahi und die Aeußerung des Rituale Rom.: „matrimonium omni tempore contrahi potest," können nur den Sinn haben, daß die Eingehung einer Ehe während der geschlossenen Zeit nicht absolut unmöglich sei, daß vielmehr zur Abschließung derselben wegen specieller Verhältnisse im äußersten Nothfalle, z. B. auf dem Todbette zur Legitimation unehelicher Kinder ꝛc. troz des tempus clausum vorgeschritten werden könne, wenn es nur in aller Stille geschehe und namentlich die copula carnalis ausgeschlossen bleibe. Uebrigens hat die öffentliche Sitte in manchen Ländern, z. B. Teutschland, Belgien, Frankreich, von der obengenannten Vergünstigung der Kirche keinen Gebrauch gemacht und schon den bloßen Contractus matrimonialis in der geschlossenen Zeit für verboten erklärt. III. Mit Ausnahme der bezeichneten Nothfälle bedarf jede Eheabschließung in der geschlossenen Zeit der speciellen bischöflichen Dispens: der Pfarrer, welcher ohne eine solche die Ehe einsegnet, überhaupt bei derselben mitwirkt, verfällt in eine arbiträre, vom Bischofe nach den Verhältnissen zu bestimmende Strafe; was die Contrahenten betrifft, so ist ihre Ehe zwar gültig, aber sie sollen nach der Strenge des Rechts (c. 10 Cod. XXXIII. q. 4) wenigstens für die Dauer der geschlossenen Zeit von Tisch und Bett getrennt werden, eine Bestimmung, die übrigens, wie es scheint, nie in die Praxis übergegangen ist. — Vgl. Seitz, Ueber die Feier der Sonn- und Festtage und der geschlossenen Zeit, in dessen Zeitschrift für Kirchenrecht ꝛc. II. S. 386 ff. Derselbe, Verwaltung der Sacramente, S. 551 ff. Knopp, Eherecht, II. S. 94 ff. [Kober.]

Zeitrechnung der Hebräer, s. Chronologie, biblische.

Zeitrechnung, christliche, s. Aera, Cyclus, Jesus Christus, Calender, Neujahr.

Zeitrechnung der Mohammedaner, s. Hedschra.

Zeitz, Bisthum, s. Naumburg-Zeitz.

Zelatoren oder Spiritualen, s. Spiritualen.

Zemariter. Nach Gen. 10, 18 ist Zemari (צְמָרִי, LXX. *Σαμαρεῖος*, Vulg. Samaraeus) der zehnte Sohn Canaans; das A. Testament gedenkt seiner weiter nicht mehr. Man findet den Namen erhalten in der phöniciſchen Stadt *Σίμυρος*, *Σιμύρα*, Simyra, welche nach den alten Geographen (Strab. 16 p. 753. Plin. 5, 17. Ptol. 5, 15, 4) nördlich von Tripolis, südlich von Aradus lag; auch Neuere (vgl. Shaw, Reisen S. 234. Niebuhr, Reisebeschr. II. 439) fanden einen Ort Sumrah bei Arka und Sümrin bei Tripolis. Die jüdischen Erklärer (Breschit. R. Targ. Jonath. et. Hieros. Saadia zu Gen. 10, 18) deuten Zemari von Emesa (Emisa), einer erst in späterer Zeit zur Blüthe gelangten Stadt am Orontes in Syrien, jetzt Hems (حمص). — Vgl. Knobel, Völkertafel der Gen. S. 329.

Zend-Avesta, s. Parsismus.

Zeno, Bischof von Verona, wird von alten Schriftstellern fast gar nicht erwähnt. Ambrosius ep. 5 nennt ihn als einen Bischof, der ein älterer Zeitgenosse von ihm gewesen, Gregor d. Gr. als martyr et pontifex. Zu Verona wurde er seit alten Zeiten als achter Bischof der Stadt und wenigstens seit einigen Jahrhunderten als Martyrer hoch verehrt. 1508 gab Guarinus zu Venedig 105 Reden, tractatus (die alte technische Benennnng der bischöflichen Reden), unter Zeno's Namen heraus, in drei Büchern, nämlich 17 Reden über Tugenden und Laster, 38 über alttestamentliche und 50 über neutestamentliche Gegenstände. Vor

diesen Reden sind viele sehr kurz und augenscheinlich bloße Entwürfe, zum Theil Fragmente oder einzelne Sätze; mehrere sind von andern Verfassern; viele berücksichtigen den Arianismus und weisen auf einen im vierten Jahrhundert lebenden Verfasser hin, während nach der damals herrschenden und auch im römischen Martyrologium (12. April) ausgesprochenen Ansicht, Zeno unter Kaiser Gallienus als Martyrer gestorben war. Sixtus Senensis, Dupin (Biblioth. t. I. p. 202), Tillemont (Mémoires, t. 4. Perséc. sous Valentinien), Fabricius u. A. sprachen darum die Meinung aus, die von Guarinus herausgegebenen Reden seien alle oder größtentheils unächt. Die folgenden Ausgaben förderten die Sache wenig. Im J. 1739 besorgten aber die Brüder Petrus und Hieronymus Ballerini mit Benutzung von neun Handschriften eine neue Ausgabe der Tractatus, der sie ausführliche und gründliche Dissertationen beifügten. Die Ausgabe enthält in dem ersten Buche 16 längere Reden, in dem zweiten 87 kürzere Reden oder Entwürfe und Fragmente, im Anhange 11 unächte Reden (2 sind von Potamius, 5 von Hilarius, 4 Uebersetzungen von Reden des Basilius). Die Herausgeber vermuthen, was sehr wahrscheinlich ist, die Reden seien bald nach dem Tode Zeno's aus seinen hinterlassenen Papieren und so wie sie sich vorfanden, herausgegeben, daraus erkläre sich, daß viele fragmentarisch und nicht ganz ausgearbeitet seien und sich manche Passus wiederholen, und das harte Urtheil Dupin's, Tillemont's u. A. erscheine danach als ungerecht. Ueber die Lebensumstände Zeno's vgl. d. Art. Verona, XI. 634 f. Zeno war vielleicht ein Africaner von Geburt; der Styl und einige andere Umstände scheinen dafür zu sprechen. Sein Episcopat zu Verona fällt in die Zeit von 360—380; wie seine Reden zeigen kämpfte er mit großer Entschiedenheit gegen die Reste des Heidenthums und gegen die Ketzereien seiner Zeit. Ehe er Bischof wurde, hatte er eine Reise in den Orient gemacht. Auch scheint er der Erste gewesen zu sein, der im Abendlande Frauenklöster gründete. — Die Ballerini'sche Ausgabe ist abgedruckt im 5. Bande von Galland's Bibliothek und im 11. Bande von Migne's Patrologie, wo auch die Dissertationen von Ballerini und Bonacchi u. A. abgedruckt sind. Vgl. Fessler, Institutiones Patrologiae, t. I. p. 739.

Zeno, Kaiser, s. Henoticon und Monophysiten.

Zephania, s. Sophonias.

Zephyrin, Papst. Auf die Geschichte dieses Papstes am Anfange des dritten Jahrhunderts ist durch die sogenannten „philosophumena Origenis" und Döllinger's Schrift „Hippolytus und Callistus" neues Licht gefallen. Zephyrin regierte von 203 bis 217 (218); nach den gewöhnlichen Berichten hat derselbe eine Menge kirchlicher Bestimmungen getroffen, die Montanisten (Phrygier oder Kataphrygier) und die Encratiten verdammt; den Natalis, einen Schüler Theodots des Wechslers, führte er zur Kirche zurück. In vier Weihen ordinirte er 8 (13) Bischöfe und 13 (9) Priester. Er wurde in dem Cömeterium Callisti an der Appischen Straße beerdigt. — Nach der jüngst entdeckten Schrift des Schismatikers Hippolyt, eines Gegenpapstes von Zephyrin's Nachfolger Callist, der einen beschränkten Parteistandpunct einnimmt, war Zephyrin ein einfältiger Mann, welcher alsbald nach seinem Regierungsantritte seinen spätern Nachfolger Callist, der, wenn wir Hippolyt glauben wollen, eine wenig ehrenvolle Vergangenheit hinter sich hatte, von Antium nach Rom zurückberief, und sich völlig von demselben leiten ließ. Zephyrin war auch im höchsten Grade geldsüchtig, welcher Vorwurf sich dahin erklären läßt, daß er die bedeutenden Liebesgaben der römischen Gemeinde für eigene und auswärtige Bedürftige einzog und verwaltete. Callist muß aber seinen Einfluß nicht sehr mißbraucht haben, denn er wurde nach Zephyrin's Tode von dem ganzen römischen Clerus zum Papste erwählt. Papst Zephyrin hielt den Callist nicht nur sehr in Ehren, er übergab ihm auch das große Cömeterium, das später Callist's Namen trug, und das diesen Namen nicht, wie man bisher geglaubt, daher hatte,

daß Callist erst es bauen ließ. Ja noch mehr, Zephyrin beauftragte den Callist mit der Leitung und Aufsicht über den römischen Clerus, d. h. wählte ihn zu dem wichtigen Amte eines Archidiacons. — Mit Zephyrin kam wahrscheinlich auch der Montanist Tertullian in Conflict. Er hatte nämlich die strenge Bußdisciplin dahin gemildert, daß denen, welche durch Ehebruch oder Unzucht gesündigt, nach geleisteter Kirchenbuße die Aufnahme in die kirchliche Gemeinschaft wieder gewährt werden sollte, gegen welches „Edict des Pontifex Maximus, des Bischofs der Bischöfe, des apostolischen Papa" Tertullian seine Schrift von der Keuschheit richtete. — Vgl. „Hippolytus u. Callistus, oder die röm. Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrh." von J. Döllinger 1853. Papst Callistus I., in Nro. 1 u. 2 der „Katholischen Wochenschrift" von 1854. Vgl. über Zephyrin auch den Catalogus sub Liberio bei Anastasius biblioth. V. Pont. R. ed. Migne 1852 (tom. 127 p. 1306). [Gams.]

Zeugen und Zeugenbeweis. Unter Zeugen (testes) im processualen Sinne des Wortes versteht man dritte, in einem Rechtsstreite selbst nicht betheiligte Personen, welche die Wahrheit einer Thatsache durch ihre eidliche Aussage vor Gericht nach ihrer eigenen Sinnenwahrnehmung darzuthun und hierdurch dem Richter über das bestrittene Factum eine juristische Gewißheit zu verschaffen vermögen; den Inbegriff der dazu erforderlichen, gesetzlich genau bestimmten Handlungen und das dadurch gewonnene Resultat nennt man Zeugenbeweis. Die Verpflichtung zur Zeugenschaft liegt jedem Mitgliede des Staates wie der Kirche ob, sie ist ein officium publicum, weßhalb nach den Bestimmungen des römischen wie des canonischen Rechts Jeder, der vom Richter zur Zeugenaussage vorgeladen wird, gehalten ist, zu erscheinen und sich vernehmen zu lassen (c. IX. de testib. cogend. 2. 21). Wer ungeachtet der erfolgten Citation, sei es aus Abneigung gegen den, für welchen er zeugen soll, oder aus Vorliebe oder Furcht gegenüber von dessen Gegner („odio vel gratia vel timore" c. IX. h. t.), zu erscheinen sich weigert, der soll vom geistlichen Richter nach vorangegangener fruchtloser Ermahnung (c. 3 X. h. t.) durch kirchliche Zwangsmittel zur Zeugenschaft genöthigt werden, und zwar die Laien durch Verhängung der Excommunication, die Cleriker durch Suspension und im Falle beharrlicher Renitenz durch Excommunication und förmliche Deposition (c. 2. X. h. t). Mit derselben Strafe der Excommunication kann derjenige belegt werden, der die von seinem Gegner aufgerufenen Zeugen auf irgend welche Weise am Erscheinen hindert (c. 45 X. de testib. 2. 20), und wenn der Richter die Excommunication auch nicht aussprechen will, so ist er doch berechtigt, wegen Verletzung seines Ansehens auf eine arbiträre Strafe zu erkennen und den vorenthaltenen Zeugen um so energischer zur gerichtlichen Aussage anzuhalten, weil derjenige, der ihn daran hindern wollte, ebendadurch die Präsumtion erregte, als sei seine Rechtssache überhaupt eine ungerechte (c. 4 X. de testib. cogend. 2. 21). Die allgemeine Verbindlichkeit zur gerichtlichen Zeugenaussage gilt bei Civilstreitigkeiten unbedingt: ob nach canonischem Rechte auch in Criminalsachen eine solche Verpflichtung bestehe, ist unter den Rechtslehrern controvers, ohne Zweifel aber die verneinende Ansicht festzuhalten, da (c. 10 X. h. t.) Papst Honorius III. ausdrücklich bestimmt: „testes, qui fuerint nominati, praeterquam super criminibus, si se gratia, odio vel timore subtraxerint, per censuram ecclesiasticam cogatis veritati testimonium perhibere," wobei jedoch bemerkt werden muß, daß der in Rede stehende Zwang bei Untersuchungen über Häresie, Simonie, Majestätsbeleidigung und in allen den Fällen eintreten kann, in welchen die Wahrheit nicht anders als durch Zeugen zu ermitteln ist (c. 5 X. h. t.). Uebrigens sind auch bei Civilstreitigkeiten gewisse Personen von der Pflicht der Zeugenschaft absolut befreit: a) alle diejenigen, welchen es überhaupt gesetzlich verboten ist, etwas von dem zu entdecken, was sie in Ausübung ihres Amtes erfahren haben, namentlich Beichtväter, in Betreff

dessen, was ihnen in foro poenitentiae anvertraut wurde (c. 13 X. de excessib. praelat. 5. 31); b) die Eltern können nicht genöthigt werden, gegen ihre Kinder und diese gegen jene gerichtliche Zeugenschaft zu leisten, und selbst wenn sie sich hiezu freiwillig anerbieten, sollen sie zurückgewiesen werden (c. 3 §. 34. C. IV. q. 3). Dieselbe gesetzliche Vergünstigung, unfreiwillig kein Zeugniß gegen sich ablegen zu müssen, besteht für die Blutsverwandten und Verschwägerten bis zum vierten Grad inclusive (c. 3 cit. §. 4), und eine Ausnahme tritt nur dann ein, wenn die Wahrheit auf andere Weise nicht ermittelt werden kann; c) die Frage, ob ein Geistlicher in Streitigkeiten der Kirche, bei welcher er angestellt ist, genöthigt werden könne, gegen dieselbe zu zeugen, muß dahin beantwortet werden, daß diese Verpflichtung allerdings bestehe, wenn andere Zeugen nicht vorhanden sind (major debetur reverentia veritati quam ecclesiae), oder wenn er vom Sachwalter der Kirche selbst als Zeuge aufgerufen wurde (qui pro se testem inducit, tenetur ipsum recipere contra se), in allen andern Fällen besteht ein solcher Zwang nicht. Wenn wir indessen von den eben aufgeführten Ausnahmen absehen, so verbindet die Pflicht der gerichtlichen Zeugenschaft so allgemein, daß selbst das eidliche Versprechen, über diese oder jene Angelegenheit nie etwas zu entdecken, von derselben nicht befreien kann: non est obligatorium contra bonos mores praestitum juramentum (c. 58 de regul. jur. VI. 5. 12, cf. c. 45 X. de testib. 2. 20, c. 11 X. de test. cogend. 2. 21). Auf der andern Seite aber hat derjenige, der einen Zeugen producirt, denselben für die aufgewendete Zeit und Kosten schadlos zu halten (c. 11 §. 8 de rescript. VI. 1. 3), die Größe der betreffenden Leistung bestimmt der Richter unter Berücksichtigung der Personen und Verhältnisse (c. 11 cod. de testib. 4. 20). — Zur Glaubwürdigkeit eines Zeugen, also zur Beweiskraft seiner Aussage, gehört einerseits die physische und moralische Fähigkeit desselben, über die bestrittene Thatsache eine richtige Wahrnehmung zu machen, und andererseits der Wille, von seiner Wahrnehmung eine unverfälschte gerichtliche Mittheilung zu geben: der Zeuge, welcher diese beiden Momente in sich vereinigt, heißt ein classischer oder exceptionsfreier, testis classicus vel omni exceptione major. Absolut ausgeschlossen von der Zeugenschaft sind wegen der physischen oder moralischen Unfähigkeit, eine richtige Wahrnehmung zu machen (inhabiles): 1) diejenigen, welchen der volle Gebrauch der Vernunft abgeht oder ein Sinn fehlt, der zur richtigen Wahrnehmung nothwendig ist, also die Wahnsinnigen (amentes et furiosi), die Blinden und die Taubstummen, jedoch können die letzteren zugelassen werden, wenn sie sich über eine sichere Wahrnehmung schriftlich oder durch unzweifelhafte Zeichen zu äußern vermögen; 2) die Unmündigen (impuberes, l. 3 §. 5 Dig. de testib. 22. 5), denn vor dem Eintritte der Pubertät, d. h. beim männlichen Geschlechte vor dem vollendeten vierzehnten, beim weiblichen vor dem zwölften Lebensjahre, kann Niemand den zur Zeugenschaft nöthigen Eid leisten (c. 15. 16 C. XXII q. 5). Bei Civilstreitigkeiten kann jeder Mündige Zeuge sein, aber in Criminalsachen wird das zwanzigste Jahr erfordert (c. 3 §. 14 C. IV. q. 3). Ebenso sind 3) die Frauen vom gerichtlichen Zeugnisse ausgeschlossen, zwar nicht in Civil- (c. 2 C. XV. q. 3), wohl aber in Criminalsachen, „nam varium et mutabile testimonium semper femina producit" (c. 10 X. de verb. signif. 5. 40, cf. Glossa in c. 17 C. XXXIII. q. 5 verb. nec testis). Nach römischem Rechte dagegen wird die Zeugenaussage des Weibes auch in Criminalsachen zugelassen (l. 18 Dig. de test. 22. 5). Als unfähig zu Zeugenschaft gelten 4) alle diejenigen, welche nicht durch eigene Wahrnehmung, sondern nur durch Hörensagen (testes de auditu alieno sive de auditu auditus) von der bestrittenen Thatsache Kenntniß haben (arg. ad c. 33 X. de test. 2. 20), denn die Wahrnehmung durch die eigenen Sinne ist die unerläßliche Voraussetzung für die Gültigkeit jeder Zeugenaussage (c. 15 C. III. q. 9.). Jedoch werden auch

testes de auditu alieno zum Beweise zugelassen, a) wenn sie über Verhältnisse aussagen sollen, die sie von ihren Vorfahren gehört haben (c. 47 X. h. t.; l. 28 Dig. de probat. 22. 3), b) zur Vertheidigung und Rechtfertigung des Angeklagten, c) in denjenigen Fällen, in welchen der Beweis überhaupt nur sehr schwer zu führen ist und d) wenn ein solcher Zeuge gegen denjenigen aussagte, der ihn producirte. Absolut unfähig zur Zeugenschaft sind ferner wegen bestimmter moralischer Mängel 5) die bestochenen Zeugen (c. 1. 9 X. h. t. 2. 20; c. 9 X. de probat. 2. 19). 6) Meineidige, auch wenn sie sich gebessert und für ihr Vergehen Buße gethan haben, „qui semel pejeravit praesumitur iterum pejeraturus et non potest erga homines esse fidelis, qui Deo extitit infidus" (c. 24 C. II. q. 7). 7) Die Ehrlosen, d. h. diejenigen, welche in Folge eines begangenen Verbrechens der infamia juris verfallen sind (c. 54 X. h. t. 2. 20) und zwar schließt sie nicht bloß die von der Gegenpartei erhobene Einrede von der Zeugenschaft aus, sondern der Richter kann sie auch ohne eine solche schon ex officio zurückweisen (Glossa in c. 23 C. II. q. 7 verb. non possumus). Als Infames sind einerseits alle diejenigen zu betrachten, welche die bürgerliche Gesetzgebung als solche bezeichnet (c. 2 C. VI. q. 1), andererseits nennt aber auch das canonische Recht eine Reihe von Verbrechen, welche die Infamie nach sich ziehen „constituimus, sagt Papst Eusebius (c. 9 C. III. q. 5), ut homicidae, malefici, fures. sacrilegi, raptores, adulteri, incesti, venefici, suspecti, criminosi, domestici, perjuri et qui raptum ecerunt, vel falsum testimonium dixerunt, seu qui ad sortilegos divinosque concurrefrunt similesque eorum nullatenus ad accusationem vel ad testimonium sint admittendi, quia infames sunt et juste repellendi, quia funesta est vox eorum." Nach canonischem Rechte gehören zu den Infames auch die Excommunicirten (c. 3 C. VI. q. 1), welche ebendeßwegen ausdrücklich vom gerichtlichen Zeugnisse ausgeschlossen sind (c. 8 de sent. excomm. VI. 5. 11). So strenge übrigens die Gesetze in Zurückweisung der Infames sind, so gibt es doch einzelne Fälle, in welchen sie wenigstens zur Ergänzung eines noch nicht vollständigen Beweises zugelassen werden: a) bei Untersuchungen über Häresie, Hochverrath und überhaupt die sogenannten privilegirten Verbrechen, b) in Fällen, wo die Wahrheit nicht anders als durch Infames ermittelt werden kann, c) wenn ein Ehrloser von beiden streitenden Parteien als Zeuge producirt wird, und d) wenn er zur Zeit der abgelegten Zeugenschaft in der öffentlichen Meinung noch nicht als infam galt. 8) Wer wegen eines Verbrechens, auch wenn dieses die Infamie nicht nach sich zieht, gerichtlich verurtheilt worden ist, oder von demjenigen, gegen welchen er aussagen will, desselben überwiesen wird, ist unfähig, Zeugenschaft zu leisten (c. 13. 54 X. h. t. 2. 20). Kann er aber darthun, daß er durch Buße bereits Genugthuung geleistet oder seit drei Jahren ein unbescholtenes Leben geführt habe, so ist seine Aussage bei Civilstreitigkeiten zulässig, nicht aber in Criminalsachen (c. 54 X. h. t.), außer in den eben aufgeführten Fällen, in welchen auch die Infames zugelassen werden. — Neben den bisher genannten Zeugen, die als inhabiles in jeder Rechtssache zurückgewiesen werden müssen, kennt das Recht noch andere, die in gewissen Fällen ausgeschlossen sind, weil von ihnen angenommen wird, sie haben wegen besonderer Verhältnisse den Willen nicht, eine unverfälschte Mittheilung zu machen (testes suspecti). Hieher gehören: 1) Diejenigen, welche bei der zu bezeugenden Sache selbst interessirt sind: nullus in re sua idoneus testis intelligitur (l. 10 Dig. h. t. 22. 5), daher sind Advocaten, Procuratoren, Tutoren in Sachen ihrer Clienten zurückzuweisen (l. ult. Dig. h. t.; c. 3. de test. VI. 2. 10), und ebenso diejenigen, welche bei der Angelegenheit, für die sie zeugen sollen, zwar nicht unmittelbar betheiligt sind, aber einen andern Rechtsstreit haben, der der erstern ähnlich ist, so daß aus der richterlichen Entscheidung derselben eine gewisse Präsumtion für die eigene Sache erwachsen würde: „nolumus, sagt Alexander III., ut aliqui consimili morbo laborantes in testimonium

admittantur" (c. 20 X. h. t. 2. 20). Dagegen sind Cleriker in Angelegenheiten ihrer Kirche, Mönche in denen ihres Klosters, Mitglieder einer kirchlichen Genossenschaft (universitas) in Allem, was die letztere betrifft, vollgültige Zeugen (c. 6. 12 X. h. t.); handelt es sich aber nicht mehr um den Nutzen der Kirche rc. als solcher, sondern um einen Vortheil, der ihnen als Einzelnen zukommen würde, so sind sie als Zeugen in eigener Angelegenheit zurückzuweisen — und ebenso diejenigen, welche als Kläger, Procuratoren rc. mit Führung des betreffenden Rechtsstreites ihrer Kirche oder Genossenschaft speciell beauftragt sind (c. 6 X. h. t.). Als verdächtig sind 2) alle Zeugen zu betrachten, welche für einen der streitenden Theile eine besondere Vorliebe hegen. Daher können Eltern und Kinder („testis idoneus pater filio aut filius patri non est", c. 3 §. 23 C. IV. q. 3), Verlobte, Ehegatten, Verwandte und Verschwägerte für sich gegenseitig kein gültiges Zeugniß ablegen (l. 51 Dig. de verb. signif. 50. 16). In folgenden Fällen jedoch gestattet die allgemeine Regel eine Ausnahme: a) die Eltern werden als Zeugen zugelassen, wenn das Alter eines Kindes bewiesen werden soll, denn sie allein haben in dieser Angelegenheit eine vollständig sichere Kenntniß; gereicht aber ihre Aussage einem Dritten zum Nachtheil, so bildet sie keinen Beweis, sondern eine bloße Präsumtion; b) wenn der Zeuge beiden Parteien gleich nahe verwandt ist, „quia paris affectionis causa suspicionem fraudis amovet" (l. 67 Dig. de ritu nupt. 23. 2); c) wenn der Gegner den Zeugen aufgerufen und damit factisch auf die Einwendung gegen seine Glaubwürdigkeit verzichtet hat oder wenn der letztere gegen den Producenten deponirt, endlich d) wenn die Wahrheit nicht anders als durch verwandte Personen ausgemittelt werden kann. Als suspect müssen 3) alle diejenigen Zeugen zurückgewiesen werden, die zu einem der streitenden Theile in einem besondern Pflicht- oder Abhängigkeitsverhältnisse stehen: „idonei non videntur esse testes, quibus imperari potest, ut testes fiant" (c. 3 §. 8 C. IV. q. 3), dahin gehören besonders die Dienstboten und alle jene Hausbewohner (domestici), die in irgend einem Verhältnisse der Unterordnung zum Familienvater stehen (c. 24 X. h. t. 2. 20). Ausnahmsweise aber werden sie zugelassen, wenn dergleichen Familiares oder Domestici von hohem Range und gutem Rufe sind, so daß ihre Persönlichkeit den Verdacht der Unwahrheit ausschließt; wenn sie die Unschuld des Beklagten zu beweisen im Stande sind; wenn sie beiden Parteien als Domestici gleich nahe stehen oder wenn sie theils für theils gegen den Hausgenossen, der sie producirte, aussagen, endlich können sie Zeugniß ablegen über diejenigen Handlungen und Begebenheiten, die sich innerhalb des Hauses zugetragen haben, also auf andere Weise nicht leicht bewiesen werden können (c. 8 §. 6 Cod. de repudiis. 5. 17). 4) Als einen weitern Verdachtsgrund, der von der Zeugenschaft ausschließt, bezeichnet das Recht besondere Feindschaft und Abneigung (c. 2 C. III. q. 5), ausgenommen den Fall, in welchem der Zeuge von seinem Feinde selbst vorgeschlagen wurde oder zu Gunsten desselben aussagte. Uebrigens muß die Feindschaft von demjenigen, der sie als Verdachtsgrund geltend macht, bewiesen werden, und dieß kann in der Regel nur indirect geschehen: als Feind wird derjenige rechtlich präsumirt, der dem Andern nach dem Leben strebte oder derartige Drohungen aussprach, mit dessen notorischen Feinden vertrauten Umgang pflegt oder Feindschaft hegt gegen die Verwandten desselben, ferner wer ihm an seinem Vermögen großen Schaden zufügte oder doch erwiesenermaßen eine solche Absicht hatte u. dgl. Die Entscheidung, ob im speciellen Falle, wo eines der angeführten Indicien nachgewiesen wurde, wirkliche Feindschaft vorliege, ist dem Ermessen des Richters anheimgegeben. Endlich 5) schließt das canonische Recht die Heiden, Juden und Häretiker (s. d. A. Infamia) vom Zeugnisse gegen einen rechtgläubigen Christen aus (c. 26 C. II. q. 7), während die Zeugenaussagen der letztern gegen die erstern immer zugelassen werden

(c. 21 X. h. t. 2. 20); dagegen ist das Zeugniß eines Juden in Urkunden, Contracten und Testamenten als rechtskräftig zugelassen: „propter utilitatem necessarii usus, sagt der Kaiser, eis sine ulla distinctione (testamentaria testimonia) permittimus, ne probationum facultas angustetur“ (c. 21 Cod. de haeretic. 1. 5). — Nach römischem wie nach canonischem Rechte genügen zum vollen gerichtlichen Beweise zwei glaubwürdige, exceptionsfreie Zeugen, ausgenommen die Fälle, in welchen das Gesetz ausdrücklich mehr als zwei Zeugen verlangt (c. 3 §. 26 C. IV. q. 3; c. 23 X. h. t.). Diese Fälle sind a) die Purgatio canonica oder der Reinigungseid: bei einem Bischofe sind dazu zwölf, bei einem Presbyter sieben, bei einem Diacon drei Zeugen nothwendig (c. 12. 19 C. II. q. 5); b) beim ehegerichtlichen Scheidungsprocesse wegen Impotenz haben auf beiden Seiten sieben Anverwandte als Zeugen das juramentum de credulitate zu schwören (c. 7 X. de frigidis 4. 15); c) zur Verurtheilung eines Cardinalbischofs sind 72, eines Cardinalpriesters 44 und eines Cardinaldiacons 27 Zeugen nothwendig (c. 2 C. II. q. 4); d) zur gerichtlichen Untersuchung eines Privilegiums, dessen Aechtheit verdächtig ist, müssen 12 Zeugen beigezogen werden (c. 4 X. de fide instrument. 2. 22). — Die Aussage eines einzigen Zeugen, so glaubwürdig er auch sein mag, begründet keinen vollen Beweis (c. 28 X. h. t. 2. 20); aber auch diese Regel hat eine Reihe von Ausnahmen: a) wenn die streitenden Parteien mit einander übereinkommen, daß der Aussage Eines Zeugen vom Richter volle Beweiskraft beigelegt werde; b) wenn der Testator in seiner letztwilligen Verfügung eine Person bezeichnet mit dem Bemerken, daß derselben in Sachen der Erbschaft unbedingt geglaubt und ihren Aussagen Beweiskraft beigemessen werde; und c) wenn eine beeidigte Amtsperson etwas bezeugt, was sie in ihrer amtlichen Eigenschaft wahrgenommen oder verfügt hat. — Sagen die Zeugen nach eigener Wahrnehmung über ein Factum ganz dasselbe aus, so heißen sie testes contestes, weichen sie aber in ihren Angaben von einander ab, so werden sie testes singulares genannt und je nach dem Maße oder der Art und Weise dieser Verschiedenheit in den Aussagen wird eine dreifache Singularitas testium unterschieden: a) die Singularitas obstativa seu adversativa, wenn sich die Aussagen geradezu widersprechen und ihr Nebeneinanderbestehen durchaus unmöglich ist. Da sich solche Depositionen gegenseitig aufheben, so kann von einer Beweiskraft derselben keine Rede sein, weßhalb die Canonisten sagen, es sei ein glaubwürdiger Zeuge besser, als tausend der angegebenen Art. b) Die Singularitas adminiculativa, wenn die Aussagen zwar verschieden sind, aber da sie nur verschiedene Momente derselben Thatsache hervorheben, sich gegenseitig unterstützen, z. B. der eine Zeuge deponirt, er habe gesehen, daß Titius den in Rede stehenden Diebstahl begangen, der andere sagt aus, er habe mitangehört, wie Titius diesen Diebstahl selbst eingestanden und sich desselben gerühmt habe ꝛc. Bei Civilstreitigkeiten haben derartige Aussagen volle Beweiskraft, in Criminalsachen aber reichen sie zur Verurtheilung nicht hin, sondern begründen eine bloße Präsumtion gegen den Angeklagten und bilden einen Grund, die Specialuntersuchung gegen denselben einzuleiten. c) Die Singularitas diversificativa liegt dann vor, wenn die Zeugenaussagen auf verschiedene Handlungen gerichtet sind und sich gegenseitig weder widersprechen noch sich unterstützen: wenn es sich z. B. um einen Diebstahl handelt, den Titius an einem bestimmten Ort verübt haben soll — und ein Zeuge deponirt, er habe ihn wirklich an diesem Orte denselben begehen sehen, der andere aber behauptet, ihm sei bekannt, daß Titius an einem andern Orte einen Diebstahl begangen, so widersprechen sich diese Angaben nicht, denn Beides ist möglich, aber sie unterstützen sich auch nicht, weil von zwei verschiedenen Handlungen die Rede ist. Da in einem solchen Falle jeder Zeuge mit seiner Aussage allein steht, so beweisen sie zusammen nicht mehr, als ein einziger exceptionsfreier Zeuge bewiesen haben würde. — Wenn ein und derselbe Zeuge gleichzeitig verschiedene und sich wi-

dersprechende Angaben macht (teslis sibi contrarius), so ist sein Zeugniß ungültig (c. 54 in fin. X. de appellat. 2. 28) und er selbst als meineidig zu bestrafen (c. 3 §. 20 C. IV. q. 3), wenn er nicht etwa mit der zweiten Angabe die erste bloß ergänzen oder berichtigen wollte (c. 7 X. de test. cogend. 2. 21). Von verschiedenen sich widersprechenden Angaben, die ein Zeuge nach einander in verschiedenen Verhören oder vor verschiedenen Instanzen gemacht hat (teslis varius), wird der ersten derselben Glauben beigemessen (c. 10 X. de probat. 2. 19), ausgenommen jedoch die Fälle, in welchen der Zeuge darthun kann, er habe sich bei seiner ersten Aussage im Irrthume befunden, oder wenn der Richter nach den obwaltenden Umständen die spätere Angabe für wahrscheinlicher und glaubwürdiger hält, oder wenn der spätern ein Eid vorangegangen ist, während dieß bei der ersten nicht der Fall war. Uebrigens wird nicht geläugnet werden können, daß überall, wo die erste Aussage aufrecht erhalten wird, diese durch die nachfolgenden widersprechenden Angaben viel von ihrer Glaubwürdigkeit verliere und dem Ermessen des Richters anheimgegeben werden müsse, welchen Grad von Beweiskraft er derselben beimessen wolle. Da endlich, wie bereits bemerkt, jede gerichtliche Zeugenaussage die eigene Sinnenwahrnehmung als Bedingung ihrer Glaubwürdigkeit voraussetzt, so können solche Zeugen, die bloß deponiren, sie glauben, dieß oder jenes verhalte sich so (testes de credulitate), keinen vollständigen Beweis herstellen (Glossa in c. 5 X. h. t. verb. credere), jedoch sind sie in allen den Fällen zuzulassen, in welchen dieß auch bei den testes ex auditu alieno gestattet ist. — Die Production der Zeugen erfolgt von Seiten der Parteien nach der Litiscontestation (tit. X. ut lite non contestata non procedatur ad testium receptionem. 2. 6), zu der vom Richter festgesetzten Zeit und in der Regel auf die ausdrückliche Citation des Letztern. Stehen die zu vernehmenden Zeugen unter einer fremden Jurisdiction, so ist ihr competenter Richter durch die sogenannte literae mutui compassus zu ersuchen, sie an den Ort, wo die Sache verhandelt wird, zu schicken; sind sie aber durch zu große Entfernung, durch Krankheit oder einen andern hinreichenden Grund am persönlichen Erscheinen gehindert, so wird bei Civilstreitigkeiten und minder wichtigen Criminalsachen ihrem Richter durch die literae remissoriales die Ermächtigung ertheilt, sie zu vernehmen und ihre Aussagen schriftlich unter amtlichem Siegel dem Richter, der die Ermächtigung ertheilte, zu übersenden (c. 18 Cod. de fide instrument. 2. 21 und Authent. Apud eloquentissimum, ibid.). — Um die Zahl der Zeugen nicht übermäßig zu vermehren und dadurch die Entscheidung zu sehr zu verzögern, sind gesetzlich nur drei Zeugenproductionen gestattet (c. 15 X. h. t.): wer eine vierte in Anspruch nimmt, hat eidlich zu versichern, daß er die Aussagen der bereits vernommenen Zeugen noch nicht in Erfahrung gebracht, daß er die vierte Production nicht in böslicher Absicht, sondern bloß deßwegen verlange, weil er die neuen Zeugen früher nicht habe produciren können (Novell. X. C. c. 4). — Sollen die Aussagen Beweiskraft haben, so müssen die Zeugen beeidigt sein: nullius testimonio, quantumcunque religiosus existat, nisi juratus deposuerit, in alterius praejudicium debet credi (c. 51 X. h. t.), und zwar muß der Eid vor der Aussage geleistet werden (c. 3 §. 39 C. IV. q. 3); ebenso wird erfordert, daß der Gegner bei der Eidesleistung anwesend sei, sonst hat die nachfolgende Aussage keine rechtliche Bedeutung, es müßte denn nur sein, daß der Gegner in böslicher Absicht oder ohne allen Grund auf die ergangene Citation hin nicht erscheinen wollte (c. 2 X. h. t.). Uebrigens gibt es doch Fälle, in welchen die Depositionen der Zeugen Gültigkeit haben, auch ohne daß ein Eid vorausgegangen ist: a) wenn der Richter bei notorischen Thatsachen einzelne Zeugen vernimmt bloß zu seiner eigenen nähern Information; b) wenn beide Parteien in die Unterlassung des Eides einwilligen (c. 39 X. h. t.), ausgenommen sind jedoch schwere Criminalfälle, Untersuchungen wegen Auflösung der Ehe und die Processe wegen

kirchlicher Beneficien. — Was das Verhör (examen testium) betrifft, so muß es vom Richter selbst vorgenommen werden und nur dann kann er es einem Andern übertragen, wenn er durch irgend einen gesetzlichen Grund an der persönlichen Vornahme gehindert ist oder die Zeugen vom Sitze des Gerichtes zu weit entfernt sind, aber auch in diesen Fällen hat er die Prüfung der Aussagen und die richterliche Sentenz sich selbst vorzubehalten (Novell. LX. c. 2). Die Zeugen müssen einzeln, d. h. in Abwesenheit der Parteien und der Mitzeugen vernommen werden, damit die erstern sie nicht abschrecken, die Wahrheit zu sagen und die letztern keine Gelegenheit bekommen, nach den angehörten Aussagen ihre eigenen einzurichten: damit will jedoch die Anwesenheit eines öffentlichen Notars oder zweier anderer geeigneter Männer nicht ausgeschlossen werden, vielmehr sind dieselben ausdrücklich gefordert, um die Depositionen niederzuschreiben (c. 11 X. de probat. 2. 19). Hiebei sind wo möglich die eigenen Worte des Zeugen beizubehalten; Berichtigungen, die er während des Verhörs zu seinen Aussagen macht, werden nachgetragen, aber das bereits Aufgezeichnete nicht durchstrichen. Die an die Zeugen zu stellenden Fragen sind theils allgemeine: nach ihrem Namen, Alter, Stand, ob sie mit dem Producenten verwandt? ob mit der Gegenpartei in Feindschaft stehend? ob die Zeugen in Betreff ihrer Angaben vorher übereingekommen? ob sie bei der Streitsache ein eigenes Interesse haben? u. dgl., theils sind sie specielle, die sich ausschließlich mit Erforschung der vorliegenden Rechtssache befassen und den Zweck haben, die Wahrheit mit allen Nebenumständen zu ermitteln (c. 37 X. h. t.). Suggestivfragen sind untersagt (l. 1 §. 21 Dig. de quaestionib. 48. 18). Ist das Verhör eines Zeugen beendigt, so wird ihm das Protocoll vorgelesen und dasselbe von ihm unterzeichnet; bei der Entlassung wird ihm Stillschweigen über seine Aussagen auferlegt. Wenn sämmtliche Zeugen vernommen sind, so bestimmt der Richter den Publicationstermin (publicatio attestationum): sind die Parteien erschienen, so werden ihnen entweder vom Richter selbst oder in seinem Auftrage vom Notarius die Zeugenaussagen vorgelesen. Nach dieser Publication ist es den Parteien nicht mehr gestattet, über dieselben Fragen neue Zeugen zu produciren (c. 17. 18 X. h. t.), wohl aber neue Urkunden vorzulegen (c. 9 X. de fide instrument. 2. 22). Uebrigens gibt es einzelne Fälle, in welchen auch Ersteres erlaubt ist: a) wenn der Richter, sei es in böslicher Absicht oder aus Nachlässigkeit, die Zeugen nicht vollständig über die betreffenden Thatumstände vernommen hat (c. 48 X. h. t.), b) wenn die frühern Zeugen der Unwahrheit und des Meineids überführt sind (c. 9 X. h. t.), c) wenn die Acten über die frühern Zeugenaussagen ohne Schuld des Producenten verloren gegangen sind (c. ult. X. de probat. 2. 19), oder wenn es sich um nähere Erläuterung zweifelhafter Aussagen handelt, und d) wenn die Parteien in die Production neuer Zeugen einwilligen. Die Publication der Zeugenaussagen gehört nicht zum Wesen des Processes und ist nicht die absolute Bedingung für die Gültigkeit der nachfolgenden richterlichen Sentenz (c. 22 X. de sentent. et re judic. 2. 27); wenn aber die Rechtssache vom ursprünglichen Gerichte an ein anderes übergeht und die Depositionen vor dem erstern nicht publicirt worden sind, so haben sie bei dem letztern keine Beweiskraft (c. 37 X. h. t.) — Was endlich die Einreden (exceptiones) betrifft, welche die eine Partei gegen die Zeugen der andern erheben kann, so sind sie dreifacher Art: sie können gerichtet sein gegen die Person eines Zeugen, oder gegen das Zeugenverhör, wenn es in ungesetzlicher Weise vorgenommen wurde, oder gegen die Aussagen der Zeugen, wenn sie Unbestimmtes, Widersprechendes oder geradezu Unwahres enthalten. Die beiden letztern Arten von Exceptionen können ihrer Natur nach erst nach der Publication der Aussagen erhoben werden, dagegen sind die Einreden gegen die Person der Zeugen vor derselben geltend zu machen, denn sonst wäre dem Gegner die Gelegenheit geboten, diesen oder jenen Zeugen bloß deßwegen zurückzuweisen, weil er zu

seinen Ungunsten ausgesagt hat. Uebrigens gestattet c. 31 X. h. t., welches die oben genannte Bestimmung enthält, die Exception auch nach der Publication: a) wenn derjenige, der sie erhebt, eidlich versichert, daß er es nicht in böslicher Absicht thue, b) wenn er schon vorher erklärte, daß er den betreffenden Zeugen zurückweisen will, oder wenn er c) zu beweisen im Stande ist, daß er das, was er nach der Publication einwendet, vor derselben noch nicht in Erfahrung gebracht hatte. Wer einen Zeugen producirte, kann, wenn seine Aussage ihm ungünstig ist, gegen dessen Person keine Einreden geltend machen, denn eben durch die Production hat er seine persönliche Glaubwürdigkeit factisch anerkannt (c. 21 de regul. jur. VI. 5. 12), nur dann wird ihm das Recht der Reprobation zustehen, wenn erst nach der Production irgend ein neuer Umstand eintrat, der eine Exception möglich macht (c. 3 §. 42 C. IV. q. 3). — Die gegen einen Zeugen erhobene Einrede hindert nicht, ihn zu vernehmen, vielmehr wird die Entscheidung über ihre Zulässigkeit bis ans Ende des gerichtlichen Verfahrens verschoben (Glossa in c. 7 X. h. t. verb. infames), nur dann ist die Einrede sogleich zuzulassen und der Zeuge auszuschließen, wenn das, was seiner Glaubwürdigkeit entgegengehalten wird, notorisch ist und augenblicklich bewiesen werden kann oder wenn Grund zu der Befürchtung vorliegt, es möchten die Zeugen, mit welchen jetzt die Einrede bewiesen werden könnte, später nicht mehr vorhanden sein, wie dieß z. B. bei Kranken, Reisenden rc. angenommen wird. — Vgl. über das Voranstehende: Reiffenstuel, J. C. L. II. tit. XX. und XXI. Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Testis. — Wenn wir im Bisherigen die allgemeine Lehre von der gerichtlichen Zeugenschaft dargelegt haben, so übrigt noch, die speciellen Bestimmungen über den Zeugenbeweis in Ehesachen zu berühren. Was zunächst die Eingehung der Ehe betrifft, so ist nach der Vorschrift des Tridentinums (Sess. XXIV. c. 1 de ref. matrim.) zur Gültigkeit derselben unumgänglich nothwendig, daß die Consenserklärung der Nupturienten coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus abgegeben werde. Die ursprüngliche Fassung des betreffenden Decrets hatte neben dem Pfarrer die Anwesenheit von wenigstens drei Zeugen gefordert, weil bei bloß zwei Zeugen leicht der Fall eintreten könne, daß Einer derselben sterbe oder außer Land gehe und so der gerichtliche Beweis für die abgeschlossene Ehe unmöglich gemacht sei (Pallavicini, Hist. Concil. Trid. L. XXII. c. 8 n. 16), allein die Synode theilte diese Bedenken nicht und erklärte die Anwesenheit von wenigstens zwei Zeugen für hinreichend. Da der Zweck ihrer Beiziehung kein anderer ist, als der Kirche über das Factum der Eheabschließung ein ausreichendes Zeugniß abzugeben, so verlangt die Gesetzgebung keine besonderen Qualitäten, wie sie bei andern Rechtsgeschäften nothwendig sind, sondern es ist Jeder zuläßig, der überhaupt nur die natürliche Fähigkeit hat, zu bemerken was vorgeht und darüber Zeugniß abzugeben. Es ist daher völlig gleichgültig, ob die Zeugen mit den Nupturienten verwandt seien oder nicht, ob geistlichen oder weltlichen Standes, ob Mann oder Weib, selbst die impuberes, infames, excommunicati et haeretici sind nicht ausgeschlossen, wohl aber alle diejenigen, welche die geforderte natürliche Fähigkeit zur Zeugenschaft nicht haben, also Kinder im rechtlichen Sinne des Wortes, Betrunkene, Blödsinnige und Solche, die in der Weise zerstreut sind, daß sie was vorgeht nicht zu bemerken vermögen: „Coram Titio aliquid facere jussus, sagt l. 209 Dig. de verb. signif. 50. 16, non videtur praesente eo fecisse, nisi is intelligat; itaque si furiosus, aut infans sit, aut dormiat, non videtur coram eo fecisse. Scire autem, non etiam velle is debet: nam et invito eo recte fit, quod jussum est.“ Wie die letztern Worte andeuten, so ist es bei den Zeugen gleichgültig, ob sie mit der Eingehung der Ehe einverstanden sind oder nicht, selbst ihre ausdrückliche Protestation ist ohne rechtliche Wirkung; ebenso macht es keinen Unterschied, ob sie freiwillig assistiren oder gezwungen oder durch List und Betrug herbeigelockt, an-

wohnen, denn in allen diesen Fällen kann der Zweck, dem sie dienen, über das Factum der Eheabschließung Zeugniß abzulegen, immer noch erreicht werden. Aus demselben Grunde ist es auch nicht nöthig, daß sie speciell zu dem Acte berufen und eingeladen worden seien, ihre zufällige Anwesenheit genügt vollständig — „ad fidem rei gestae faciendam etiam non rogatus testis, intelligitur" (l. 11 Dig. de testib. 22. 5), nur müssen die Zeugen von den Nupturienten vorher auf ihre Absicht aufmerksam gemacht und ersucht worden sein, ihre Consenserklärung entgegen zu nehmen (Reiffenstuel, J. C. L. IV. tit. III. §. 2 n. 109—112). Deßgleichen verlangen die Canonisten, daß die Nupturienten bei der Consenserklärung von den Zeugen nicht bloß gehört, sondern auch gesehen werden, weil im entgegengesetzten Falle gar leicht ein Betrug möglich wäre und wegen Mangels der eigenen Wahrnehmung ein vollgültiges Zeugniß nicht abgegeben werden könnte (Van Espen, J. E., P. II. tit. XII. c. 5 n. 25). Die Anwesenheit des Pfarrers und der Zeugen muß eine gleichzeitige sein, wie dieß schon in der Natur des Consenses als eines unzertrennlichen Actes liegt und auch durch den Wortlaut des tridentinischen Decrets unzweideutig ausgedrückt ist: coram parocho et duobus vel tribus testibus: würde daher der Consens zuerst vor dem Pfarrer und nachher vor den Zeugen erklärt, so wäre die Ehe ungültig (Sanchez, de matrim. L. III. disput. 41 n. 3). Dieß würde in noch viel höherem Grade der Fall sein, wenn die Ehe eingegangen worden wäre bloß vor dem Pfarrer und ohne Zeugen oder umgekehrt. Das Tridentinum sagt hierüber l. c.: „insuper parochum vel alium sacerdotem, qui cum minori testium numero et testes, qui sine parocho vel sacerdote hujusmodi contractui interfuerint, nec non ipsos contrahentes graviter arbitrio ordinarii puniri praecipit," d. h. die angedrohte Strafe trifft die bei einer solchen Consenserklärung Betheiligten neben dem, daß die Ehe an sich schon ungültig ist. Nur dann kann die Ehe allein vor den Zeugen gültig eingegangen werden, wenn ein Bischof oder Pfarrer oder ein von ihnen beauftragter Priester gar nicht vorhanden ist, wie Pius VI. in einem Breve vom 1. April 1794 ausdrücklich ausgesprochen hat (Stapf, Pastoralunterricht ꝛc. 6. Aufl. S. 159). Auf der andern Seite müssen aber auch die Zeugen, abgesehen vom Pfarrer, gleichzeitig anwesend sein: wenn daher während des Actes der Consenserklärung einer derselben unwohl wird und sich entfernt, so muß entweder die Handlung so lange sistirt werden, bis er wieder anwesend ist, oder es muß statt seiner ein anderer Zeuge beigezogen und die Handlung von Neuem begonnen werden (Knopp, Eherecht I. S. 472). Wenn der Pfarrer einer Ehe assistirt, welcher die gesetzlichen Proclamationen nicht vorausgegangen sind, so soll er auf drei Jahre suspendirt und die Contrahenten mit Kirchenbuße belegt werden (c. 3 X. de clandest. desponsat. 4. 3), die Strafe der Zeugen ist gemeinrechtlich nicht bestimmt, aber in vielen Diöcesen sind sie mit der Excommunicatio latae sententiae bedroht und Benedict XIV. erklärt, daß dergleichen Particulargesetze vollkommen zu Recht bestehen (de synodo dioeces. XII. 6. 2). — Bei Klagen der Eheleute auf Trennung von Tisch und Bett oder auf gänzliche Auflösung der Ehe wird der Beweis in der Regel gleichfalls durch Zeugen geführt und das dabei zu beobachtende Verfahren besteht in Folgendem. Sind die ersten Versöhnungsversuche des zuständigen Pfarrers ohne Erfolg geblieben, so werden auf seinen Bericht die streitenden Theile vor das bischöfliche Ehegericht geladen, um sich mündlich vernehmen zu lassen. Der Kläger gibt durch seinen Advocaten die Klage zu Protocoll; der Rechtsbeistand des Beklagten erhebt seine Einwendungen gegen die Anklage — exceptio — und nach Umständen seine etwaige Gegenklage — reconventio —, welch' letzteres nicht selten der Fall ist, da in unzufriedenen Ehen meistens beide Theile zu gegenseitigen Klagen Veranlassung geben. Mit dieser Verhandlung ist zugleich die Streiteinlassung, die Litiscontestation erklärt. Sind die beiderseitigen Advocaten abgetreten, so sucht das Ehegericht

jeden der streitenden Theile getrennt zur Aussöhnung zu bewegen und nimmt, falls sie zu Stande kommt, die etwaigen Bedingungen zu Protocoll, die der Kläger gestellt und der Beklagte zu erfüllen versprochen hat. Läßt sich eine Wiedervereinigung nicht erzielen und anerkennt der Beklagte die Richtigkeit der Klage durch offenes Geständniß, so erfolgt sogleich die richterliche Entscheidung, gegen welche die ordentlichen Rechtsmittel, z. B. Appellaton, keine Anwendung mehr finden, sondern nur die außerordentlichen — das remedium nullitatis, die restitutio in integrum — wenn die Umstände es gestatten, Platz greifen können. Bestreitet aber der Beklagte die Klagepuncte, so wird dem Kläger eine peremtorische Frist — gewöhnlich von 30 Tagen — zur Beweisantretung anberaumt. Geht die Klage auf völlige Annullirung der Ehe, so muß vom Gerichte nach der Constitution Benedicts XIV. „Dei miseratione“ vom 3. Nov. 1741 sogleich ein defensor matrimonii aufgestellt werden, der zu allen Verhandlungen über diese Eheangelegenheit beizuziehen ist. Seine Aufgabe geht dahin, die Gültigkeit der Ehe auf jede Weise zu vertheidigen, die Klagepuncte gegen dieselbe sorgfältig zu prüfen und seine Bedenken gegen sie geltend zu machen, namentlich ist es seine Pflicht, wenn auf Nullität erkannt wird, bei der höhern Instanz Appellation zu ergreifen, denn keine Ehe darf gänzlich aufgelöst werden, ohne daß zwei Nullitätssentenzen vorliegen. — Kehren wir zur Beweisantretung des Klägers zurück, so erfolgt diese durch Aufstellung seiner Beweisartikel (articuli probatoriales), durch Benennung der Zeugen nach Vor- und Zunamen, Stand, Wohnort (denominatio testium) und die Angabe, über welche Artikel jeder einzelne Zeuge vernommen werden soll (directorium). Von diesen Artikeln, in welche das zu beweisende Thema aufgelöst wird, heißt der Kläger „Artikulant“ und der Beklagte „Artikulat“; wenn sie affirmativ lauten, so sind sie mit den Worten: „Ja und wahr, daß..“, wenn negativ mit: „Nicht wahr, daß..“ einzuführen; sie sollen nur auf solche Puncte sich beziehen, die wirklich Einfluß auf die richterliche Entscheidung haben, deutlich und bestimmt lauten, in ihrer Totalität das zu beweisende Factum erschöpfen und jeder Artikel nur auf ein einzelnes Factum gerichtet sein. Diese Beweismittel des Klägers werden nun dem Beklagten ausgehändigt, wodurch derselbe das Recht erhält: 1) über sie gewisse Fragestücke (interrogatoria) einzureichen, um die Angaben der Artikel auf den richtigen Thatbestand zurückzuführen, sie zu modificiren oder in ihrer Unwahrheit darzulegen; 2) gegen die vom Kläger allegirten Zeugen als unfähige oder verdächtige zu protestiren und 3) den Gegenbeweis anzutreten durch Aufstellung von Gegenartikeln (articuli reprobatoriales) und Anführung der Zeugen. Nach diesen Gegenartikeln heißt der Beklagte „Reartikulant“ und sein Gegner, der ursprüngliche Kläger, „Reartikulat“. Die Reprobatorialartikel werden dem Reartikulaten gleichfalls wieder ausgehändigt, damit er sie prüfen und allenfallsige Fragestücke dazu entwerfen kann; dagegen die Interrogatorien des Reartikulanten werden ihm nicht mitgetheilt, um ihm keine Gelegenheit zu geben, seine Zeugen danach zu instruiren. Hat der Richter gegen die beiderseitigen Artikel und Interrogatorien nichts zu erinnern, so wird zum Zeugenverhör geschritten, und wenn die Parteien nicht am Sitze des Ehegerichts wohnhaft sind, ein benachbarter Pfarrer derselben als Commissär zur Vornahme des Verhörs bestellt. Indessen hat bis zum Schlußverfahren jede Partei immer das Recht, auch noch nachträglich, wenn es die Umstände erfordern, Beweisartikel (articuli additionales, superadditionales) beizubringen, die dem Gegner jedesmal zur Exception und Beilegung von Interrogatorien mitgetheilt werden müssen. Sache des bestellten Commissärs ist es nunmehr, sich des erhaltenen Auftrages genau nach dem Wortlaute desselben und sobald als möglich zu entledigen. Zu diesem Zwecke entbietet er die allegirten Zeugen auf einen bestimmten Tag zu sich und ruft auch die streitenden Parteien vor — ad audien-

dum et videndum jurare testes. Die Vorladung geschieht gewöhnlich durch Requisition, indem der Commissär unter Berufung auf sein Commissarium die Polizeistelle, welcher ein Zeuge untergeben ist, ersucht, denselben auf Tag und Stunde ihm einzuschaffen und im Allgemeinen das Factum bezeichnet, über welches er vernommen werden soll. Hat der Zeuge einen privilegirten Gerichtsstand, so muß es ihm überlassen bleiben, ob er sich der Vorladung freiwillig unterziehen, oder durch seine zuständige Behörde vorgefordert werden wolle. Bisweilen hat sich der Commissär in seinen Wohnort zu begeben und ihn dort zu vernehmen, was auch bei kranken und altersschwachen Personen zu geschehen hat. Ist der zum Zeugenverhör bestimmte Tag erschienen, so eröffnet der Commissär in Gegenwart eines Actuars, der wo möglich ein Cleriker und in Ermangelung eines solchen ein anderer angesehener und rechtschaffener Mann sein soll, die Verhandlung damit, daß er durch Bekanntgebung seines Commissariums sich vor den Zeugen und Parteien als Bevollmächtigter legitimirt. Dieser Zeitpunct wird zu einem nochmaligen Versöhnungsversuche benützt und wenn er mißlingt, zur Beeidigung der Zeugen geschritten. Dieselbe wird in feierlicher Weise, gewöhnlich in Gegenwart der Parteien und nach vorausgegangener Meineidsverwarnung mit allen Zeugen auf einmal vorgenommen; wenn nicht wichtige Gründe einen förmlichen Eid verlangen, so werden Adelige sub fide nobili, Beamte sub fide officiali, Graduirte sub fide doctorali und Geistliche sub fide sacerdotali vernommen. Ueber den vollzogenen Act der Beeidigung wird ein Protocoll aufgenommen und sowohl von den Zeugen als von den Parteien sogleich unterzeichnet. Da die Zeugen, wenn überhaupt ihren Aussagen beweisende Kraft innewohnen soll, die gesetzlichen Eigenschaften haben müssen, so fordert der Commissär vor der Vereidigung — nicht die Parteien, denn diese haben von dem Rechte der Exception bereits Gebrauch gemacht, — sondern die Zeugen zu der Erklärung auf, ob sie nichts gegen ihre Mitzeugen einzuwenden haben; wird irgend ein Defect, der diesen oder jenen Zeugen untüchtig machen könnte, vorgebracht, so hat der Commissär über den Thatbestand an das Ehegericht zu berichten und in Betreff dieses Zeugen die weitern Verhaltungsbefehle abzuwarten. Uebrigens werden bei den Zeugen in Ehesachen ganz die nämlichen Eigenschaften gefordert, wie bei allen andern Zeugen und es gelten daher hier dieselben Grundsätze, die wir oben über Fähigkeit und Glaubwürdigkeit derselben aufgeführt haben; nur das muß beigefügt werden, daß nach canonischem Rechte in Ehesachen auch die nächsten Verwandten, selbst Eltern und Kinder zur Zeugenaussage zugelassen werden, weil in vielen Fällen die Wahrheit der Sache nur auf diese Weise ermittelt werden kann. Auf die Beeidigung folgt unmittelbar die Vernehmung der Zeugen: jeder derselben wird einzeln und getrennt von den Parteien und Mitzeugen verhört; die Reihenfolge wird vom Commissär festgesetzt, aber die Klugheit gebietet, jene zuerst zu vernehmen, von welchen ihm bekannt ist, daß sie die genaueste Kenntniß von der Sache haben, denn dadurch wird er gleich von Anfang an vollkommen in den Sachverhalt eingeführt und in den Stand gesetzt, bei den nachfolgenden Zeugen durch Vorlegung eigener Fragen von der erlangten Kenntniß Gebrauch zu machen; sind aber die Zeugen in der angeregten Beziehung sich gleich, so werden diejenigen zuerst vernommen, die aus entfernteren Orten sind. Das Verhör bezieht sich auf die allgemeinen Fragen — nach Name, Alter, Stand ꝛc., die überhaupt bei jedem Verhör üblich sind, sodann auf die speciellen von den Parteien eingereichten Beweisartikel und auf die zu jedem derselben vom Gegner gestellten Interrogatorien. Ist eine Aussage unbestimmt, verworren oder zweideutig, so hat der Commissär, ehe er die Antwort niederschreiben läßt, dem Zeugen den Fragepunct näher zu erklären und ihn anzuhalten, deutlicher sich auszusprechen. Ein besonderes Augenmerk hat er ferner darauf zu richten, daß der Zeuge nur über eigentliche Facta aussage und nicht etwa bloße Vermuthungen oder Schlußfolge-

rungen an die Stelle derselben setze; weßhalb er immer anzugeben hat, woher er dieses oder jenes wisse und auf welchen Wahrnehmungen seine Aussagen beruhen. Wenn die bereits niedergeschriebenen Angaben eines Zeugen sich widersprechen, so stellt der Commissär eine sog. Frage ex officio, um dem ersteren Gelegenheit zu geben, den Widerspruch zu lösen, die Aussagen zu modificiren oder die eine und andere derselben zurückzunehmen. Aendert ein Zeuge, dessen Verhör bereits vollendet war, seine frühern Angaben ab, so ist darüber ein neues Protocoll anzufertigen und der Grund der Abänderung genau anzugeben. Nach geschlossenem Zeugenverhör werden sämmtliche Protocolle an das Ehegericht mit Bericht eingesandt und wenn es zur Erleichterung des Ueberblicks nöthig erscheint, der Zeugenrotulus (rotulus testium) angefertigt. Unter demselben versteht man die in der Form einer öffentlichen Urkunde gefertigte Zusammenstellung aller Zeugenaussagen über den nämlichen Artikel, so daß, während im Protocoll die Aussagen nach der Reihenfolge der Zeugen aufgeführt sind, im Rotul die Reihenfolge der Artikel entscheidet und bei jedem angegeben wird, was sämmtliche Zeugen über ihn deponirt haben; zugleich wird vom Commissär eine kurze Beschreibung des beim Verhör beobachteten Verfahrens beigefügt. Der Bericht selbst soll sich keine Entscheidung in der Sache erlauben, sondern höchstens eine gutachtliche Aeußerung enthalten. Hiermit hat sich der Commissär seines Auftrags entledigt: das Gericht bestimmt den streitenden Theilen einen Termin, an welchem sie sich zur Publication der Aussagen zu stellen haben: nach derselben trägt der Anwalt des Klägers sogleich seine Deduction, und der gegnerische Anwalt seine Impugnationsschrift vor. Kann eine Versöhnung, die noch einmal versucht wird, nicht erzielt werden, so erfolgt das richterliche Erkenntniß, das unter Angabe des Hauptentscheidungsgrundes den Parteien zu publiciren ist; eine specielle Motivirung der Sentenz ist gemeinrechtlich nicht vorgeschrieben, weil dadurch vielfach die Ehre der Familie und die Pflicht verletzt würde, ärgerliche Vorfälle vor Kindern und Andern geheim zu halten. Uebrigens sind die speciellen Entscheidungsgründe in den Acten enthalten und stehen den beiderseitigen Anwälten zur Einsicht offen. (Vgl. über das Angeführte: Fuchs, der Ehescheidungsproceß, kirchenrechtl.-historisch behandelt. Eichstätt 1838, S. 47. ff. Permaneder, Kirchenrecht §. 531 ff.) Ueber die Zeugen bei der Taufe s. d. A. Pathen, bei Testamenten ad pias causas d. A. letztwillige Verfügungen. [Kober.]

Zeugen bei den Hebräern. Bei den Hebräern wurde der Beweis, wie noch jetzt im Oriente, hauptsächlich durch Zeugen geführt, daher Zeugen im peinlichen Rechte, bei Processen und fast allen Arten von Verträgen vorkommen. Im letztern Falle kam zur mündlichen Zeugenschaft oft noch die schriftliche, vgl. Jer. 32, 12. Zur Gültigkeit eines Beweises in Criminalsachen gehören wenigstens zwei Zeugen, Deut. 17, 6, 7. 19, 15: „Nicht soll ein einzelner Zeuge wider einen Mann auftreten in irgend einer Vergehung und irgend einer Sünde; durch den Ausspruch zweier Zeugen oder durch den Ausspruch dreier Zeugen muß eine Sache bestätigt werden.“ Sie wurden einzeln (Dan. 13, 51), aber immer in Gegenwart der Angeklagten vernommen. Es lag besonders dem Richter ob, durch Kreuz- und Querfragen die Wahrheit oder Falschheit eines Zeugnisses aufzudecken. Mischna (Sanh. V. 1): „Man prüft die Zeugen jeden besonders nach siebenerlei Fragen.“ Ebendas. 2: „Je mehr Jemand Fragen zur Prüfung der Zeugen aufbringen kann, desto mehr Lob verdient er.“ Daher sagten R. Tarphon und R. Akiba rühmend von sich aus: „Wenn wir im Sanhedrin gewesen wären, würde nie Jemand verurtheilt worden sein (Maccoth. I. 10). Die Zeugenformel war einfach. Sie sagten entweder: Wir bezeugen wider NN., daß u. s. w., oder sie antworteten auf den vorgetragenen Fall mit Amen (Scheb. IV. 2). Sie wurden nicht vorher beeidigt, wohl aber von dem Richter mit einer Schwurformel aufge-

fordert, das Zeugniß nicht zu verweigern. Wer verschweigt, was er gesehen oder sonst weiß, begeht eine Sünde, für die er ein Schuldopfer zu bringen hat. 3 Mos. 5, 1 ff. Man mußte das Zeugniß mündlich ablegen, nur in Geldsachen galt auch schriftliche Zeugenaussage. Eine besondere Ceremonie führt Dan. 13, 34 an, wonach die zwei Aeltesten (die zwei Zeugen) ihre Hände auf das Haupt der Susanna legten. Sie gründet sich zwar auf Lev. 24, 14: „Führe den Lästerer hinaus vor das Lager, und alle Hörer (Zeugen) sollen ihre Hände auf seinen Kopf legen, und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen," doch kennt das spätere Judenthum diese Ceremonie nicht, so daß sie immer etwas Außergewöhnliches gewesen sein muß, gerade wie die Entschleierung der Susanna. Wenn Jemand auf die Aussage von Zeugen zum Tode (zur Steinigung) verurtheilt wurde, mußten die Zeugen zuerst Hand an den Verurtheilten legen: „Die Hand der Zeugen sei zuerst an ihm, ihn zu tödten" (Deut. 17, 7). Genaue Bestimmungen hierüber enthält Sanh. VI. 4, vgl. auch d. AA. Steinigung, Todesstrafen. Auf falschem Zeugnisse lag das strengste jus talionis: „Die Richter sollen genau nachforschen, und siehe, ist der Zeuge ein falscher Zeuge, so sollt ihr an ihm thun, wie er getrachtet, an seinem Bruder zu thun ... und nicht blicke schonend dein Auge. Leben um Leben, Aug um Aug u. s. w." (Deut. 19, 18—21). Da dieses strenge Gesetz der Wiedervergeltung nicht überall angewendet werden konnte, so gibt die Mischna (Maccoth. I. 1. 2) die Fälle an, wo davon abgegangen, und welche Strafe dafür verhängt werden soll. Untauglich zum Zeugnisse waren: Weiber, Unmündige, Sclaven, Blinde, Blödsinnige, Ehrlose und nahe Verwandte, letztere nach R. Jose nur in Criminalfällen, nach Rabbi auch in Geldsachen (Macc. I. 8). Ein König konnte keinen Zeugen abgeben, wohl aber der Hohepriester (Sanh. II. 1. 2). Ein anschauliches Beispiel von Zeugen bei Privatverträgen liefert Jer. 32, 12. In einzelnen Fällen gilt nach den Bestimmungen der Mischna auch Ein Zeuge, nämlich bei Schuldforderungen, um den die Schuld Läugnenden zum Eide zu zwingen, und beim Zeugnisse über den Tod eines Mannes, worauf sich das Weib wieder verheirathen durfte. Ebenso genügt die Aussage Eines Zeugen, um der Verdächtigen das Recht des Bitterwassers zu nehmen, und um eine Gemeinde von der 5 Mos. 21, 1 ff. vorgeschriebenen Sühne zu befreien, wenn Ein Zeuge den Mörder gesehen hatte. Ueberall, wo Ein Zeuge angenommen wurde, galt auch die Aussage sonst unfähiger Zeugen, der Weiber, Kinder und Sclaven. [Schegg.]

Zeugenbeweis, s. Zeugen.

Ziegler, Gregor Thomas von Aquin, geboren zu Kirchheim in Schwaben am 7. März 1770, legte 1791 im damaligen Benedictinerkloster Wiblingen bei Ulm die Ordensgelübde ab, 1793 ward er zum Priester geweiht und begleitete sodann 7 Jahre lang das Lehramt in seinem Stifte, zu Constanz und Freiburg im Breisgau, wo er Poesie und griechische Sprache vortrug. Nach Aufhebung seines Stiftes erhielt er einen Ruf als Professor der Theologie nach Würtemberg, dem er aber aus Anhänglichkeit an Oestreich nicht folgte, indem er eine Lehrstelle in Krakau antrat und als diese Stadt durch Abtretung von Westgalizien nicht mehr östreichisch war, nahm er die Professur der Kirchengeschichte in Linz an, wo er sich wieder sehr auszeichnete durch Pflichttreue und Gelehrsamkeit, daher er als ordentlicher Professor der Dogmatik nach Wien berufen wurde. Kaiser Franz ernannte ihn im J. 1822 zum Bischofe von Tiniec in Galizien. 1827 wurde er zum Bischofe von Linz erhoben. Auf diesem Sitze wirkte er segenreich, voll Eifer, Liebe und Milde; mit Ehrfurcht und Hochachtung waren ihm Clerus und Laien aufrichtig zugethan, wovon er viele und rührende Proben sah. Am 15. April 1852 starb Z. in einem Alter von 82 Jahren, 1 Monat und 8 Tagen. Sein Nachfolger wurde (1853) Franz Rudigier, früher Domherr und Seminarregens zu Brixen. Seine ersten Schriften: Institutiones artis poëticae und die Geschichte des Hauses Habs-

burg kamen leider nicht in den Druck, wurden aber als Lehrbücher benützt an den Gymnasien zu Wiblingen, Constanz und Freiburg. Im Drucke erschienen von ihm folgende Schriften: 1) Rede über die Einführung der erblichen Kaiserwürde Oestreichs. 1804. 2) Positiones et compendium theologiae moralis. Constantiae 1805. 3) Literae pastorales editae ab Andreae Rava Gawronski. Cracov. 1808. 4) Oratio funebris in exequiis Comit. de Swarts-Spork. Cracov. 1809. 5) Die gute Sache der deutschen Hierarchie bei Deutschlands Wiedergeburt. Augsburg 1815. 6) Die Feyer der hl. Firmung in der katholischen Kirche. Wien 1817. 7) Oratio academica de rationalismo theologico et de credendi regula vera et una. 1818. 8) Institutiones theologiae dogmaticae Engelb. Klypfel. 1819 (gänzlich von Ziegler umgearbeitet). 9) Acta et scripta Engelb. Klypfel. 10) Das katholische Glaubensprincip. Freiburg 1823. Außerdem schrieb Ziegler auch in Zeitschriften, z. B. Frint's, über die göttliche Einsetzung der Beichtanstalt. (S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger, 2. Bd. S. 538—539.) [Haas.]

Zigabenus, s. Euthymius Zigabenus.

Ziklag, s. Sicelег.

Zillerthal. Als in Folge des salzburgischen Emigrationsedictes vom J. 1731 nahe an 20,000 akatholische Salzburger auswandern mußten (die Meisten zogen, von Preußen eingeladen, in das preußische Lithauen, wo sie aber arg getäuscht wurden (s. d. A. Salzburg Bd. IX. S. 600), blieben in dem Condominat zwischen Salzburg und Tyrol, in dem Zillerthale, Einzelne zurück, die nur äußerlich sich zur katholischen Kirche bekannten, innerlich aber dem Protestantismus huldigten; zugleich erhielten sich in einigen Häusern einige protestantische Bibelübersetzungen und Gesang- und Andachtsbücher, darunter das sogenannte wahre Christenthum und das Paradiesgärtlein von Johann Arnd (s. d. A.). Bald vermischten sich jedoch diese Cryptoprotestanten mit den wirklich katholischen Bewohnern des Thales, und es blieb unter ihnen fortan kein eigentliches protestantisches Bekenntniß, sondern bloß eine unbestimmte Opposition gegen die katholische Kirche übrig. Indeß würden diese protestantischen Ueberreste, besonders seitdem Tyrol wieder östreichisch geworden, allmählig wieder lebendiger; nordteutsche Protestanten, die sich an den Naturschönheiten Tyrols enthusiasmirten, spürten bald den unter der Asche verborgenen evangelischen Geist im Zillerthale auf; es wurden Verbindungen angeknüpft; man wirkte dann auch auf die durch ihre Handelsbeziehungen gelegentlich nach Sachsen und Preußen kommenden Zillerthaler; dazu kamen bald regelmäßige Missionsreisen protestantischer Geistlichen und Laien (Maler und Zeichner hielten sich Monate lang auf) aus Nordteutschland und dem nahen Bayern, und von den Tractätchengesellschaften wurden protestantische Schriften, größtentheils in Nürnberg bei Raw gedruckt, von dem bayerischen Grenzorte Kreuth aus, wohin sich die Zillerthaler häufig begaben, gesendet. Auf solche Weise und insbesondere noch durch die Machinationen eines protestantischen kaiserlichen Beamten gelang es, nach und nach einige hundert Köpfe für das „Evangelium" zu fanatisiren; im Anfange des J. 1830 sprachen sie sich entschieden für Abfall von der katholischen Kirche aus. Katholischerseits fehlte es weder an Geduld noch Belehrung, um diese Sectirer wieder auf bessere Wege zu bringen, aber diese störrischen, unbelehrbaren Menschen, die zum Theil auch gar nicht durch einen sittlichen Lebenswandel sich auszeichneten, verschlossen jeder katholischen Unterweisung ihre Herzen, nannten Alles, was die katholischen Geistlichen für die katholische Lehre anführten, Lug und Trug, hießen den Papst den Antichrist und die katholische Kirche eine antichristliche und thierische u. dgl. m. In solchen eingelernten Kraftsprüchen und in einer gewissen Geläufigkeit, womit sie gewisse Stellen der hl. Schrift auswendig herzusagen wußten und sich auf das Nachschlagen von Schrifttexten verstanden, bestand der Kern ihres Evangelismus. Von einer Liebe, von einem Frieden mit ihren katholischen Mitbrüdern konnte bei ihrem

bittern Hasse gegen alles Katholische keine Rede sein. Christi Blut mache Alles gut, entgegneten Manche von ihnen, um lockere Zusammenkünfte, unerlaubten Umgang mit Personen des anderen Geschlechtes, Zoten und Trinkgelage der Ihrigen zu entschuldigen. So sehr sie übrigens die katholische Kirche und Geistlichkeit haßten, so machten sie dennoch Anspruch darauf, von den katholischen Geistlichen (freilich vorzüglich deßhalb, weil sie eines protestantischen Geistlichen entbehrten) absolvirt und kirchlich getraut zu werden und zürnten den Geistlichen höchlich, die ihnen ihr Begehren verweigerten, weil sie, abgesehen von ihrem Abfall vom Glauben überhaupt, auch die Bedingungen nicht erfüllen wollten, an welche die Absolution und Trauung gebunden sind; so z. B. wollten sie absolvirt werden, ohne eine specielle Beicht ihrer Sünden abgelegt zu haben! — Anfangs trugen die Sectirer gar nicht im Sinne um des Evangelii willen ihr Thal zu verlassen und in ein fremdes Land auszuziehen; sie äußerten im Gegentheil sehr naiv: „ihre Brüder von draußen hätten ihnen vielmehr gerathen, zu bleiben und sich lieber Alles gefallen zu lassen, weil es ihnen dadurch wohl gelingen werde, nach und nach das ganze Thal und zuletzt vielleicht das ganze Land Tyrol protestantisch zu machen." Demnach wendeten sie sich, nachdem sie 1832 vergebens bei Kaiser Franz um die freie Uebung der protestantischen Religion Schritte gethan, 1835 zu diesem Behufe an die Stände von Tyrol; allein die Stände gingen darauf nicht ein, sondern vereinigten sich 1836 einstimmig (nur der Bürgermeister Maurer von Innsbruck nahm sich anfangs der Zillerthaler an, mit Hinweisung auf den Zeitgeist und die Humanität!) zu der Bitte an den Kaiser, zur Erhaltung der Einheit der Religion im Lande Tyrol gnädige und wirksame Fürsorge zu treffen; nebenbei konnten sie auch mit voller Richtigkeit bemerken, daß das sogenannte Toleranzedict Josephs II. in Tyrol nie publicirt worden sei. Hierauf folgte der kaiserliche Entscheid, die Glaubenseinheit in Tyrol sei aufrecht zu erhalten, den Sectirern aber kein Gewissenszwang anzuthun, sondern es ihnen freizustellen, entweder in andere östreichische Provinzen zu protestantischen Glaubensgenossen zu übersiedeln oder gänzlich auszuwandern, wozu ihnen zugleich alle der Regierung zu Gebot stehenden Mittel angeboten wurden. Sie wählten das letztere und wendeten sich durch einen ihrer Führer, einen zu Grund gegangenen unruhigen Schuhflicker „voll edler Einfalt", nach Preußen, wo sie auch Aufnahme fanden. In Tyrol ließ ihnen die Regierung Zeit, ihre Geschäfte zu ordnen und ihre liegenden Güter zu verkaufen; man streckte den Käufern Geld vor, damit sie kaufen und gleich bezahlen konnten; man unterstützte die Mittellosen mit Reisegeld, man wies die Behörden an, ihnen auf der Reise allenthalben zu Diensten zu stehen. Sie verkauften ihre Besitzungen alle zu sehr hohen Preisen und zogen so in das von ihnen selbst gewählte Land, jedoch in der ernsten und entschiedenen Hoffnung, es werde der König von Preußen den Kaiser von Oestreich bald mit Krieg überziehen und sie mit gewaffneter Hand wieder nach Tyrol zurückführen! In Tyrol, wo diese Menschen seit Jahren die Fackel der Zwietracht geschwungen, den Frieden so vieler Familien zerstört, in Wort und That in das Leben und den Glauben ihrer Nachbarn in so beunruhigender Weise eingegriffen und die nothwendige Reaction und den Widerwillen der katholischen Gemeinden herausgefordert hatten, war man froh, ihrer los zu sein; „jetzt kann man doch wieder, sagten die katholischen Zillerthaler, mit Ruhe in die Kirche gehen, als aber diese Leute noch hier waren, mußte man sich allezeit fürchten, wenn wieder ein Sonntag kam — auf der Gasse, selbst aus den Fenstern der Wirthshäuser konnten sie das Spotten und Lästern über heilige Sachen und über den Kirchenbesuch nicht unterlassen!" — schöne Früchte ihrer vielgerühmten Bibellectüre, die vorzugsweise das Licht des lautern Evangeliums in ihnen angezündet haben soll, wobei noch zu bemerken ist, daß viele von ihnen nicht einmal lesen konnten. Die Auswanderung nach Preußen geschah im Herbste 1837; die Zahl der Aus-

wanderer belief sich auf 400 Köpfe, „an Reinheit und Kraft des Glaubens — wie selbst Guerike in seiner Kirchengeschichte nicht läugnen kann — den alten Salzburgern meist freilich lange nicht gleich." Der König von Preußen nahm sie auf seiner großen Herrschaft Erdmannsdorf in Schlesien als Pächter auf und erbaute ihnen eine Kirche, Schule und Häuser. Feierlich zogen sie am 12. Oct. in ihre neuerbaute Kirche und sangen: Wenn Christus seine Kirche schützt, so mag die Hölle wüthen, Er, der zur Rechten Gottes sitzt, hat Macht, ihr zu gebieten. Allein schon im folgenden Jahre verließen ihrer Hundert das neue Zillerthal wieder, theils aus bürgerlichen, theils religiösen Gründen und wanderten nach Bayern und Oestreich aus. S. die Jahrg. 1837 u. 1838 der Sion und die Kirchengesch. v. Dr. K. Hase, Aufl. IV. Leipz. 1841. Gegen die unter den Zillerthalern verbreiteten Irrthümer erschien 1832 zu Innsbruck die seitdem in mehreren Auflagen gedruckte Schrift: Abendunterhaltungen in Gesprächen eines Landpfarrers mit einigen Wahrheit liebenden Männern zur Befestigung in der alten christkatholischen Religion. [Schrödl.]

Zimmer, Patriz Benedict, Doctor der Philosophie und Theologie, geboren zu Abtsgmünd bei Ellwangen am 22. Februar 1752, absolvirte die Philosophie in Ellwangen, die Theologie und Rechte aber in Dilingen. 1775 ward er zum Priester geweiht und war von 1777 an 12 Jahre Repetitor des Kirchenrechts im Studienconvicte zu Dilingen, worauf er nach Ingolstadt als öffentlicher Lehrer der Dogmatik berufen wurde. Mit der Verlegung der Universität kam er nach Landshut. Allen Verfolgungen und Verleumdungen stellte der edle Mann und Freund Sailers nichts entgegen als sein Leben, Wirken und Schweigen. Sein Vortrag war trefflich und anziehend. Zimmer war fest und klar in der Philosophie und ein treuer unbeirrter Sohn der katholischen Kirche. Als Mitglied der bayerischen Ständekammer wirkte er namentlich als Vorstand des Gesetzgebungs-Comités durch seine Gründlichkeit und Freimüthigkeit segensreich. Seine Laufbahn beschloß Zimmer auf seiner Pfarrei zu Steinheim am 16. October 1820. Seine Schriften sind: 1) Dissertatio de vera et completa potestate ecclesiastica, illiusque subjecto. Diling. 1784. 2) Theologiae christianae systema etc. Sect. I. 1787. 3) Veritas christianae religionis, seu theolog. christ. dogm. Sect. I. et II. 1789 und 1790. 4) Fides existentiae Dei etc. Diling. 1791. 5) Theolog. christianae specialis et theoreticae IV. partes, 1802—1806. 6) Philosophische Religionslehre, 1805. 7) Philosophische Untersuchung über den allgemeinen Verfall des menschlichen Geschlechts. 2 Thle. 8) Untersuchung über den Begriff und die Gesetze der Geschichte, über die vorgeblichen Mythen im ersten Buche Mosis, und über Offenbarung und Heidenthum. München 1817. (S. Gelehrten- und Schriftstellerlexikon von Waitzenegger, Bd. 2. S. 540—543. und 3. Bd. S. 589. [Haas.]

Zin, s. Sin.

Zins, Zinsvertrag, s. Darlehen.

Zinsgeld, s. Census.

Zinszahl, s. Aera.

Zinzendorf, Nicolaus Ludwig, Graf und Herr von Zinzendorf und Pottendorf, Stifter der Herrnhuter Gemeinde. Bereits ist unter dem Artikel „Herrnhuter" das religiöse und politische Wirken dieses merkwürdigen Mannes, soweit es sich auf die Stiftung der genannten Genossenschaft bezieht, geschildert. Die vorliegende Darstellung wird sich deßwegen mehr auf die Schilderung seines inneren Lebens beschränken und die Ereignisse seines thätigen Lebens nur der Vollständigkeit und des Zusammenhangs wegen mit kurzen Andeutungen einflechten. Nicolaus Ludwig war der Sohn des chursächsischen Conferenzministers Georg Ludwig von Zinzendorf und erblickte das Licht der Welt zu Dresden am 26. Mai 1700. Sechs Wochen schon nach seiner Geburt lag der Vater im Sterben. Mit

der Inbrunst eines liebenden Vaters und mit dem Ernste eines Sterbenden sprach er über das schlafende Kind, das man ihm brachte, den Segenswunsch: „daß er wandle nicht etwa nur wie ein frommer Graf, sondern wie ein völliger Jünger Christi.“ Dieser letzte heiße Wunsch des Vaters, von dem die Großmutter und die Verwandten dem Knaben oft erzählten, war ein mächtiger Antrieb für dieses innige Gemüth, das sich unter Leitung der frommen Großmutter, einer Freifrau von Gersdorf, ganz entschieden, ja vorherrschend religiös entwickelte. Oeftere Besuche des frommen Spener aus Berlin, der bei seiner Taufe als Pathe gestanden, des Waisenvaters Franke aus Halle und des Freiherrn von Canstein befestigten ihn in dieser Richtung. Von seiner Tante angeleitet suchte sich das gebetseifrige Kind bald schon in ein ganz vertrauliches Verhältniß zum Heiland zu setzen, dem er Alles, wäre es auch noch so schlecht und gering, selbst irdische zeitliche Anliegen vortragen zu dürfen glaubte, weil Er ja unser Bruder und für uns gestorben sei (vgl. hierüber die treffliche Entwicklung in den historisch-politischen Blättern, 1854. Bd. 23. S. 915: „Quasi-katholische Glaubens- und Lebensansichten protestantischer Persönlichkeiten“). So, sagt er selbst von sich, bin ich viele Jahre kinderhaft mit ihm umgegangen, habe stundenweise mit ihm geredet, wie ein Freund mit dem andern und bin in der Meditation die Stube auf und abgegangen. In dem Gespräch nun mit ihm war ich selig und dankbar für das, was er für mich gethan in seiner Menschwerdung u. s. w. Als einst beim Einfall Carls XII. von Schweden feindliche Soldaten nach Großhennersdorf kamen — dort wohnte Zinzendorfs Großmutter — und ins Schloß eindrangen, wurden sie durch den Anblick des redebegabten Kindes, das eben eine Betstunde hielt, so ergriffen, daß sie, ihrer feindlichen Absicht vergessend, in aller Andacht an der Stunde Theil nahmen. So ausgesprochen war damals schon die Kraft auf Andere zu wirken im Kinde. Eilfjährig kam er an das Pädagogium nach Halle unter Frankes Leitung und Zucht, die über dem jungen, zu Vorwitz und Eitelkeit geneigten Grafen, mit ziemlicher Strenge waltete. Doch darüber, sowie über die Anfeindung von Seite seiner Schulkameraden wußte er sich zu trösten durch das vertraute Gespräch mit dem Heilande. Auch Betstunden wurden gehalten mit Gleichgesinnten an einsamen Orten auf Böden und es gelang Zinzendorf sogar öfters diejenigen, die ihn verführen wollten, „mit sich ins Gebet zu bringen und für seinen Heiland zu gewinnen.“ Seine Universitätsstudien mußte Zinzendorf in Wittenberg machen. So wollte es der Oheim, der des jungen Grafen pietistisches Wesen nicht gerne sah und von der Wittenberger Universität, der Gegnerin von Halle, sich hierin Abhilfe versprach. Zinzendorf mußte nun dem Studium der Rechtswissenschaft obliegen (1716), daneben die Künste eines weltlichen Cavaliers, als da sind: Tanzen, Reiten, Fechten — treiben. Aber ein pietistischer junger Herr, sagt er selbst, der im Gehorsam das thun muß, nimmt dabei mit seinem Herzensfreunde Jesu Christo die Abrede, er solle ihm nur viel Geschicklichkeit dazu geben, damit er von diesen Allotriis nur bald losgesprochen werde. So machte er es und bald war er dessen ledig. Lieber hätte er allerdings ganz der Theologie und dem Dienst des Wortes sich gewidmet. Aber für einen protestantischen Edelmann galt das in jener Zeit für nicht standesgemäß, und die Großmutter sammt den übrigen Verwandten stemmten sich aus allen Kräften dagegen. Um so fleißiger lag der junge Zinzendorf seinen privaten Andachtsübungen ob. Der Freitag, später der Sonntag, war für ihn ein Fasttag, den er in Enthaltung von Speisen und mit Gebet zubrachte. Ganze Nächte durchwachte er in religiösen Betrachtungen und so kam es, daß er ein vollkommner Frommer, im Sinne der Erweckten jener Zeit, die Universität verließ. Eine Reise nach Holland und Frankreich, die er jetzt antrat, brachte ihn in Verbindung mit den angesehensten Männern, besonders Theologen. Zu Paris lernte er die Jansenisten kennen und schloß sich, da er an seinen weltlich gesinnten Landsleuten kein Gefallen fand, an

sie an, denn er suchte Menschen „mit denen er sich erbaulich occupiren konnte.“ Beim Cardinal Noailles wurde er durch den General der Oratorianer, P. de la Tour eingeführt und gewann bald dessen ganze Gunst. Gern hörte der hohe Prälat den Jüngling über religiöse Gegenstände sprechen und vernahm es mit Theilnahme, wenn er die religiösen Briefe seiner Großmutter und Tante vorlas. Da Zinzendorf merken ließ, daß ihm die religiösen Disputationen nicht angenehm wären und er sich aus Gewissensängsten vor jedem Schein des Syncretismus fürchtete, so abstrahirte die Gesellschaft bei dem Cardinal gern davon und begab sich auf mehr gemeinschaftlichen Boden, indem sie sich, wie Zinzendorf sich ausdrückt, in das unergründliche Meer des Leidens Christi mit ihm begaben. Bei dieser Gelegenheit gibt Zinzendorf der wahren Toleranz der Katholiken das schönste Zeugniß. Er müsse sich jetzt, schreibt er in spätern Jahren, selbst verwundern über die Geduld und Toleranz, womit die Katholiken seine Disputirsucht, seine vielfachen Criteleien gegen das Katholische übertrugen. Sie führen das Anathema im Munde und haben oft viel Billigkeit gegen die Gegner in praxi, wir Protestanten führen libertatem im Munde und es gibt unter uns in praxi (das sage ich mit Weinen) wahre Gewissenshenker. So Zinzendorf! Mit Noailles glaubte er später, da dieser der Bulle Unigenitus sich unterwarf, brechen zu müssen. Allein es geschah unter allen Formen des Anstands und der Cardinal schrieb ihm später noch „que la différence des sentiments n'aille point jusqu'aux coeurs.“ Zurückgekehrt von der Reise mußte Zinzendorf zu Dresden die Stelle eines Regierungsrathes annehmen (1721). Er ließ sich die leichtesten Geschäfte anweisen und fand so noch viele Zeit, seine Andachtsübungen vorzunehmen und seine Betstunden zu halten, welche viel besucht waren. Unterdessen hatten sich ausgewanderte Mährische Brüder auf seinem Gute Bertholsdorf eingefunden (1722). Man überwies ihnen den Hutberg zur Ansiedlung und es bildete sich jetzt die Colonie Herrnhut (d. i. unter des Herrn Hut stehend), worüber das Nähere im Artikel „Herrnhuter.“ Die Pflege dieser neuen Gemeinde beschäftigte ihn von jetzt an unablässig. Erstaunliches hat er für sie gethan, Vieles für sie gelitten. Schon gleich die ersten Jahre der Gründung waren durch innere Wirren getrübt und erst 1727 gelang es, eine mehr dauernde Ordnung einzuführen. Die immerwährenden Auswanderungen aus Oestreich, durch die Kunde von jener glücklichen Niederlassung angeregt, die Zuzüge aus fremden Herrschaften, erregten viele Klagen, besonders auch von Seiten des kaiserlichen Hofs. Mehrere Untersuchungscommissionen sprachen nicht ungünstig für Herrnhut. Doch die Klagen verstummten nicht; Gegner des Grafen unter der protestantischen Geistlichkeit, welche diesen Neuerungen nicht gewogen waren, sowie auch am sächsischen Hofe, schürten, und so kam es, daß Zinzendorf 2 Mal ins Exil wandern mußte, zuerst 1733, dann 1738. Inzwischen hatte Zinzendorf zunächst, um für die Ausspendung der Taufe und des Abendmahls seine Heidenboten ordiniren lassen zu können, einen der Seinigen, den David Nitschmann, 1735, dann sich selbst 1737 durch den in Berlin angestellten Bischof der Mährischen Brüdergemeinde, Jablonski, die Bischofsweihe ertheilen lassen. Seltsam und von großen Opfern begleitet waren die Einleitungen hiezu. Im J. 1732 hatte Zinzendorf zu Dresden das Amt eines Regierungsraths niedergelegt. Er weilte zu Herrnhut. Da langte das Gesuch eines Stralsunder Kaufmanns, Richter, an, der von Herrnhut einen Hofmeister für seine Kinder begehrte. Incognito reiste Zinzendorf dahin, übernahm die Stelle, wußte sich die Erlaubniß zum Predigen zu verschaffen und gewann dadurch die Gunst des dortigen Superintendenten, der ihn später auf sein Begehren prüfte und ein gutes Zeugniß für ihn ausstellte. Mit diesem reiste er nach Tübingen, legte es der dortigen Facultät vor und wurde von ihr förmlich in den geistlichen Stand aufgenommen. Dieß alles war 1734 geschehen. In diese Zeit fallen auch die ersten, natürlich unter seinen Auspicien begonnenen Missionsversuche der Brüder, zuerst

1731 auf St. Thomas in Westindien, 1733 in Grönland, 1735 in Georgien, 1737 auf der Küste von Guinea, am Vorgebirg der guten Hoffnung, auf Ceylon, 1739 in Pennsilvanien (s. d. A. Herrnhuter). In Teutschland und den naheliegenden Ländern erhoben sich die Colonien unter persönlicher Anwesenheit des Grafen. Besonders war es Herrenhaag in Holland, was ihm, ein zweites Herrnhut, viel Mühe und Opfer kostete. Der Graf war immer bereit mit seinem eigenen Vermögen einzutreten, oft in ganz gefahrvollen Verhältnissen, wo sein ganzes Eigenthum auf dem Spiele stand. Ueber den niedrigen Interessen des Habens und Gewinnens stand ihm hoch das Gelingen der religiösen Sache, der er mit seiner Gemahlin — einer wahren Mutter der neuen Gemeinden — sich ganz gewidmet. Fast immer war er auf Reisen, wozu ihn übrigens gewiß nicht bloß religiöser Eifer, sondern auch ein gewisser unsteter Sinn trieb. Hatte er auch, wie z. B. in Pennsylvanien, ernstlicher aufs Bleiben sich eingerichtet, hatte er auch dort unternommen selbst — freilich in Begleitung einer ganzen Caravane der Seinen — den Heiden zu predigen, so konnte ihn doch auch ein vorübergehendes Hinderniß leicht wieder umwenden und bewegen, seine Schritte anderswohin zu lenken. So war er denn bald in Herrnhut, bald in Berlin, bald in Copenhagen, bald in London, in Herrenhaag, in der Schweiz, Schwaben, am Main, in Polen und Liefland, überall weilte er nur kurze Zeit, aber das Aufsehen, das er erregte, war groß und länger dauernd. Fast in jeder Stadt, wo nur immer Erweckte zu treffen waren, predigte er mit Kraft und Feuer, aus der Tiefe seines stets warmen, oft über und über erregten Gemüthes. Ausgangs- wie Zielpunct aller Reden ohne Unterschied war die Hinweisung auf den blutigen Kreuztod Jesu, auf seine Wunden, seine Seitenhöhle, sein Blutvergießen, was oft in den allerseltsamsten Ausdrücken geschah. So sprachen Zinzendorf und die Seinen von einem „Kreuzluftvögelein," „Kreuzluftbienelein," „Kreuzluftwägelein," „Kreuzluftkerzelein," kurz, in unzähligen, oft eckelhaften Wendungen wurde Kreuz und Blut des Herrn den Hörern vorgeführt. Und diese unablässige, von den sinnlichsten Bildern begleitete Hinweisung darauf nannte Zinzendorf die wahre Blut- und Kreuztheologie. Auf seinen vielen Reisen führte Zinzendorf, um ein Bild der neuen Stiftung im Kleinen zu zeigen, wenn nur immer möglich, eine Caravane von oft 30—40 Männern und Weibern mit sich, welche auf der Reise nach Geschlechtern gesondert ein gemeinschaftliches Leben führten, von bestimmten Predigten und Andachtsübungen und sonst ihnen aufgegebenen Geschäften umschrieben. Zu Jena, wo es damals viele erweckte Studenten gab, für die Zinzendorf — freilich vergebens — ein collegium pastorale practicum, d. i. einen von Professoren geleiteten Verein zur practischen Uebung der Seelsorge, ins Leben zu rufen sich bemühte, kam er zuerst mit Spangenberg in Beziehung, der nach ihm Bischof der Brüdergemeinde und sein (des Stifters) Biograph wurde. Im J. 1747 wurde Zinzendorf erlaubt, nach Sachsen zurückzukehren, 1749 erlebte derselbe die Freude, durch eine große Staatshandlung, eine Parlamentsacte, seine Gemeinde für eine alte evangelisch-bischöfliche anerkannt und mit ihren Eigenthümlichkeiten (Verweigerung des Eides, Kriegsdienstes) aufgenommen zu sehen. Im J. 1760 starb Zinzendorf am 9. Mai zu Herrnhut. Sein Tod war, wie dieß bei einem Manne, der bei tief religiöser Begeisterung durch den bloßen Glauben selig zu werden vertraute, und bei dem allerdings nicht falschen Bewußtsein seiner guten Absicht, zu erwarten, ein ruhiger, sanfter. „Mein lieber Sohn, sprach er vor seinem Hingang, ich werde nun scheiden. Ich bin ganz mit meinem Heiland einverstanden. Er ist mit mir zufrieden." Während seines Lebens war er viel angefochten von seinen Glaubensgenossen, selbst von den Pietisten, die ihn nicht mehr zu den Ihrigen rechnen konnten, seitdem er ihnen bekannt, er habe den Bußkampf d. i. die Delinquentenangst des Sünders vor der Rechtfertigung nicht erfahren. Weil er in seine Gemeinde sowohl Reformirte als Augs-

burger Confessionsverwandte aufgenommen, weil er seinen Brüdern aufgegeben, in beständiger Liebe mit allen Kindern Gottes in allen Religionen zu verharren, und sich auch gegen die Katholiken mit einer für die damalige Zeit bemerkenswerthen Mäßigung aussprach — hatte er ja, um unter ihnen für den Heiland zu wirken, im J. 1727 ein christkatholisches Gesangbuch mit lauter katholischen Liedern herausgegeben — so beschuldigte man ihn der Religionsmengerei und des Pietismus. Wir Katholiken haben am wenigsten Ursache, den bei allen Verirrungen (denn nicht bloß zur Schwärmerei und allzusinnlicher Andacht, hie und da auch zum Hochmuth, Selbstüberhebung und Verdammungssucht neigte er hin) edlen und tiefreligiösen Grund seines Gemüthes zu verkennen. War ja doch seine Sehnsucht nach innigem lebendigem Liebesverkehr mit dem Heilande, nach innerer Heiligung der Seele, nach religiöser Gemeinschaft, seine Werthschätzung des wirksamen thätigen Lebens ein wirklich katholischer Zug in seinem Gemüthe. Leider daß dieser in ihm nicht zur Herrschaft kam. So, ohne die Regel der kirchlichen Zucht und Ascese, mit einem feurigen Gemüthe sich selbst überlassen, konnte es nicht fehlen, daß er auf Abwege gerieth. Um die Liebe und den vertrauten Umgang der Seele mit dem Erlöser zu schildern, gebrauchte er Bilder, oft sehr anstößiger schlüpfriger Art, aus dem geschlechtlichen Verkehr, ja vom Ehebett selber (man vgl. darüber Varnhagen von Ense biograph. Denkwürdigk. V. S. 287). Um den ehelichen Umgang nach dem Gesetze des Christenthums zu regeln, ertheilte er den Nuptucienten einen Unterricht und Anweisung, der bis in's kleinste Detail mit beklagenswerther Unvorsichtigkeit ging. Varnhagen von Ense erinnert hier an den Jesuiten Sanchez (s. d. A.) und dessen Buch „de matrimonio," das den Feinden der Gesellschaft Jesu so viel Stoff zu Anklagen und Schmähungen gab. Aber man darf den großen Unterschied nicht vergessen, der immerhin Statt findet zwischen Sanchez's Unternehmen, ein dickleibiges Buch (3 Foliobände) in scholastischem Latein für Gerichtshöfe und Seelenführer zu verfassen, und zwischen dem Beginnen Zinzendorfs, der in teutschen zu Jedermanns Handen stehenden Büchern solche Dinge verständlich besprach, in seinen Liedern von daher öfters seine Bilder nahm. Die heutigen Protestanten, welche Zinzendorf gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit vertheidigen — und wir sind weit entfernt, ihnen darin zu widersprechen — sollten zum wenigsten auch dem Jesuiten gegenüber eines gleichen Maßes sich bedienen. Auch die spielende, tändelnde Art, wie Zinzendorf seine Andacht zum Erlöser pflegte (zur Seitenwunde oder wie er sagte zum „Seitenhöhlchen" des Herrn, von dem er einmal singt: „ich friß und sauf mich voll und bin vor Liebe toll und außer mir," s. d. A. Varnhagen S. 286), war sehr verführerisch und hat, wie Zinzendorf zu seinen Lebzeiten schmerzlich erfahren mußte, unter den Seinen vielen Schaden angestiftet. Weiterhin ließ sich der Pastoraltheolog im Grafen verschiedene nicht unbedeutende dogmatische Verstöße zu Schulden kommen. So z. B. im Dogma von der allerheiligsten Dreieinigkeit. „Unser eigentlicher Vater, sagt er (s. Pennsilvanische Reden, II. Thl. S. 181), ist der Herr Jesus, und wenn es genau genommen wird, gehört das Vater Unser für ihn. Gott der Vater unser Herr Jesu Christi (s. Gemeinrede vom Vater-Amt des Sohns, VI.) ist nicht unser directer Vater. Das ist eine falsche Lehre und eine von den Hauptirrthümern der Christenheit." Auch über den Titel, der dem hl. Geist gebührt, sind die Theologen bisher in Verlegenheit und Irrthum gewesen. Gott ist eben, sagt Zinzendorf, unser lieber Mann; sein Vater ist unser lieber Vater, und der hl. Geist ist unsere liebe Mutter; damit sind wir fertig; damit ist die Familien-Idee, die älteste, simpelste, die respectabelste, die attachanteste unter allen Menschen-Ideen, die wahre Bibel-Idee, in der Application der hl. Dreieinigkeit auf uns etablirt; denn es ist Einem doch Niemand näher als Vater, Mutter und Mann (Rede vom Mutter-Amt des hl. Geistes). Schriften hat Zinzendorf viele geschrieben. Spangenberg, sein

Biograph (Leben Zinzendorfs, Thl. VIII. Register), zählt deren hundert und acht. Bemerkenswerth sind: der teutsche Socrates, Dresden 1725, eine Art Wochenschrift, welche hauptsächlich von den Fehlern der Obrigkeit, der Geistlichen u. s. w. handelt. Gewisser Grund christlicher Lehre 1725, eine Ueberarbeitung des Lutherischen Catechismus. Sammlung geistlicher und lieblicher Lieder 1725. Probe eines Lehrbüchelchens für die sog. Brüdergemeinden 1740. Gesangbuch der Gemeinde in Herrnhut 1735, mit den bekannten Liedern. *Περὶ ἑαυτοῦ*, das ist, naturelle Reflexionen über allerlei Materien, nach der Art, wie er bei sich selbst zu denken gewohnt ist, 1744. Ueber die gegenwärtige Gestalt des Kreuz-Reichs Christi in seiner Unschuld, 1745. Vgl. Büdingische Sammlung einiger in die Kirchenhistorie einschlagender Schriften, 3 Bde. 1740, mit Urkunden. Vgl. Spangenberg, Leben des Herrn Nicol. Ludwig Grafen und Herrn von Zinzendorf, 6 Thle. (Barby) 1772. Cranz, alte und neue Brüderhistorie. Barby 1771. Frohberger, Briefe über Herrnhut und die evang. Brüdergemeinde. Budiss. 1796. Varnhagen von Ense, Leben des Grafen Zinzendorf. Berlin 1830. Möhler, Symbolik. V. Aufl. S. 541. [Kerker.]

Zion, s. Jerusalem.

Ziph, s. Siph.

Zipsen, Bisthum, s. Erlau.

Ziska, s. Husiten.

Zitterer, s. Quäker.

Zizith, s. Arba Kanphoth.

Zoan (צֹעַן, LXX. *Τάνις*, Saad (arab.) صان, womit das ägyptische Dschani, d. i. Niederung übereinstimmt, Num. 13, 23. Ps. 78, 12), eine uralte, große Stadt in Niederägypten am östlichen Ufer des gleichnamigen (tanitischen) Nilarmes. Die Manethonischen Tafeln machen sie zur Residenz der 21. und 23. Dynastie, aber sie scheint schon viel früher (wenn auch nicht ununterbrochen) ein Pharaonensitz gewesen zu sein. Ps. 78, 12 verlegt den Schauplatz der mosaischen Wunder in die Gefilde von Tanis (vgl. Memphis), und die übrigen biblischen Angaben, besonders über die Lage von Gessen, Gen. 45, 10: „Und du wohnest im Lande Gessen (Gosen) und bist mir (dem in der Hauptstadt wohnenden Joseph) nahe," machen Tanis zu einer noch ältern Residenz. Daß sie bis in das patriarchalische Zeitalter hinaufreicht, lehrt Num. 12, 23, wornach Zoan sieben Jahre später als Hebron, die bekannte Stadt Abrahams, erbaut wurde. Tanis also dürfte die Stätte sein, wo Abraham bei seinem Aufenthalte in Aegypten am Königshofe verweilte, wo Joseph lebte, wo Moses ausgesetzt wurde, und endlich die Befreiung des Volkes selbst erfolgte. Noch finden sich mächtige Ueberreste dieser alten Stadt unter dem Namen صان wenige Stunden von der Mündung des Nilcanales in den See Menzaleh. „Es scheint, daß diese Stadt, sagt Andreossy, einen sehr großen Umfang hatte, sie erstreckte sich weit längs dem Canale..... Wenn man so ungeheure Trümmer betrachtet, muß man ebenso sehr die Kräfte anstaunen, welche es kostete, die Obelisken an ihrem Fuße abzubrechen und in den Staub zu stürzen, als die Mittel, die man anwenden mußte, sie in die Höhe zu richten" (Mémoires sur l'Egypte II. p. 261). Vgl. Rosenmüller, Alterthumsk. III. 280. [Schegg.]

Zoar (צֹעַר, LXX. *Σεγώρ*). Noch zur Zeit Abrahams lag an der Stelle, welche jetzt die südliche Hälfte des todten Meeres einnimmt, das fruchtbare Thal Siddim mit der Pentapolis Sodoma, Gomorrha, Adama, Sebrim und Bela. Letztere blieb bei der Zerstörung dieser Städte um des Loths willen verschont, und hieß von da an Zoar d. i. kleine, nach den Worten Loths: „Siehe jene Stadt ist nahe, um dahin zu flüchten, und dazu ist sie klein" (מִצְעָר) .... Von daher nannte man den Namen der Stadt Zoar (Gen. 19, 20—22). Js. 15, 5 und

Jer. 48, 34 führen Zoar unter den Städten Moabs auf; später bemächtigten sich die Araber ihrer, und zu Josephus Zeiten gehörte sie noch zum Gebiete des Aretas, K. v. Arabia Petraea mit der Hauptstadt Petra. Istakhri (im zehnten Jahrh.) nennt sie Stadt des Volkes Loth am See Segor, Abulfeda hat ihren alten Namen صغر, der auch den Kreuzfahrern nicht unbekannt blieb. Fulcher (Fulcheri Carnotensis Gesta Francorum) fand im J. 1100 am Südende des todten Meeres einen Ort Segor von ackerbauenden Arabern bewohnt: Girato lacu a parte australi, reperimus villam unam: hanc dicunt esse Segor, situ gratissimam et de fructibus palmarum valde abundantem. Daraus entstand wohl der Name Villa Palmarum, Palmer oder Paumier, wie er bei Wilhelm von Tyrus vorkommt. Die Ruinen dieser uralten, einst großen Stadt fanden wahrscheinlich Irby und Mangles (1818) wieder auf. Als sie vom hochgelegenen Kerek aus (dem Kir-Moab der Bibel) längs dem Darabach in die Ebene herabstiegen, stießen sie auf viele Spuren alter Bewässerung und früheren Anbaues, dann auf Bau- und Backsteine, Töpferscherben, Glasfragmente, eine einzelne Säule und einen Thorbogen, welche über einen so großen Umkreis verbreitet lagen, daß sie einer nicht unbedeutenden Stadt angehört haben mußten. Man sah darin mit Recht die Spuren Segors, wornach diese Stadt an der Basis der Halbinsel lag, die einen tiefen Einschnitt in das todte Meer bildet. [Schegg.]

Zoba, s. Aram.

Zobel, Bischof von Würzburg, s. Grumbachische Händel und Würzburg.

Zölle nennt man die Abgaben von ein- und ausgeführten Waaren. Sie kommen hier in biblisch-archäologischer und in moraltheologischer Beziehung zur Sprache. Im A. Testament werden Zollabgaben nur in sehr untergeordneter Weise erwähnt, vgl. 1 Kön. 10, 15; um so mehr aber im Neuen, da bekanntlich ein bedeutender Theil der römischen Staatseinnahmen aus Zöllen herorkam und Palästina von der Zolllast keineswegs befreit blieb. Auf die Darstellung des römischen Zollwesens können wir uns hier nicht einlassen und heben, indem wir auf „Bosse, Finanzwesen im röm. Staate," verweisen, nur folgende Puncte hervor. Das Einziehen der Zölle wurde nicht durch Angestellte des Staats vorgenommen, sondern der Zollertrag jeder Provinz verpachtet und den Pächtern überlassen, den Einzug desselben zu besorgen. Die Pächter waren in der Regel römische Ritter, welche die ihnen zugeschlagenen Zolleinkünfte theils in kleinern Parthien in Unterpacht gaben, theils durch eigens angestellte Leute unmittelbar einziehen ließen. Diese Leute heißen im N. Testamente τελῶναι, Zöllner, und erscheinen als eine Menschenclasse, die der Gegenstand allgemeinen Hasses und allgemeiner Verachtung war (vgl. Matth. 9, 10 ff. 21, 31 f. Luc. 7, 34 u. s. w.) und den Heiden (Matth. 18, 17) gleichgestellt wurde. Der Grund dieser schlimmen Schätzung der Zöllner ist theils darin zu suchen, daß das Erheben von Zollabgaben für das Volksbewußtsein zu allen Zeiten den Charakter einer mehr oder weniger ungerechten Exaction trägt und ohne Vexation nicht abgehen kann; sodann darin, daß die Zollpächter und ihre Bediensteten nur sich zu bereichern suchten und deßwegen, wo sie konnten, mehr forderten als ihnen gebührte (Luc. 3, 13); endlich darin, daß diejenigen unter den Juden, die sich den Römern zum Zweck der Steuererhebung hergaben, eben dadurch in ausgezeichneter Weise die alleinige Berechtigung der Theocratie factisch läugneten, indem sie die römische Oberherrschaft nicht bloß duldeten, sondern dieselbe positiv unterstützten. Dieser letztere Grund macht es auch wahrscheinlich, daß sich zum Zöllnerdienst nur solche Juden herbeiließen, die bereits innerlich mit ihrem Glauben zerfallen waren, weßwegen es auch nicht verwundern darf, daß solche Leute von der Synagoge mit dem Banne belegt, d. h. förmlich aus der Gemeinschaft Israels ausgeschlossen wurden (vgl.

Lightfoot, horae hebr. p. 396. II. ed.). — Für die Moral treten die Zölle in die Classe der indirecten Abgaben überhaupt. Daß diese zu leisten sind, und zwar um des Gewissens willen, daß ferner die Nichtleistung oder Defraudirung die Pflicht der Restitution begründet, kann nicht geläugnet werden (Röm. 13, 7). Indessen hat auch die Obrigkeit die Pflicht, diese Abgaben nicht zu sehr zu erhöhen oder zu weit auszudehnen. Denn je mehr dieß geschieht, um so verhaßter werden dieselben, um so tiefer gräbt sich in das Volksbewußtsein die Ueberzeugung von ihrer Unrechtmäßigkeit ein, um so schwerer wird es der Kirche, in ihrem innern Forum das Gebot des Apostels aufrecht zu halten. Auch lehrt die Erfahrung, daß nichts so geeignet ist, eine Bevölkerung zu demoralisiren, als die ungemessene Vermehrung der indirecten Abgaben. Deßwegen darf es nicht verwundern, daß die Kirche einer solchen Vermehrung, wo sie konnte, Widerstand leistete, wie denn die Bulle in coena Domini ausdrücklich Censuren über solche Landesherren verhängt, welche Zollabgaben (pedagia, gabellae) ohne ein Privilegium dazu zu haben, in ihren Territorien einfordern. Bekanntlich wird diese Bulle nicht mehr verlesen und damit hat auch der directe Widerstand aufgehört, den die Kirche gegen Vermehrung und Ausdehnung solcher Abgaben leistete. Indirect aber wird dieser Widerstand fortzusetzen sein, indem kirchliche Personen die ihnen durch die jeweilige Verfassung gebotenen Mittel benützen, um in dieser Richtung auf die Regierenden einzuwirken. Verfehlt scheint der Weg zu sein, den einzelne Moralisten in dieser Beziehung einschlugen, indem sie die Zollgesetze zu den sogenannten leges mere poenales rechneten und demnach denselben die Verbindlichkeit im Gewissen absprachen. Ueber die Behandlung von Restitutionsfällen bei Zolldefraudationen in solchen Ländern, wo der demoralisirende Stadtzoll (octroi) besteht, hat Gousset in seiner Moraltheologie p. I. nro. 999 sehr beachtenswerthe Winke gegeben, auf welche wir ausdrücklich verweisen. [Aberle.]

Zoglio, päpstlicher Nuntius, s. Nuntiaturstreit.

Zonaras, Johannes, war ein zu Ende des eilften und Anfangs des zwölften Jahrhunderts lebender Mönch und einer der zahlreichen Geschichtschreiber des byzantinischen Kaiserreiches. Als kirchlicher Schriftsteller verdient er um des ziemlich weitläufigen Commentares willen genannt zu werden, welchen er um 1120 zu dem ersten Theile der großen Canonensammlung des Patriarchen Photius (s. d. Art. a. E.) geschrieben hat. Dieser Commentar, der jedoch größtentheils sich auf Erklärung des Wortsinnes beschränkt, während Balsamon (s. d. A. Bd. I. S. 594) die ganze zweitheilige Sammlung, also auch den sog. Nomocanon des Photius (s. d. A. Nomocanonen, Bd. VII. S. 631) allseitig erläuterte (s. d. A. Canonensammlungen, Bd. II. S. 303), wurde im Abendlande anfangs nur stückweise in lateinischer Uebersetzung und zwar zuerst dessen Scholien in die Canonen der Apostel (Paris. 1558), dann die Erklärungen zu den Concilienschlüssen (Mediolan. 1613), zuletzt der Commentar in die canonischen Briefe (Paris. 1622) veröffentlicht. Die große Sammlung des Photius, resp. den ersten Theil derselben, ohne den Nomocanon, zugleich mit den Erläuterungen des Zonaras und Balsamon, hat am besten herausgegeben Wilhelm Beveridge in seinem *Συνόδικον* sive Pandectae canonum ss. Apostolorum et Conciliorum Eccl. graec., Oxonii 1672. II. fol.

Zora (צָרְעָה, LXX *Σαραά*, Vulg. Saraa, Niederlage), der Geburtsort Simsons in der Ebene von Juda, zum Stamme Dan gehörig, lag nach Eusebins zehn römische Meilen nördlich von Eleutheropolis, ein wenig unterhalb Nikopolis. Ganz nahe dabei mußte auch Esthaol liegen, da beide Orte in der Regel zusammen genannt werden, Richt. 13, 25. 18, 2. 8. 11. Vom Letztern fand indeß Robinson keine Spur mehr, während sich der Name des Erstern im Orte und im Wadi Surah (صرعه) erhielt. Er ergießt sich, aus den Gebirgen in die

Ebene tretend, in ein schönes tiefes Thal, an dessen nördlichem Abhange, ungefähr in der Mitte zwischen Jerusalem und Jabne (Rob. II. 595. III. 224), der Ort Surah selbst liegt. Wegen seiner Lage war Zora befestigt (2 Chron. 11, 10), und wurde auch nach dem Exile von den Juden besetzt (Neh. 11, 29).

Zorn. Der Zorn ist zunächst zu betrachten als bloßer Affect. Die ältern Theologen haben im Reiche der Affecte dem Zornhaften (irascibile) ein besonderes Gebiet im Gegensatz zu dem Wunschhaften (concupiscibile) zugeschieden und in dasselbe die Affecte der Hoffnung und der Verzweiflung, der Furcht und der Verwegenheit und endlich des Zornes im engern Sinne eingereiht. In diesem Sinne aufgefaßt besteht der Zorn in einer heftigen Erregung des Triebes gegen Objecte, welche dem Ich in Erreichung seiner Zwecke hinderlich in den Weg treten; eine Erregung, welche in sich das Bestreben trägt, das hindernde Object zu vernichten. Der Zorn ist zwar an und für sich kein blinderer Trieb als die übrigen, dennoch ist er gefährlicher als diese, weil die Heftigkeit, mit der er aufsteigt und sich des ganzen Innern bemächtigt, das Aufkommen vernünftiger Ueberlegung unendlich erschwert. Daher kennt auch die Moral den Trieb des Zornes fast nur als Grundlage des Lasters der Zornmüthigkeit; allein an und für sich selbst ist der Trieb des Zornes wie jeder andere Trieb indifferent, d. h. er kann dem Guten wie dem Bösen dienstbar sein. Wäre der Mensch in seiner ursprünglichen Integrität geblieben und würde sich sein Ich nur Zwecke setzen, die mit seinen höchsten Bestimmungen conform sind, so würden die Aeußerungen des Zornes, wenn auch nicht an und für sich verdienstlich, so doch nicht materiell sündhaft sein. Nachdem aber die Sünde in den Menschen eingedrungen, und gerade die Egoität als Egoismus ihre tiefste Grundlage bildet, so sind auch die Regungen des Zornes in der Regel derselben dienstbar geworden und deßwegen kann gerade dieser Trieb nicht genug überwacht werden. — Daraus ergibt sich von selbst, daß, die ethische Entscheidung vorausgesetzt, der Zorn hauptsächlich nur als Sünde des Zornes in Betracht kommt. Als solche wird sie unter die 7 Hauptsünden gerechnet und besteht in der übertriebenen Schätzung des eigenen Selbst, die so weit geht, daß man an den Objecten, von welchen das Ich in seiner Bethätigung eine Hemmung erfährt, die Berechtigung zur Existenz nicht mehr anerkennt, woraus sich die Lust entwickelt, die Existenz dieser Objecte zu zerstören. Daher äußert sich der Zorn als Sünde zunächst in Worten des Fluches und der Verwünschung, in Toben und Schreien; sodann gegen unvernünftige oder schwache Dinge als Zerstörungssucht; gegen Menschen als Gewaltthätigkeit, als Raufsucht und Mordlust. Indeß kann auch der Affect des Zornes selbst von dem gefallenen Menschen in den Dienst des Guten gezogen werden und wird dann zum gerechten oder heiligen Zorne. Als solcher bildet er die Grundlage des religiösen und sittlichen Eifers, welcher darin besteht, daß man mit der ganzen Macht seines Gemüthes darauf bedacht ist, die Hindernisse zu beseitigen, die im Wege stehen, daß die Absichten Gottes sowohl an uns, als an unsern Nebenmenschen zur Verwirklichung kommen. [Aberle.]

Zoroaster, s. Parsismus und Paganismus.

Zorobabel (Serubabel, זְרֻבָּבֶל, LXX *Ζοροβάβελ*, Jos. *Ζοροβάβηλος*), in Babylon auch Sassabasar (שֵׁשְׁבַּצַּר) genannt (1 Esdr. 1, 8. 11; 5, 14, 16), aus dem Hause des Königs David (1 Chron. 3), der „Fürst von Juda," welcher von Cyrus die Tempelgefäße zurückerhielt und die erste jüdische Colonie aus dem babylonischen Exil nach Jerusalem zurückführte (1 Esdr. 1 u. 2). Unter seiner Leitung und der des Hohenpriesters Josue (Jesus), des Sohnes Josedecs, wurde darauf zu Jerusalem der Cultus wieder hergestellt und der Bau des Tempels begonnen (1 Esdr. 3). Den Samaritern wurde die Theilnahme daran verweigert und in Folge der Intriguen am persischen Hofe der Bau unterbrochen

bis zum zweiten Jahre des Darius (ib. 4), wo auf die Anregung der Propheten Aggäus und Zacharias der Bau wieder aufgenommen wurde, und zwar wieder unter der Leitung des Zorobabel und Josue (ib. 5); daß der Zorobabel unter Darius und der unter Cyrus identisch sind, unterliegt wohl keinem Zweifel (s. d. A. Hebräer Bd. IV. S. 912). Nach Josephus (Antt. XI. 4, 9) wäre Zorobabel mit vier andern Gesandten selbst an Darius abgeschickt worden, um über die Samariter Klage zu führen, wovon die hl. Schrift aber nichts erwähnt. Auch über die weiteren Schicksale des Zorobabel gibt die hl. Schrift keine Nachrichten. 1 Esdr. 3, 2; 2 Esdr. 12, 1; Agg. 1, 1; Matth. 1, 12; Luc. 3, 27 heißt Zorobabel ein Sohn des Salathiel, nur 1 Chron. 3, 19 ein Sohn des Phadaias. Einige nehmen nun an, er sei ein Sohn des Phadaias und ein Enkel des Salathiel, Andere, er sei ein natürlicher Sohn des Einen und ein gesetzlicher Sohn des Andern (aus einer Leviratsehe) gewesen (Hug 2, 238), noch Andere, der Zorobabel der Chronik sei eine ganz andere Person. Bei dieser letztern Annahme wäre es denn gar nicht auffallend, daß unter den 1 Chron. 3, 19 genannten Söhnen des Zorobabel weder Abiud, den Matthäus, noch Resa, den Lucas als Sohn des Zorobabel nennt, vorkommt. Sind aber der Zorobabel der Evangelien und der der Chronik identisch, so wäre anzunehmen, daß Abiud und Resa in der Chronik ausgelassen oder mit andern Namen genannt wären und vielleicht einer dieser beiden ein Enkel des Zorobabel gewesen. Vgl. Fr. X. Patricii de Evangeliis (Friburgi 1853) l. 3 diss. 15. 16 t. 2 p. 73 sqq. Das apocryphische 3. Buch Esdras Cap. 3—5 und Jos. Antt. XI. 3 nennen Zorobabel in der bekannten Sage von dem Wettstreit der drei Leibwächter des Königs Darius über die Frage, was das Stärkste sei. [Reusch.]

Zosimus, der hl. Papst, wahrscheinlich ein Grieche von Geburt, ward am 18. März 417 Nachfolger Innocenz I., nachdem der päpstliche Stuhl kaum sechs Tage verwaist gewesen. Laut dem Chronicon des hl. Prosper regierte er ein Jahr, 9 Monate und 9 Tage; er starb am 26. December 418, an welchem Tage im römischen Märtyrologium von ihm Meldung geschieht. Baronius und Andere setzen die Wahl des Zosimus erst auf den 19. August 417 und verkürzen somit das Pontificat desselben um einige Monate, aber irrthümlich, was ein vom XI. Calend. April. 417 datirter Brief des Zosimus an die Bischöfe Galliens schon genügend beweisen könnte (Mansi, concil. coll. IV. p. 345. 360). Von ihm sind 15 Briefe übrig, deren Inhalt großentheils hier kurz besprochen werden soll. Bereits am 22. März 417 verordnete Zosimus in einem Schreiben an sämmtliche gallische Bischöfe, daß in Zukunft jeder Cleriker, der nach Rom oder anderswo hinreisen wolle, Formaten vom Erzbischof von Arles bei sich tragen müsse, um sich über seinen Stand und Grad auszuweisen. Wer ohne solche Formaten nach Rom komme, soll daselbst keine Aufnahme finden. „Hoc autem privilegium", fügt er bei, „formatarum Sancto Patroclo (damals Erzbischof von Arles) fratri et coepiscopo nostro meritorum ejus speciali contemplatione concessimus." Indem er sich auf ein altes Herkommen und Privilegium beruft, welches der Kirche von Arles zu Theil geworden, indem der von Rom gesandte hl. Trophimus ihr erster Bischof gewesen und von ihr das Licht des Glaubens über ganz Gallien ausgebreitet worden sei, bestätigt Zosimus dem Metropoliten von Arles das ausschließliche Recht, die Bischöfe von Vienne und der ersten und zweiten narbonnensischen Provinz zu weihen, und bestimmt, daß derjenige, welcher mit Umgehung des Metropoliten von Arles in den genannten Provinzen ferner einen Bischof weihe oder die Weihe annehme, seiner bischöflichen Würde verlustig gehen sollte. Die Kirche von Arles soll alle ihre Bisthümer, welche sie von Alters her besessen, und selbst die außerhalb ihrer Provinz liegenden, ungeschmälert behalten. Gegen diese Verfügung des Papstes erhoben sich Simplicius, Bischof von Vienne, Hilarius, Bischof von Narbonne und am entschiedensten Proculus, der Bischof von Mar-

seille. Letzterer ward nach Rom vorgeladen, allein er erschien nicht nur nicht, sondern weihte für Landschaften, welche zur Jurisdiction des Erzbischofs von Arles gehörten, zwei Bischöfe und noch dazu unter dem Beistande eines fremden Bischofes, des Lazarus von Aix. Der Papst beklagte sich bitterlich hierüber in einem Rundschreiben an die Bischöfe in Gallien, Spanien und Afrika vom 22. Sept. 417. Die zwei Geweihten werden gebannt und alle Christgläubigen gewarnt, dieselben irgendwo in die kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen; man erfährt aus dem Rundschreiben noch die Nebenumstände, daß bei der Weihe der gesetzliche Weihetag nicht beobachtet, Lazarus von Aix früher als Verläumder verurtheilt wurde und beide Geweihten, der eine als Priscillianist, ebenfalls verurtheilt worden waren. Ein Schreiben an die Bischöfe von Vienne und Narbonne II. vom III. Calend. Oct. (29. Sept.) setzte die Anmaßungen des Proculus näher auseinander. Eine zahlreiche Versammlung habe darüber ihr Erkenntniß gefällt, zumal der Angeklagte die Frist zur Verantwortung in Rom nicht beachtet und den Simplicius von Vienne dahin gebracht habe, in seine Fußtapfen zu treten. Zum Schlusse wird das alte gute Recht des Metropoliten von Arles von neuem bestätiget. Gleichzeitig schrieb Zosimus an den Bischof Hilarius von Narbonne, der ebenfalls wegen der Ordination von Bischöfen in seiner Provinz zur Rede gestellt worden war, die Vorrechte der Kirche von Arles aber bestritten und sich auf päpstliche Zugeständnisse berufen hatte. Der Papst berief sich dagegen jetzt auf Actenstücke der römischen Archive, sowie auf das Zeugniß zahlreicher Bischöfe und forderte mit Androhung von Excommunication den Hilarius auf, sich nimmermehr ein Ordinationsrecht anzumaßen „cum hoc videas Arelatensis episcopo civitatis et per apostol. sedem, et per S. Throphimi reverentiam et per veterem consuetudinem et nostra recenti evidentissima definitione deferri.“ Ebenfalls vom 29. Sept. ist ein Schreiben an den Erzbischof Patroclus von Arles datirt. Es läßt sich daraus entnehmen, daß der Papst den Proculus excommunicirt und abgesetzt und für Bekanntmachung des Urtheils an verschiedenen Orten gesorgt hatte. Patroclus wird ermahnt, seine Metropolitanrechte zu wahren, in welche Proculus unvermerkt (furtive) und durch unbefugte (indebita) Beschlüsse einer Synode Eingriffe gemacht habe; ferner, Niemanden per saltum zu weihen bei Verlust der Gnade des Papstes und endlich diese Verordnungen öffentlich bekannt zu machen (Mansi, l. c. p. 365). Proculus von Marseille bekümmerte sich offenbar wenig um Excommunication und Absetzung, sondern fuhr fort, sein Amt zu verwalten und Bischöfe zu weihen. Der Papst schrieb deßhalb am Ende Februars 418 wiederum an Patroclus und macht diesem Vorwürfe, weil er von den ihm übertragenen Rechten keinen Gebrauch mache „cum frequentibus a nobis litteris ipse sis monitus“, während Jedermann wisse, daß er in Folge der ertheilten Vollmacht, Formaten auszustellen, päpstlicher Delegat sei. Proculus treibe sein altes Unwesen fort, habe sich mit Ruhestörern verbunden und Bischöfe geweiht und Patroclus möge diesen zu wissen thun, daß sie niemals in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden könnten (Mansi, l. c. p. 367). Am gleichen Tage richtete Zosimus einen Brief an den Clerus und das Volk von Marseille. Die Anklagen gegen Proculus werden wiederholt, den Einwohnern der Stadt das Bedauern des Papstes ausgedrückt, daß sie dem Unfug nicht entgegenwirkten, Gehorsam gegen den Metropoliten Patroclus empfohlen, aus dessen Hand sie einen würdigen Oberpriester erhalten sollten. — Uns scheint es unwahrscheinlich, daß Proculus dem Papste sich jemals unterworfen haben sollte. Trotz der Excommunication desselben blieben die Bischöfe von Gallien und Afrika mit ihm nicht nur in Kirchengemeinschaft, sondern der hl. Hieronymus nennt ihn sogar einen „sanctum et doctissimum pontificem“ und empfiehlt ihn dem Rusticus als einen vortrefflichen Seelenhirten (Epist. 4. ad Rust. monach.). Dies läßt sich nur durch die Annahme erklären, daß Zosimus in der Begünstigung des Erzbischofes von Arles zu weit

gegangen auf Unkosten wohlbegründeter Rechte der Bischöfe von Marseille, Narbonne und Vienne. Solches aber wird bestätigt durch das Zeugniß des Papstes Leo I., welches dahin lautet, daß dem Patroclus Gerechtsame verliehen worden seien, welche keiner der Vorgänger desselben in so bedeutendem Umfange hatte und ihm selbst nachher wieder theilweise entzogen wurden — quod Patroclo a Sede Apostolica temporaliter videbatur esse concessum, postmodum sententia meliore sublatum (Epist. 89). Papst Leo I. entzog dem Nachfolger des Patroclus die Metropolitanrechte in der Provinz Vienne gänzlich und traf eine solche Einrichtung, daß unter Vienne vier Bisthümer, die übrigen unter Arles kamen. Hinsichtlich der Person des Patroclus machen uns die Chroniken des hl. Prosper klar 1. daß derselbe ein unrechtmäßiger Bischof war. Er wurde im J. 412 an der Stelle des von den Bürgern von Arles gewaltsam vertriebenen Bischofs Heros ordinirt und ihm vorgeworfen: „Patroclus Arelatensis episcopus infami mercatu sacerdotia venditare ausus"; 2. war Patroclus ein Günstling des Feldherrn Constantius, welcher den schwachen Honorius fast unumschränkt beherrschte, in den Glaubensstreitigkeiten der Zeit lebhaft Partei ergriff und seine Creaturen ans Ruder zu bringen trachtete; 3. war Patroclus bei der Wahl des Zosimus in Rom anwesend und mochte für dieselbe gewirkt haben, so daß Dankbarkeit, der Einfluß des Hofes und kirchlich-dogmatischer Eifer den Papst gleichmäßig bewegten, die Rechte des Bischofs und der Kirche von Arles allzu ungebührlich zu erweitern, um so mehr, weil Zosimus nirgends als Mann von überragender Einsicht und eiserner Willenskraft, sondern weit eher als Spielball und Werkzeug der Parteien erscheint. Wichtiger und merkwürdiger als der Streit des Zosimus mit den gallischen Bischöfen ist sein Verhalten in der Angelegenheit des Pelagius und Cälestius und der daraus folgende Streit mit den Bischöfen Africas. Dieß alles wurde bereits beleuchtet im Artikel: Pelagius, Pelagianer, Pelagianismus, Band VIII, S. 270 ff. und wir erlauben uns nur, einige Bemerkungen beizufügen. Das anfängliche Verhalten des Papstes gegen Cälestius erklärt sich dadurch, daß Zosimus nicht in die Tiefe und Tragweite der Frage sah und eine leichtbestimmbare Natur — „multum misericors" nennt ihn Augustinus (de peccat. orig. c. 6) — zudem gegen die Hauptankläger des Cälestius, nämlich gegen Heros von Arles und Lazarus von Aix, wegen der gallischen Streitigkeiten eingenommen war. Endlich darf man nicht vergessen, daß Cälestius, der nach einer stehend gewordenen Ausdrucksweise von dem „schlecht unterrichteten an den besser zu unterrichtenden Papst" appellirte, nicht nur ein arglistiges Glaubensbekenntniß abgab, sondern von Angesicht zu Angesicht gegen Zosimus betheuerte, daß er seine Angelegenheit dem Urtheil des apostolischen Stuhles anheimstelle, und Talent und Kenntnisse besaß, würdig, um für die Kirche erhalten zu werden. Während man zu Rom noch mit Cälestius beschäftiget war, langten von Jerusalem das Glaubensbekenntniß und ein Brief des Pelagius sammt einem Empfehlungsschreiben des neuen Bischofes Praylus, Nachfolgers des Johannes, an. Ersteres war gleich dem des Cälestius in Ausdrücken abgefaßt, welche bei oberflächlicher und milder Interpretation auch als katholisch gelten konnten, Pelagius unterließ nicht, seine Bereitwilligkeit zur Unterwerfung unter den Ausspruch des hl. Stuhles zu bezeugen und das Empfehlungsschreiben des Praylus war gleich der früheren Freisprechung durch die Synode von Diospolis ein neues Zeugniß, daß Pelagius von denen, in deren Nähe er lebte, und die ihn genau kannten, für rechtgläubig gehalten wurde. Endlich hatte Cälestius eine von Zosimus angeordnete Synode von Presbytern von seiner Rechtgläubigkeit überzeugt und die Prüfung des Glaubensbekenntnisses des Pelagius durch dieselbe oder eine zweite Synode fiel zu Gunsten des Letztern aus. Dieß alles mußte dem Papste die Ueberzeugung aufdrängen, daß der Streit gegen Pelagius und Cälestius vorherrschend nur ein persönlicher sei und deßhalb mußte ihm auch der Eifer der africanischen Bischöfe als verwerflich erscheinen.

Das Interesse des päpstlichen Stuhles, sowie das der mit scheinbarer Ungerechtigkeit Verfolgten geboten dem Papste jene Sprache, welche er bis im Frühlinge 418 für Pelagius und gegen die Africaner führte. Sein ganzes Benehmen in der pelagianischen Sache aber macht seinem Herzen und seiner Tugend, der Brief vom 21. März 418 (Mansi, l. c. 366), sowie die sogenannte epistola tractoria vom Sommer 418 sogar seiner Einsicht Ehre. — Zosimus ward noch in einen weitern Streit mit den Bischöfen Africas verwickelt. Urbanus nämlich, Bischof von Sicca, ein Freund des hl. Augustinus, hatte den ihm unterworfenen Priester Apiarius excommunicirt, weil derselbe verschiedener Frevel angeklagt und überführt worden war. Apiarius aber appellirte an Zosimus. Verschiedene Bestimmungen africanischer Bischöfe verboten Appellationen untergeordneter Geistlicher an den Papst; aber Zosimus, gerade im Streite mit den Africanern befangen, nahm die Appellation an. Er sandte drei Legaten nach Carthago, um dem daselbst versammelten Concil zu eröffnen: erstens, daß Bischöfe an den Papst appelliren könnten und zweitens nicht allzu häufig an das kaiserliche Hoflager nach Ravenna reisen sollten. Drittens müßten die Angelegenheiten von Priestern, die von ihrem Bischofe ungerecht excommunicirt zu sein glaubten, den Bischöfen der Nachbarschaft vorgelegt werden. Viertens endlich müsse Urbanus die Excommunication gegen den Apiarius zurücknehmen, oder im Weigerungsfalle selbst excommunicirt sein, falls er sich nicht alsbald in Rom einstelle. Als die africanischen Bischöfe die erste und dritte Forderung bestritten, berief sich Zosimus auf Canones des Concils von Nicäa, indem er dieselben mit denen des Concils von Sardica (s. d. A.) verwechselte. Man fand in Carthago die vom Papste erwähnten Canones in den Acten des nicänischen Conciles natürlich nicht und beschloß, sich Abschriften der Acten aus dem Morgenlande kommen zu lassen. Unterdessen sollten aus Ehrfurcht gegen das nicänische Concil die fraglichen Canones befolgt und die dritte Forderung des Papstes in der Art erfüllt werden, daß Priester, welche sich von ihrem Bischof gekränkt glaubten, zwar nicht an die Bischöfe der Nachbarschaft, dagegen an den Primas und an das Provincialconcil appelliren dürften. Zosimus erlebte den Ausgang dieses Streites nicht mehr. Er starb nach einer langen und schmerzhaften Krankheit, während welcher man ihn mehrmals todt glaubte, am 26. December 418 und wurde den Heiligen beigezählt; sein Sterbetag ist sein Gedächtnißtag. Schließlich erwähnen wir, daß Zosimus auch über die Ordination der Priester Verordnungen traf (Epist. 7) und auf die gesetzliche Abhaltung der kirchlichen Gerichte drang (Epist. 16); endlich befahl er laut dem römischen Pontificalbuch, daß die Diaconen am linken Arm ein Tuch tragen sollten (Manipel, s. d. A. Kleider, heilige) und erlaubte, daß die Osterkerze nicht nur in den Cathedralen, sondern auch in den Pfarrkirchen geweiht würde. — Quellen: Briefe und Decrete des Zosimus, gesammelt bei Mansi: S. Conciliorum coll., Florentiae MDCCLX, tom. IV. p. 345—372 (6 Briefe mit Noten von J. Sirmond), dazu über die Synoden in Africa und Rom ibid. 373—386; Baronii Annal. eccl. ad ann. 417 et 418; Pagi, Breviarium de gest. Rom. Pontif. I. p. 147—152; Schoenemannii Biblioth. lat. Pat. I. p. 523—533; Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés. tom. 10 p. 287—297; die Kirchengeschichten von Fleury, (Band IV. in der Uebersetzung von Frankfurt u. Leipzig 1757), von Godeau, Stolberg u. s. f.; endlich Fessler, Institut. Patrologiae II. p. 459.

Zucht, kirchliche, s. Disciplinargesetze.

Zucht der Kinder, s. Erziehungsanstalten und Schule.

Züchtigung, körperliche. Schon in den Canonen aus frühester Zeit wie in dem spätern Decretalrechte, besonders aber in den Klosterregeln verschiedener geistlicher Orden, sind auch körperliche Züchtigungen als Kirchenstrafen gegen Cleriker und Mönche, und zwar theils als selbstständige Strafmittel für

manche Disciplinarvergehen, theils als **Strafschärfung** in Verbindung mit Gefängniß, Absetzung u. dgl. erwähnt, und haben sich das ganze Mittelalter hindurch in Uebung erhalten. Als besondere Correctionsmittel wurden sie gewöhnlich wegen Störung der Andacht (c. 16, c. 54 §. 2 X. De sentent. excomm. V. 39) und anderen muthwilligen Excessen (c. 9 Dist. XXXV.), vorzüglich gegen Novizen und jüngere Cleriker, die noch unter der Schulzucht standen (c. 6. c. XI. qu. I.), angewendet. Dabei mußten jedoch immer die Grenzen einer väterlichen Zurechtweisung, paterna correctio, eingehalten werden (c. 1. c. XXIII. qu. V.), und die Strafe an Clerikern sowohl als Ordensprofessen durfte auf Befehl der competenten Oberen immer nur wieder durch ihresgleichen, nicht durch Laien, executirt werden (c. 24 X. De sent. excomm. V. 39). Zu harte Züchtigung wurde mit zweimonatlicher Suspension des Bischofs oder Abtes (c. 2 X. De clerico percuss. V. 25) geahndet, Mißbrauch des geistlichen Ansehens zu Schlägen gegen Laien mit Absetzung (c. 7 Dist. XLV.), Mißbrauch der Amtsgewalt zu leidenschaftlicher Züchtigung Geistlicher mit Excommunication und Exil gestraft (Conc. Bracar. III. ao. 675. c. 7). In neuerer Zeit ist die körperliche Züchtigung eines Säculargeistlichen außer Uebung; Klosterstatuten und Ordensregeln führen dieselbe noch zum Theile an. [Permaneder.]

Zülpich, s. **Franken**.

Zürich, s. **Schweiz**, **Felix** und **Regula**.

Zufall. Zufällig nennen wir, was sich nicht aus einem Zusammenhange begreifen läßt; das Zufällige ist das Zusammenhangslose, daher Einzelne, Vereinzelte. Aller Zusammenhang aber läßt auf einen zu realisirenden Zweck schließen; denn der Zusammenhang ist um eines Zweckes willen; das Zufällige als Zusammenhangloses ist daher auch Etwas Zweckloses. Alle Zweckbeziehung ferner ist Etwas Vernünftiges, setzt also einen vernünftigen Grund voraus; das Zufällige als Zweckloses kann daher auch keinen Grund, d. h. keinen Grund der Intelligenz haben. Allerdings müssen auch jene Ereignisse, die man zufällige nennt, einen Grund haben; wer aber „zufällig" nicht bloß in dem (gewöhnlichen) Sinne nimmt, daß es Ereignisse gebe, deren Zusammenhang und Zweckbeziehung man zwar nicht wisse, ohne daß damit diese Beziehung geläugnet wird, sondern in dem bestimmten Sinne, daß alle Ereignisse ohne alle Zweckbeziehung und daher ohne allen höhern Zusammenhang seien, kann, wenn er doch einen Grund für jene Ereignisse annimmt, keinen andern als den der Natur setzen. Zwar wird auch hier ein Zusammenhang angenommen, aber es ist kein beabsichtigter, sondern nur ein Complex von zusammenwirkenden Kräften der Natur; es wird bloß ein nexus effectivus, aber nicht ein nexus finalis behauptet. Wer auf diesem Standpuncte stehen bleibt, kann es offenbar nicht zu einer wahrhaft religiösen und sittlichen Weltanschauung, sondern lediglich zu einer Dynamik von Naturursachen bringen, zu einem Complexe von bloßen Wirkungen der Naturursachen, deren keiner eine Absicht zu Grunde liegt, weil dieß einen über der Natur höher stehenden Geist voraussetzt; die Naturursachen können daher auch nur wirksam sein, aber keinen höhern Zusammenhang darstellen und keinen Zweck anstreben. Solch' eine Anschauung ist eine materialistische und folgt sogleich auf den eigentlichen Atheismus, der unter jener materialistischen dadurch steht, daß er gar keinen letzten Grund annimmt. Was eine solche Lehre läugnet, die in dieser principiellen Weise von Zufall redet, ist eine durch das All der Welt hindurchgehende Intelligenz. Alles was wird und ist, ist nur durch ein blindes Spiel einer unnennbaren Macht; alle Begebenheiten und Ereignisse im Leben des einzelnen Menschen, wie in dem Ganzen der Menschheit, stehen in gar keiner Beziehung zu einem etwaigen Zwecke derselben. Glück oder Unglück kömmt eben, man weiß nicht wie, woher, warum und wozu; es ist eben gekommen. Eine teleologische Auffassung hierin wäre nur ein reines Product der menschlichen Phantasie. Theoretisch kann eine solche trost-

lose Anschauung nur in einem die Vernunft bei Seite setzenden Denken, practisch in einem sittlich verkommenen Geiste ihre Wurzel haben; sie ist eine brutale im eigensten Sinne des Wortes. Die Kehrseite hievon ist jene Ansicht, die zwar einen Weltzusammenhang annimmt, aber die Freiheit Gottes als reinste Willkür deutet, oder sie aufhebt, und an ihre Stelle in fatalistischer oder pantheistischer Weise die Nothwendigkeit setzt, und somit auch die menschliche Freiheit läugnet. Man vergleiche jedoch hierüber das in den Artikeln Fatalismus und Pantheismus Gesagte. Die Annahme eines Zufalles in principieller Weise und seine Anwendung auf die Weltordnung verletzt wie alle Vernunft und alles Denken, so auch alle Religion, ja vernichtet sie geradezu. Das Christenthum tritt dieser unvernünftigen Meinung von einem die Welt beherrschenden Zufall gründlich dadurch entgegen, daß es die Welt als Werk des absolut persönlichen Gottes begreift. Ist nämlich Gott absolute selbstbewußte Intelligenz, so ist die real seiende Welt vorerst göttlicher Gedanke; erscheint aber die Welt als realisirter göttlicher Gedanke des Nicht- oder Außergöttlichen, so ist eben hiemit auch der Weltplan gesetzt, dann ist die Welt als solche selbst nicht Werk des Zufalls, sondern einer intelligenten Allmacht oder einer allmächtigen Intelligenz, so ist auch, was nach Setzung der Welt in dieser geschieht, ebensowenig Werk des Zufalls, weil, was die göttliche Vernunft setzt, sie um eines Zweckes willen setzt. Eine gegentheilige Annahme wäre eine unvernünftige. Was also in der Welt ist und geschieht, zielt auf Verwirklichung des Weltzweckes hin; der Weltzweck wird aber realisirt nur unter der Voraussetzung eines Weltplanes; wo aber Plan ist, da ist Ordnung und Zusammenhang. Was also in der Welt ist und geschieht, steht im Zusammenhang mit der göttlichen Weltordnung, die um des zu realisirenden Weltzweckes willen ist, und steht daher ebenso unter der göttlichen Vorsehung als der Weltzweck selbst. Ueber das Weitere giebt hierüber der Artikel Vorsehung Auskunft, auf den hiemit verwiesen wird. [Fr. Wörter.]

Zulassung. Die Erörterung dieses Begriffes bezieht sich auf das Verhältniß Gottes zum Bösen in der Welt. Gott ist absolut heilig, und als solcher will er nur das Gute und will er das Böse nicht; andererseits aber ist die Welt von Gott erschaffen, und ist in dieser Welt das Böse factisch vorhanden. Wie kömmt es nun, muß billig gefragt werden, daß in der von Gott erschaffenen Welt das Böse ist, wiewohl Gott es nicht will? Sollte es nicht vielmehr, da Gott es absolut nicht will, in ihr nicht vorkommen, oder umgekehrt, sollte das Böse nicht, wenn es ist, auf Gott selbst als Urheber desselben zurückgeführt werden, da Alles was ist, durch ihn ist? Von beiden Annahmen gilt keine. Das Böse, das ist, ist nicht durch Gott, sondern durch den freien Willen des Menschen entstanden. Wiewohl nun Gott das Böse nicht will, so verhindert er die Entstehung desselben doch nicht, weil, wenn er dieß thun wollte, es nur so geschehen könnte, daß er den menschlichen Willen in seiner Freiheit hemmte oder vielmehr vernichtete. Gott also will das Böse von der freien Creatur nicht, aber, wenn diese es will, kann er es nicht verhindern, ohne ihre Freiheit, und damit ihr Wesen, ihre Natur selbst zu vernichten. Absolut genommen könnte es Gott wohl, aber um diesen Preis will er es nicht verhindern; daher geschieht das Böse. Dieses Nichtwollen des Bösen, aber Nichtverhindernkönnen, weil es gegen die Natur der freien Creatur wäre, gibt uns den Begriff der göttlichen Zulassung. Derselbe darf ja nicht mit dem der Erlaubniß verwechselt werden, wie gerne jene thun, die gegen jenen des Zulassens sind. Das Böse zulassen heißt nicht es gestatten, erlauben. Denn was erlaubt wird, ist nicht verboten; das Böse, das zugelassen wird, ist von Gott verboten. Der Wille Gottes nämlich ist für den Menschen Gebot; dieses ist für ihn so heilig und unverbrüchlich als es der göttliche Wille selbst ist. Der Wille Gottes als Gebot an den Menschen setzt aber bei diesem die Freiheit des Willens voraus: was geboten wird, wird deßhalb geboten, weil es mit Freiheit vollzogen werden

soll. Das Gebot ist aber zugleich auch Verbot des dem Gebotenen Entgegenstehenden; in jedem Gebote ist implicite schon gegeben, daß es nicht bloß erfüllt werden soll und kann, sondern auch nicht befolgt werden kann; aus diesem letztern Grunde erfolgt auch das Gebot und Verbot. Dieses Können des Bösen ist ein wesentliches, unveräußerliches Moment im Begriffe der creatürlichen Freiheit. Würde daher der Wille, wenn er das Böse als das von Gott Nichtgewollte oder Verbotene thun will, daran verhindert und dadurch zur Erfüllung des Gebotenen angehalten, so käme dieß gleich der Vernichtung des creatürlichen freien Willens, und weiterhin der Vernichtung der Natur des Menschen; dadurch entstände ferner der Widerspruch, der Mensch soll auf unfreie, gezwungene Weise oder mit Nothwendigkeit thun, was als Gebot an ihn, mithin als an ein freies Wesen ergangen ist. Wenn nun das Böse in der Welt ist, so ist es nicht, als ob Gott es positiv irgendwie wollte, er will es vielmehr nicht; aber es ist dennoch, weil er den freien Willen, durch den es ist, nicht vernichten kann, und weil, wenn der Mensch aus Zwang oder äußerer Nothwendigkeit das Böse nicht mehr thun könnte, er auch nicht mehr mit Freiheit das Gute vollziehen könnte. Mit dieser bisherigen Erklärung stehen wir aber sogleich vor einer andern Schwierigkeit, deren Lösung uns zugleich auf ein weiteres Moment führt. Ist nämlich das Böse nicht von Gott vermöge seiner Heiligkeit, sondern durch den menschlichen Willen in der Welt, und ist es durch diesen, wiewohl Gott es nicht will, und nur, weil er es nicht verhindern kann, so ist der göttliche Wille durch den menschlichen Willen besiegt! Muß Gott das Böse zulassen, weil er es nicht verhindern kann, so ist, sagt man, seine Allmacht nicht bloß beschränkt, sondern die Zulassung ist, eben weil das Zugelassene seinen eigentlichen Grund nicht in Gott, sondern in einem Andern außerhalb Gott hat, nur eine schlecht verkleidete Abläugnung der göttlichen Allmacht. Hierauf ist zu erwidern, daß Gott selbst gewollt, daß der creatürliche Wille auch das könne, was Er nicht will. Gott mußte es so wollen, wenn er überhaupt freie Wesen schaffen wollte; denn kein creatürliches Wesen ist als freies denkbar, es sei denn ihm die formale Möglichkeit des Bösen mitgegeben, weil es das, was es seiner Idee nach sein soll, erst werden muß. Damit ist nicht gesagt, daß jene Möglichkeit zur Wirklichkeit kommen müsse, sie soll vielmehr durch Entscheidung des Willens fürs Gute aufgehoben und in dem Grade zur Unmöglichkeit werden, als die Freiheit sich zur Freiheit mit Nothwendigkeit verwirklicht. Man kann daher auch nicht sagen, die Zulassung gehe wieder in die Vorherbestimmung zurück, wenn sie erklärt wird als ein Nichtverhindernwollen, und die Kraft, welche nicht verhindert wird, doch selbst von der göttlichen Anordnung abhängig gemacht ist. Soferne nun der freie Wille, der seiner Natur nach auch das Böse kann, von Gott in dieser seiner natürlichen Beschaffenheit gesetzt ist, ist er für ihn keine Schranke. Was aber die Wirklichkeit des Bösen betrifft, so wird dadurch keineswegs Gottes Allmacht geläugnet. Vermöge der Gerechtigkeit Gottes nämlich erfolgt auf das Böse, wenn vorher keine Reue darüber eingetreten, die Strafe. In der strafenden Gerechtigkeit offenbart aber Gott dem Bösen gegenüber seine Allmacht und es ist Gott sonach vom Bösen stets unbesiegt; nicht Gott, sondern sich selbst schadet der Böse. Daher sagt schon Augustinus: Vult Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire; non sic tamen, ut eis adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt: nec ideo tamen eam vincunt, verum se ipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. Ita voluntas Dei semper invicta est: vinceretur autem, si non inveniret quid de contemptoribus faceret, aut ullo modo possent evadere quod de talibus ille constituit (De spiritu et litera XXXIII. 58). Ebensowenig wird durch das zugelassene Böse der von Gott fortgesetzte Weltplan

und der Weltzweck vereitelt oder vernichtet. Wohl ist das Böse, an sich betrachtet, die Negation des göttlichen Willens und also Vereitelung des göttlichen Weltzweckes. Aber im Zusammenhang mit der Weltordnung betrachtet, oder das Böse seiner providentiellen Bedeutung nach begriffen, gewinnen wir eine ganz andere Betrachtung. Gott leitet und lenkt das Böse in der Welt nämlich so, daß es zuletzt doch seinen Absichten und Zwecken entspricht; bei allen menschlichen Bestrebungen, im Kleinen oder Großen, des Einzelnen oder Ganzen und Allgemeinen, wenn sie auch im directesten Widerspruche mit dem göttlichen Weltzwecke stehen, ist doch Gott es, der den Ausschlag gibt. Und dieß ist das göttliche Gericht, welches die Vorsehung über das Böse ergehen läßt, daß es dem Guten dienen muß. So erscheint die Allmacht Gottes gegenüber dem zugelassenen Bösen in der providentiellen Leitung desselben nach seinen Zwecken vielmehr erst recht und unendlich größer und erhabener, als wenn Gott, aus Furcht seine Allmacht zu verlieren, das Böse durch den freien Willen des Menschen nicht zu Stande kommen ließe, oder wenn man dasselbe, da es doch einmal ist, zur Rettung der Allmacht, von Gott selbst ableiten zu müssen glaubt. In der angegebenen providentiellen Bedeutung sind die Worte des Apostels Paulus zu fassen: Gott verschloß Alle in Unglauben, um Aller sich zu erbarmen (Röm. 11, 32); nicht als ob Gott positiv die Sünde gewollt und geordnet hätte, um die Erlösung eintreten lassen zu können, sondern nachdem die Sünde einmal durch den Menschen in die Welt gekommen, verordnete Gott die Erlösung. Die Erlösung ist keine ursprünglich absolut nothwendige Idee, so daß sie das Eintreten der Sünde bedingte: umgekehrt hat das Eintreten der Sünde erst die Erlösung nothwendig gemacht. Es gilt nicht, daß man Sünde thun müsse, daß die Gnade in reicher Fülle sich offenbare (Röm. 6, 1. 15). — Entgegen unserer seitherigen Anschauung leiten jene Theologen, die vom Begriffe der Zulassung nichts wissen wollen, das Böse von Gott unmittelbar ab und berufen sich auf Röm. 9, 17. 18, wo es heißt: Gott verstockt, wenn er will. Aber in dieser Stelle ist die Verstockung durch Gott nicht positiv aufzufassen, so als ob es Gott sei, der die Sünde im Menschen hervorrufe und ihn ihr für immer überantworte: weder Paulus noch die übrigen hl. Schriftsteller kennen diesen Gedanken. Keiner, der versucht wird, sage: Ich werde von Gott versucht; denn Gott, der nicht zum Bösen versucht wird, versucht auch selber Niemanden. Vielmehr wird jeder von seiner eigenen Begierde versucht (Jacob. 1, 14). Gott verleiht jedem Menschen seine Gnade und so viel, als unter redlicher Mitwirkung des freien Willens zur Vollbringung des Guten zureichend ist (2 Cor. 12, 9). Sündigt aber der Mensch, so verleiht Gott nicht mehr als hinreichende Gnade, und nicht so viele, daß der Mensch nicht sündigen könnte, und das Gute thun müßte, weil die Gnade nicht unwiderstehlich, d. h. mit Vernichtung des freien Willens wirkt, sondern er zieht sie von Menschen zurück in dem Grade, als der Mensch sich der Sünde überläßt, und wird das Sündigen bei ihm stetig, so überläßt Gott ihn der Sünde (Röm. 1, 24. 26. 11, 32) oder vielmehr dem Zustande, in den er sich durch fortgesetztes Sündigen selbst versetzt hat. Dieser Zustand ist aber der der Verstockung. Verstockt nun Gott den Menschen, so heißt dieß nicht, Gott sei es, der die Verstocktheit positiv gewollt und im Menschen bewirkt habe, sondern er verstockt ihn erst, nachdem der Mensch selber durch sein freiwilliges continuirliches Sündigen sich verstockt hatte, d. h. aber, Gott zieht seine Gnade von ihm nach den vielen, aber fruchtlosen Erweisen seiner Langmuth zurück, und spricht den Zustand der Verstocktheit als Strafe in einem Urtheil über ihn aus, wodurch eben Gott der Sünde gegenüber seine absolute Freiheit zeigt (vgl. Ad. Maier, Römerbrief S. 308 ff.). Der Begriff der Zulassung ist, wie aus dem Gesagten ersichtlich, gegründet auf die christliche Lehre, daß die Sünde ihren Ursprung im freien Willen des Menschen habe und daher nicht nothwendig sei. Läugnet man nun diese Freiheit des Willens, und verlegt

man die Ursache der Sünde in Gott selbst oder nimmt man sie als von Gott selbst im Zusammenhange der Welt geordnet und mithin als nothwendig an, so kann freilich von Zulassung keine Rede sein, ihr Begriff muß verworfen werden. In ersterer Weise hat dieß Calvin gethan; der Fall Adams ist nicht bloß von Gott zugelassen, sondern verordnet (Institut. l. I. c. 18, 1, l. III. c. 32, 7. 8). Schleiermacher, der Calvin darüber lobt, hat die Zulassung in der zweiten angegegebenen Weise negirt in seiner Glaubenslehre §. 81, 4, namentlich aber in der bekannten Abhandlung über die Lehre von der Erwählung (Theolog. Zeitschr. 1819. 1. Heft, abgedruckt in seinen sämmtlichen Werken 2r Band S. 395—484), worin er zu Gunsten der Union „nach einer Gleichheit der Meinungen (sc. der lutherischen und calvinischen) über diesen Punct streben" wollte, und daher „den bestandenen Streit noch einmal durchfocht". [Fr. Wörter.]

Zurechnung, Zurechnungsfähigkeit. Unter Zurechnung im moralischen Sinne versteht man ein Urtheil, durch welches der Mensch als freie Ursache einer Handlung, der sittlichen Qualitäten und der Folgen derselben erklärt wird. Damit also eine Handlung zurechenbar sei, muß sie nicht nur einfach gewollt (actus voluntarius), sondern auch frei gewollt (actus liber) sein; und damit ein Mensch zurechnungsfähig sei, muß er sich nicht nur im actuellen Besitz des einfachen Wollens, sondern auch des freien Wollens befinden. Das einfache Wollen setzt die Selbstbestimmung, die Entfernung des physischen Zwanges und eine Kenntniß des Gegenstandes, auf den es sich bezieht, das freie Wollen aber die Möglichkeit zwischen verschiedenen Handlungsweisen zu wählen und die Entfernung der inneren Nöthigung voraus. Demnach ist Alles unzurechenbar, was nicht aus der Selbstbestimmung, was aus Unkenntniß, aus Zwang, aus innerer Nöthigung hervorgegangen, oder wobei die Möglichkeit zwischen verschiedenen Handlungsweisen zu wählen nicht vorhanden war. Um in dieser Beziehung auf das Einzelne einzugehen, so sind unzurechenbar alle ohne Einwirkung des Wollens vor sich gehenden Bethätigungen körperlicher oder seelischer Potenzen, die an sich zwar der Herrschaft des Willens unterliegen, die aber durch die Sünde eine gewisse Selbstständigkeit erlangt haben, so daß sie sich auch im Gegensatz zum Willen bethätigen können. Solche Bethätigungen sind im Allgemeinen die ersten Regungen der Phantasie und des Erinnerungsvermögens; die ersten Perceptionen des äußern oder innern Sinnes; die Thätigkeiten solcher körperlichen Organe, die der Mensch mit den Thieren gemein hat. Im Besondern gehören dazu Thätigkeiten, die in mehr oder weniger krankhaftem Schlafe und in förmlichen Krankheiten des Leibes und der Seele oder einzelner Organe zur Ausführung kommen. Indessen sind solche Bethätigungen nur insofern unzurechenbar, als sie vorkommen, ehe sie durch Entscheidungen des Willens verhindert werden konnten; oder, wenn der Wille überhaupt nicht zur Bethätigung zu kommen vermag; oder, wenn er nicht mächtig genug ist, sie zu verhindern. Sie werden aber zurechenbar, sobald sie als Folgen eines Actes erscheinen, der ohne anderweitige Verpflichtung frei und mit Vorbedacht gesetzt wird, obwohl sich von demselben voraussehen läßt, daß er Bethätigungen der angeführten Art zur Folge haben werde. Ebenso sind unzurechenbar alle Acte, die durch äußern Zwang hervorgerufen werden. Es liegt ja eben im Begriffe des Zwanges, daß durch denselben die freie Selbstbestimmung in der Weise aufgehoben werde, daß der Mensch, trotz des Widerstandes, den er leistet, dieselbe nicht beizubehalten vermag; er kann also in keiner Weise als Ursache einer Handlung, die unter dem Einflusse des Zwanges hervorgebracht wurde, angesehen werden. Da sich indessen der Zwang nur auf die Organe, die der Wille zu seiner äußeren Bethätigung bedarf, erstrecken kann, die innern Acte desselben aber nicht zu berühren vermag, so bleiben diese der Zurechnung unterworfen. Was die Acte anbelangt, welche aus Unkenntniß hervorgehen, so begreift es sich von selbst, daß dieselben deßwegen nicht der Zurechnung unterliegen können, weil

die gesetzte Handlung nicht die ist, welche das handelnde Subject als die zu setzende erkannt hat. Indessen ist bei der Unkenntniß wohl zu unterscheiden, ob sie eine verschuldete oder eine unverschuldete sei. Nur Acte, welche aus unverschuldeter Unwissenheit hervorgehen, sind wirklich unzurechnungsfähig, während solche, welche einer verschuldeten Unwissenheit entstammen, vollständig zugerechnet werden müssen; da die Möglichkeit, zwischen verschiedenen entgegengesetzten Handlungsweisen zu wählen, zum Begriffe der menschlichen Freiheit gehört, so versteht es sich von selbst, daß eine Handlung, welche diese Möglichkeit nicht zu ihrer Voraussetzung hat, auch der Zurechnung nicht unterliegen kann. Eine solche Handlung aber ist lediglich die Bethätigung des Glückseligkeitstriebes als solchen in Bezug auf welchen dem Menschen, wenn er auch die Glückseligkeit in Diesem oder Jenem zu suchen vermag, die Möglichkeit einer Wahl nicht gegeben ist, während sonst in Beziehung auf alle Bethätigungen des Innern diese Möglichkeit anerkannt werden muß. Die innere Nöthigung kommt der Wirkung nach dem äußern Zwange gleich und es würde folglich eine Handlung, die aus innerer Nöthigung hervorginge, nicht zurechenbar sein, so wenig als die Bethätigungen der Thiere nach Außen zurechenbar sind, weil dieselben dem mit innerer Nöthigung wirkenden Instincte unterworfen sind. Damit sind im Allgemeinen die Zustände und Verhältnisse angegeben, welche die Zurechnung schlechthin aufheben und somit das Unzurechenbare und die Unzurechnungsfähigkeit im vollen Sinne constituiren. Allein diese Zustände und Verhältnisse verwirklichen sich nicht immer in ihrem ganzen Umfange, sondern treten im Verhältnisse zu ihrem jeweiligen Gegensatze stufenweise ein. Daher ergeben sich mannigfaltige Mittelstufen, durch die zwar die Zurechenbarkeit nicht aufgehoben, wohl aber gemindert werden kann. So liegt, um z. B. nur das Nächste zu berühren, zwischen dem Wachen und dem Schlafen der Halbschlaf, in welchem schon eine gewisse Bindung der Selbstbestimmung eintritt, ohne daß dieselbe förmlich aufgehoben würde. So ist auch bei Anwendung des Zwanges eine mannigfaltige Gradation möglich, wornach in concreto schwer zu unterscheiden ist, ob ein solcher in völligem Maße stattgefunden oder nicht, und so verhält es sich mit den übrigen angeführten Zuständen. Am wichtigsten in dieser Beziehung sind die Seelenstörungen. Bei diesen ist oft schwer zu unterscheiden, ob sie bloß partielle oder totale, bloß momentane oder dauernde seien; und es ist daher im einzelnen Falle schwer zu unterscheiden, ob die Handlungen von Personen, die an solchen Zuständen leiden, zurechenbar seien, oder nicht. Im Allgemeinen muß in dieser Beziehung festgehalten werden, daß solche Mittelzustände die Zurechnung, insofern dieselbe das Substrat der Belohnung oder Bestrafung bildet, in höherem oder niederem Grade abschwächen. Sofern Menschen dabei die Zurechnung zu vollziehen haben, so kommt es im einzelnen Falle bei der Selbstprüfung auf die gewissenhafte Ueberzeugung des Einzelnen, bei der Prüfung Anderer auf das Urtheil erfahrener und verständiger Männer an, in welchem Maße die Zurechnung anzunehmen sei. Unter die Zurechnung fällt nicht nur die Hervorbringung der Handlung selbst, sondern auch die Folge, welche voraussichtlich aus der Setzung derselben hervorgehen mußte. Die Handlung selbst nennen die Theologen einen actus voluntarius seu liber per se; die Folge, die sich aus derselben entwickelt, einen actus liber seu voluntarius in causa. Statt dessen wird man besser die eine **unmittelbar**, die andere **mittelbar** gewollte Handlung nennen können. Die mittelbar gewollte Handlung ist nur zurechenbar, wenn das Eintreten derselben als natürliche Folge einer unmittelbar gesetzten Handlung wirklich vorausgesehen wurde oder wenigstens vorausgesehen werden konnte. Doch dürfen solche Handlungen zum Bösen nur dann zugerechnet werden, einmal, wenn die erste Handlung, aus welcher die in Frage stehende als ihre Folge hervorgegangen, nach moralischer Schätzung hätte unterlassen werden können; sodann, wenn eine solche Handlung sittlich unzulässig; und endlich, wenn man zur Setzung der betreffenden

Handlung nicht berechtigt war. Handlungen, die aus der Grwohnheit hervorgehen, sind als freie Handlungen zu betrachten, da die Gewohnheit auf den Grund der Freiheit sich bildet und keine Gewohnheit so stark werden kann, daß sie die Freiheit ausschließen würde. Wird aber eine Gewohnheit aufgehoben, so kann zuweilen der Fall eintreten, daß ohne Vorbedacht und Ueberlegung eine aus der vorgedachten Gewohnheit entspringende Handlung wiederholt wird; eine solche Handlung unterliegt an und für sich, wenn sie den eben aufgestellten Bedingungen entspricht, der Zurechnung nicht, weil sie weder als unmittelbar, noch als mittelbar gewollte angesehen werden kann. Wird aber eine solche Handlung häufig wiederholt, so ist dieß ein Zeichen, daß die alte Gewohnheit eben nicht abgelegt ist und daß es dem betreffenden Individuum an Ernst des Willens fehlt, weßwegen dieselbe als Gewohnheitsthat und somit als zurechenbar zu betrachten sein wird. [Aberle.]

Zurechtweisung, brüderliche. Die brüderliche Zurechtweisung ist eine von den Pflichten, in welche sich die allgemeine Pflicht der Liebe zum Nebenmenschen besondert. Sie fordert, den Nebenmenschen vom Fall in die Sünde abzuhalten, oder wenn dieser Fall geschehen, ihn von demselben aufzurichten, überhaupt ihn zu einem Gott wohlgefälligen Leben anzuhalten. In dieser Beziehung stimmt sie mit den Forderungen der väterlichen Zurechtweisung zusammen; unterscheidet sich aber von derselben so, daß ihre Forderungen nicht Rechts- sondern Liebespflichten sind. Zur Ausübung der brüderlichen Zurechtweisung ist man unter einer schweren Sünde verpflichtet, wenn man gewiß ist, daß der Nebenmensch eine schwere Sünde begangen, oder in der nächsten Gefahr steht, eine solche zu begehen; wenn wirklich oder wenigstens wahrscheinlich Hoffnung vorhanden ist, derselbe werde sich die Zurechtweisung zu Herzen nehmen; wenn nicht ein Anderer vorhanden ist, der tauglicher oder in höherem Grade verpflichtet erscheint, dieselbe vorzunehmen; wenn man sie ohne eigenen großen Nachtheil zur Anwendung bringen kann; und endlich, wenn es sich um einen wichtigen, sittlich schwer bedeutenden Gegenstand handelt. Nicht verpflichtet zur brüderlichen Zurechtweisung sind in der Regel Untergebene gegenüber von ihren Vorgesetzten, weil im Interesse der Ordnung festgehalten werden muß, daß der Untergebene dazu nicht tauglich sei; wohl aber kann der Untergebene einen höheren Vorgesetzten auf die Pflicht der Zurechtweisung aufmerksam zu machen haben, namentlich, wenn der Gegenstand, um den es sich handelt, ein bedeutender ist und nicht zu erwarten steht, daß einem schweren Uebelstande auf andere Weise abgeholfen werde. Die brüderliche Zurechtweisung hat mit wahrer Liebe zu geschehen, und dieß muß sich auch in den Formen derselben ausdrücken. Sie muß also väterlich, wohlwollend, freundlich oder ehrfurchtsvoll sein, je nachdem es das Verhältniß zu Untergebenen, Gleichgestellten oder Vorgesetzten verlangt. Doch kann auch die brüderliche Zurechtweisung, wenn die liebevolle Behandlung nicht am Platze wäre, den Charakter einer Strafe annehmen. Für die Ordnung, in welcher die brüderliche Zurechtweisung zu geschehen hat, sind die Grundzüge von Christus selbst Matth. 18, 15 gegeben worden. Demnach soll man sie zuerst unter vier Augen vornehmen; fruchtet dieß Nichts, einen oder zwei Zeugen beiziehen und endlich die Sache an die kirchliche Obrigkeit bringen. Indessen sind diese Vorschriften nicht absolut verbindlich. Handelt es sich um eine nicht bedeutende Sache, namentlich nicht um eine solche, die einem dritten oder einer Communität Schaden bringen könnte, so genügt schon die erste Art der Zurechtweisung. Handelt es sich aber um etwas bereits notorisch Gewordenes; um etwas, das einem Dritten schaden könnte; um etwas, das schleunige und kräftige Abhilfe verlangt, so können die beiden ersten Stufen der Zurechtweisung übergangen und sogleich zu der dritten geschritten werden. (Vgl. d. A. Tugenden, theologische.) [Aberle.]

Zwang. Der Zwang wird eingetheilt in einen äußern oder physischen und

in einen innern oder moralischen. Unter physischem Zwange versteht man die Einwirkung einer äußern Macht auf den Menschen, welcher derselbe trotz des Widerstandes, den er leistet, nicht gewachsen ist. Um das Vorhandensein eines physischen Zwanges zu begründen, genügt von Seite des Menschen nicht bloß negatives Verhalten, sondern es gehört ausdrücklich dazu, daß der Widerstand versucht und beharrlich geleistet wird. Der Zwang kann natürlich den Willen als solchen nicht treffen, sondern nur die Werkzeuge, die ihm unterworfen sind; daher bleiben die eigentlichen Willensacte (actus eliciti oder interiores) von dem physischen Zwange unberührt und nur die mittelbaren Willensacte (actus exteriores sive imperati) können unter denselben fallen. Deßwegen sind auch Handlungen, die durch physischen Zwang hervorgerufen wurden, sittlich weder zum Guten noch zum Bösen zurechenbar. — Unter moralischem Zwange versteht man eine solche äußere Einwirkung, durch welche mit Bedrohung eines großen zeitlichen Nachtheiles die Zustimmung eines Andern zu irgend einer Handlung hervorgerufen werden will. Die ältern Theologen handeln von dem moralischen Zwange nicht besonders, sondern bringen das Betreffende in der Abhandlung von der Furcht vor. Sie unterscheiden zwischen der Einjagung einer gerechten und einer ungerechten Furcht und heben hervor, daß die Furcht die freie Willensbestimmung nicht aufhebe, sondern sie bloß lähme. Dieß gilt auch vom moralischen Zwange, durch welchen die freie Selbstbestimmung keineswegs aufgehoben, sondern nur mehr oder weniger gelähmt wird. Daher sind auch Handlungen, welche unter dem Einflusse von moralischem Zwang zu Stande gekommen, immer noch moralisch zurechenbar, wenn auch im verminderten Grade. Indessen ist für die allgemeine Rechtsordnung festgestellt: daß gewisse unter moralischem Zwange vollführte Handlungen nicht als freie und folglich auch nicht als rechtlich gültige betrachtet werden. Dahin gehört die Eingehung der Ehe; die Ertheilung der Absolution; das Aussprechen der Excommunication, der Suspension und des Interdictes. — Zur Ausübung sowohl des physischen als des moralischen Zwanges kann im Verhältniß von Individuum zu Individuum kein Mensch berechtigt sein, wohl aber kann sowohl von der kirchlichen, als von der staatlichen Obrigkeit von jedem Einzelnen die Erfüllung der ihm obliegenden Rechtspflichten, sei es durch moralischen oder durch physischen Zwang, erzwungen werden. Ebenso sind es auch die Träger der väterlichen Gewalt gegenüber von denen, die zu ihnen im Kindschaftsverhältniß stehen, zur Anwendung des Zwanges berechtigt. Zur Annahme der wahren Religion darf Niemand auf dem Wege des Zwanges genöthigt werden. [Aberle.]

Zweck in objectivem Sinn ist das, um deßwillen etwas da ist oder ins Dasein geführt wird; in subjectivem Sinn ist er die Vorstellung, zu deren Realisirung der Wille sich in Bewegung setzt. Ein Ding ist somit Selbstzweck, wenn es um seiner selbst willen da ist. In absolutem Sinn Selbstzweck ist nur Gott; die geschaffenen Dinge sind nur relativ Selbstzweck, indem sie alle eine Seite haben, wornach sie als Mittel zur Verherrlichung Gottes dienen müssen. Bei Handlungen unterscheidet man einen Zweck der Handlung (finis operis) und einen Zweck des Handelnden (finis operantis). Ersterer liegt im Begriff der Handlung enthalten. So ist z. B. wenn das Gehen als Bewegung von einem Ort zum andern definirt wird, eben damit auch der Zweck des Gehens angegeben. Unter letzterm versteht man die Vorstellung, zu deren Realisirung von dem Handelnden das, was man Zweck der Handlung nennt, verwendet wird. Der Zweck des Handelnden ist also etwas, das zu dem Zweck der Handlung hinzutritt. Er ist, wie man leicht sieht, Product des Erkenntnißvermögens, der Vernunft, des Verstandes, der Phantasie u. s. w. und demnach, je nach der Intensität der Erkenntniß, bald ein klarer, bald ein dunkler, bald ein deutlicher, bald ein confuser u. s. w. Die Zwecksetzung kann doppelter Art sein, nämlich reine Thatsache des Erkenntnißvermögens, oder practische Thatsache. Im ersten Fall entsteht die

Velleität, welche die Realisirung der betreffenden Vorstellung nicht einmal unternimmt; im letztern die Absicht oder Intention, welche darin besteht, daß man der gefaßten Vorstellung bestimmende Kraft auf den eigenen Willen verleiht in der Richtung, ihre Selbstrealisirung herbeizuführen. Der Zweck des Handelnden wird unterschieden einerseits in Haupt- und Nebenzweck (finis primarius und secundarius), andererseits in Endzweck und Mittelzweck (finis ultimus und intermedius). Hauptzweck ist derjenige, der als wirkender Grund der Handlung in der Weise angesehen werden muß, daß ohne ihn dieselbe nicht zu Stande kommen würde, Nebenzweck derjenige, der bloß als erregende Ursache auf die Setzung der Handlung wirkt. Endzweck ist derjenige, welcher als der durch einen ganzen Complex von Handlungen zu erreichende gilt, während der Mittelzweck sich auf Erreichung desjenigen bezieht, was die Realisirung des Hauptzweckes möglich macht. Nach diesen verschiedenen Zwecken unterscheidet man Haupt- und Nebenabsicht, End- und Mittelabsicht. Die Absicht oder Intention ist von der größten Bedeutung für Bestimmung der Moralität einer Handlung. Der Einfluß, den sie in dieser Beziehung ausübt, bestimmt sich nach dem Umfang der Möglichkeit, die dem Individuum überhaupt gegeben ist, den objectiven Charakter einer Handlung zu verändern. Daher kann durch die Intention eine an sich schlechte Handlung niemals eine gute werden, wohl aber kann dieselbe die Schlechtigkeit einer Handlung noch vermehren; eine an sich gleichgiltige Handlung kann durch die mit ihr verbundene Absicht zu einer guten oder bösen gemacht werden; eine an sich gute Handlung wird durch die entsprechende Intention zu einer guten Handlung in individuo, oder es wird durch sie die ursprüngliche Güte der Handlung vermehrt; eine entgegengesetzte, d. h. schlechte Intention macht aus der an sich guten Handlung eine schlechte, und die Schlechtigkeit einer solchen Handlung ist um so größer, je größer der Widerspruch der Intention zu dem objectiven Charakter der Handlung ist. Wenn die Intention einen Mittelzweck zu ihrem Inhalte hat, so wird durch sie, wenn sie eine schlechte ist, auch der Endzweck ein schlechter, nicht aber wird dieser darum auch immer ein guter, wenn jene eine gute ist. Hat dagegen die Intention mit einem guten Hauptzweck noch einen Nebenzweck zu ihrem Inhalt, so wird durch letztern, wenn er ein guter ist, die Güte der Handlung vermehrt, wenn er aber ein schlechter ist, die Güte der Handlung nicht aufgehoben, sondern nur mehr oder weniger vermindert. Ist der Hauptzweck ein schlechter, der Nebenzweck dagegen ein guter, so wird dadurch an der Schlechtigkeit der Handlung nichts geändert, ist aber auch der Nebenzweck ein schlechter, so wird dadurch die Schlechtigkeit der Handlung gemehrt. Man wird darnach leicht sehen, welche Bewandtniß es mit dem Satze hat: der Zweck heiligt die Mittel. Er ist absolut verwerflich, sobald er dahin verstanden werden wollte, es könne durch die Zweckbeziehung eine an sich schlechte Handlung zu einer guten gemacht werden. Der gebildete Pöbel hat sich überreden lassen, dieser Satz werde von den Jesuiten gelehrt. Das läßt sich nun nicht nachweisen, wohl aber das, daß die Gegner derselben in der Regel ihn practisch zur Anwendung gebracht. [Aberle.]

Zweifel. Unter Zweifel versteht man einen Zustand, wo wir bei verschiedenen Möglichkeiten zu urtheilen oder zu handeln uns für keine derselben zu entscheiden wissen. Sowohl die Möglichkeit zu urtheilen, als die zu handeln, setzt Gründe voraus und man kann daher den Zweifel näherhin definiren als den Zustand, wo man im einzelnen Fall wegen entgegenstehender Gründe weder zu einem Handeln noch zu einem Urtheil kommen kann. Der Zweifel beginnt demnach, sobald gegen eine Weise zu urtheilen oder zu handeln, Gründe — wirkliche oder scheinbare — geltend gemacht werden, und etwas bezweifeln heißt nichts anderes als Gründe gegen dasselbe geltend machen. Aufgehoben kann der Zweifel auf doppelte Weise werden, nämlich einmal indem man zur Erkenntniß gelangt, daß von den entgegenstehenden Gründen die eine Parthie nichtig und somit nicht

geeignet ist, das Gewicht der andern zu beeinträchtigen, und sodann, indem man sich, obwohl man den entgegenstehenden Gründen eine Bedeutung nicht absprechen kann, für eine Urtheils- oder Meinungsweise entschließt. Im erstern Fall wird der Zweifel durch die Gewißheit, im zweiten durch eine Meinung verdrängt. Die Begründung einer solchen Meinung kann äußerlich und innerlich verschieden sein, und daher ist auch die Probabilität der Meinungen eine verschiedene, worüber wir uns hier nicht weiter auslassen, sondern auf den Artikel Probabilismus verweisen. Die Gewißheit ist doppelter Art, nämlich eine sog. moralische, die darin besteht, daß man bloß die gegen eine Handlungs- oder Urtheilsweise sprechenden Gründe als nichtige anerkannt hat, und eine sog. mathematische, die dann vorhanden ist, wenn man durch zwingende Gründe zu einer Urtheils- oder Handlungsweise sich positiv genöthigt erkennt. Kann man nun nicht zur Entscheidung kommen, weil man eine solche bloß eintreten lassen will, wenn man die Gewißheit letzterer Art erlangt hat, so nennt man diesen Zustand positiven Zweifel. Daß dieser in den sog. exacten Wissenschaften am Platze ist, leuchtet von selbst ein; aber ebenso muß einleuchten, daß er bei jedem Wissen unberechtigt ist, das sich auf Authorität gründet, also beim historischen Wissen und dem religiösen Glauben und was mit demselben zusammenhängt, dem religiös-sittlichen Leben. Denn er müßte nothwendig ein solches Wissen zerstören und er würde niemals den Entschluß zu einer Handlung möglich machen. Indessen wird der Ausdruck positiver Zweifel noch in anderm Sinn genommen, nämlich als Gegensatz zu dem sog. negativen Zweifel. Unter diesem versteht man einen Zweifel, der objectiv gar nicht begründet ist, wie dieß die Zweifeleien der Scrupulanten zu sein pflegen, während der positive Zweifel seine objectiven Gründe für sich hat. — Je nach der Gemüthsverfassung, aus welcher der Zweifel hervorgeht, unterscheidet man einen Zweifel des Unglaubens, der Verwunderung und der wissenschaftlichen Untersuchung. Der Zweifel des Unglaubens hat seine Möglichkeit darin, daß die Operationen des Erkenntnißvermögens dem Willen unterliegen und dieser daher im Stande ist, die Erkenntniß zu hindern, ihre Zustimmung zu geben, wenn sie auch dazu durch die ihr immanenten logischen Gesetze genöthigt wäre. Ein Zweifel der Verwunderung liegt in der Frage der Maria, Luc. 1, 34. Da er aus dem Gefühl der eigenen Unzulänglichkeit oder Unwürdigkeit in Bezug auf einen verheißenen Effect hervorgeht, so ist er mehr Ausdruck der Demuth als im eigentlichen Sinne Zweifel. Der Zweifel der wissenschaftlichen Untersuchung bezieht sich auf die Begründung von Wahrheiten und Handlungsweisen, wie sie gewöhnlich gegeben wird. Er bildet den Gegensatz zu der Leichtgläubigkeit, welche Alles, was ihr geboten wird, ohne weitere Untersuchung annimmt, und ist daher wohl berechtigt, sobald er das gehörige Maß nicht übersteigt, indem er vor Irrthum bewahrt und den Fortschritt in der Wissenschaft ermöglicht. — In Bezug auf das Object unterscheidet man Rechts-, That- und Personenzweifel (dubium juris, facti, personae). Ersterer bezieht sich auf die moralische oder rechtliche Beschaffenheit einer Handlung, auf ihre Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit, ihre Güte oder Schlechtigkeit u. s. w. Der Thatzweifel bezieht sich auf die Existenz, die natürliche Beschaffenheit, die Gültigkeit und die Folgen einer Handlung, während der Personenzweifel sich auf den Urheber derselben bezieht. Diese Arten von Zweifel spielen eine bedeutende Rolle in jeder processualischen Gesetzgebung, worauf wir hier nicht näher eingehen, sondern auf den Art. Proceß verweisen. [Aberle.]

Zweifelsucht, s. Scepticismus und Scrupulosität im Ergänzungsbande.

Zweikampf (duellum monomachia). Unter Zweikampf oder Duell versteht man einen zwischen zwei (oder mehrern zu gleichen Paaren) verabredeten Kampf auf Leben und Tod oder Verwundung mit vorhergegangener Bestimmung der Zeit, des Orts und der Art, sich zu schlagen. Als Duell ist daher nicht anzu-

sehen ein gewöhnlicher Raufhandel oder ein in der Hitze der Leidenschaft plötzlich entstehender und durchgeführter Kampf zwischen Zweien. Ein Duell kann zu verschiedenen Zwecken eingegangen werden wollen, nämlich um die Wahrheit an das Licht zu bringen, um die Stärke zu zeigen, um der Schande zu entgehen, um einen Streit zu beendigen, um einen Krieg zu vermeiden und um die Ehre zu vertheidigen. Von diesen Zwecken ist nur einer der Art, daß er die Anwendung des Zweikampfes erlaubt machen kann, nämlich der Zweck einen Krieg zu vermeiden. Jetzt wird zu diesem Behufe wohl kein Zweikampf mehr eingegangen; wohl aber kam es früher zuweilen vor, daß sich die Feldherren entgegenstehender Heere vor Beginn einer Schlacht dahin vereinigten, die Entscheidung auf den Ausfall eines unter ihnen selbst, höchstens mit Beiziehung einer kleinen, beiderseits gleichen Anzahl von Kampfgenossen angestellten Zweikampfes ankommen zu lassen. Dieß hat die Kirche, wo es vorkam, gebilligt; denn es liegt darin nichts weiter als die Reducirung des Krieges auf einen möglichst geringen Umfang. Schon anders stellte sich die Kirche zu dem Zweikampfe, der als Mittel zur Entdeckung der Wahrheit, oder um einen Streit zu beendigen, angestellt wurde. Bei den germanischen Völkern nämlich galt der Zweikampf als Rechtsmittel, als Ordalie (s. Gottesurtheile). Die Kirche fand diese Institution bei ihrer Verbreitung unter diesen Völkern vor, ohne gleich im Stande zu sein, dieselbe abzuschaffen. Sie duldete demnach dieselbe zeitweilig, nahm wohl auch die Ausführung unter ihre Aufsicht und Obhut, während sie sich zugleich bemühte, durch Einführung geordneter Rechtszustände sie entbehrlich zu machen. Jetzt verwirft sie diese Art des Zweikampfes, wie sie die übrigen immer verworfen hat. Ihre gesetzgeberische Thätigkeit in dieser Beziehung erreichte ihre Spitze in der Verordnung des Tridentiner Concil. sess. 25. c. 19 de ref. Darnach unterliegen nicht nur die Duellanten selbst, sondern auch die Secundanten und wer sonst zur Contrahirung oder Durchführung eines Duells beiträgt, ipso facto der Excommunication, von der nur der Papst freisprechen kann. Außerdem muß denjenigen, welche im Duell fallen, das kirchliche Begräbniß verweigert werden. Indem die Synode diese Bestimmungen gab, sprach sie zugleich gegen solche weltliche Fürsten die Excommunication aus, welche für Zweikämpfe in ihren Ländern eine Freistätte gewähren würden. Damit wollte sie offenbar zunächst den Turnieren entgegenwirken, was ihr auch gelungen ist. Im Uebrigen aber hat sich die staatliche Gesetzgebung bis auf den heutigen Tag noch nicht zu einer analogen Strenge gegen Duellanten entschließen können, wie die kirchliche. Auch bürgerte sich die Sitte des Zweikampfes, als Mittels, die Ehre zu wahren, in manchen Ländern, z. B. in Frankreich, so tief ein, daß der, welcher eine Herausforderung nicht annahm, für ehrlos und namentlich für den Militärdienst für untauglich erachtet wurde. Es haben sich deßwegen einzelne Moralisten hinreißen lassen, als probable Meinungen aufzustellen, daß Militärpersonen, insbesondere höher gestellte Officiere, durch Contrahirung von Duellen nicht sündigen, oder wenigstens nicht den von der Kirche festgestellten Strafen verfallen. Diese Meinungen hat Benedict XIV. in der Constitution Detestabilem vom J. 1752 ausdrücklich verworfen und überhaupt sich gegen jede laxe Ausdeutung der kirchlichen Gesetzgebung bezüglich der Duelle aufs strengste ausgesprochen. Die Strenge der Kirche gegen Duelle hat ihren guten Grund. Das Verbot zu tödten, duldet im Verhältniß von Individuum zu Individuum nur die Ausnahme der Nothwehr. Diese aber kann zur Anwendung nur in Bezug auf Güter kommen, die mit Gewalt entzogen werden können. Da unter diese Güter die Ehre, um derenwillen jetzt allein noch Zweikämpfe stattfinden, nicht gehört, so versteht es sich von selbst, daß das Duell nicht unter die Categorie der Nothwehr gebracht werden darf. Es mag allerdings sein, daß Manchem die Ehre ein höheres Gut ist, als das Leben, aber daraus folgt noch keineswegs, daß zur Vertheidigung derselben dasselbe erlaubt sei, was erlaubt ist, um dieses zu erhal-

ten. Die Incongruenz zwischen einem Gut, wie die Ehre ist, und der Tödtung oder Verwundung eines Menschen ist so groß, daß sie kein auch nur halbwegs Vernünftiger läugnen kann. Dazu kommt noch, daß der Zweikampf ein Ueberbleibsel altgermanischer heidnischer Weltanschauung ist. Es liegt der Anwendung desselben die Ansicht zu Grunde, daß die göttlichen Mächte der gerechten Sache unmittelbar dadurch zu Hilfe kommen, daß sie ihr den Sieg im Kampfe verleihen. Wie wenig diese Ansicht zu der christlichen Weltanschauung paßt, braucht keines Nachweises. Ist dieselbe in gegenwärtiger Zeit auch im Bewußtsein der Völker verblaßt oder erloschen, so wäre es doch, von allem Andern abgesehen, eine Beeinträchtigung der Ehre des Christenthums, eine Institution beibehalten oder vertheidigen zu wollen, die ihre Wurzel gerade darin hat, worin die Weltanschauung des Heidenthums eine verkehrte war. (Die beste Abhandlung über das Duell ist von Gerdil im 9. Bande seiner gesammelten Werke.) [Aberle.]

Zwingli, Ulrich. Indem wir das Leben und Wirken dieses Reformators der Schweiz in den durch das Kirchenlexikon gesteckten Grenzen darzustellen versuchen, werden wir die Hauptmomente seines Lebens und Wirkens zusammenstellen, sein Lehrsystem vorführen, das von ihm begründete Kirchenthum beschreiben, und nach Allem ein kurzes Charakterbild entwerfen. — Ulrich Zwingli, der Sohn eines Ammans zu Wildhausen im Toggenburg'schen, wurde am 1. Januar 1484 geboren, und erhielt seinen ersten Unterricht und später vielfache Unterstützungen von zwei nahen Anverwandten aus dem geistlichen Stande. Die wissenschaftlichen Studien begann er in seinem 10. Jahre zu Basel unter Georg Binzli, und setzte sie zu Bern fort unter dem gelehrten Sprachforscher Heinrich Wölflein (Lupulus), der ihm eine besondere Vorliebe für das classische Alterthum mittheilte, von welchem man damals in sanguinischer Hoffnung eine völlige Wiedergeburt des Zeitalters erwartete. Zu Wien trieb er in enger freundschaftlicher Verbindung mit Vadian von St. Gallen neben philologischen Studien besonders Philosophie. Bei seiner Rückkehr an die Universität zu Basel verlegte er sich unter Thomas Wyttenbach auf das Studium des classischen Alterthums und der Theologie. Und hier erhielt er am bestimmtesten jene Geistesrichtung, die er später als Reformator der Schweiz formell und materiell entwickelte *), indem er gleich Wyttenbach sich mehr als gewandter Philologe denn als gründlicher Theologe zeigte, und wie sein Lehrer sich besonders auf das Studium der hl. Schrift verlegte. Las er daneben auch einige Kirchenväter, namentlich den Augustinus und Hieronymus, so meinte er doch: „es werde bald dahin kommen, daß weder Hieronymus noch ein anderer Kirchenvater, sondern die hl. Schrift allein etwas gelte." Höher als die kirchliche Literatur schätzte er ohnehin die Classiker, unter den Lateinern Cicero und Valerius Maximus, unter den Griechen Plutarch, Thucydides, Plato, Aristoteles, Lucian und Pindar, welchen letztern er dem Buche Hiob und den Psalmen an die Seite stellte. — Nach solcher Vorbereitung wurde Zwingli 1506 vom Bischof von Constanz zum Priester geweiht, und erhielt durch die freie Wahl der Gemeinde das Pfarramt zu Glarus. Hier setzte er seine philologischen und exegetischen Studien fort, und verwandte die letztern in seinen Predigten, indem er statt der vorgeschriebenen sonn- und festtäglichen Pericopen ganze Bücher der hl. Schrift erklärte. Indem man darin nichts Verfängliches erblickte, verschaffte ihm der päpstliche Nuntius in Anerkennung seines wissenschaftlichen Strebens zur Anschaffung der nöthigen Bücher eine jährliche Pension von 50 Gulden, eine nach dem da-

---

*) Zwingli versichert nämlich, von Wyttenbach gehört zu haben, daß das Ablaßwesen nichts als Blendwerk und Betrug sei (explanatio articul. XVIII.), und sein Commilito Leo Judä behauptet, daß Wyttenbach auch bereits die Wiederherstellung der Ehe des Clerus gefordert u. A., was Zwingli später vortrug.

maligen Geldwerthe nicht unbedeutende Summe. Da er sich durch seine rücksichtslose Befehdung der Werbungen für Frankreich den Haß der französischen Partei zugezogen hatte, war ihm der Aufenthalt in Glarus vielfach verleidet, weßhalb er gern dem Rufe des Diebold von Geroldseck, Administrator der fürstlichen Abtei zu Einsiedeln, an die Leutpriesterstelle dorthin folgte 1516. Und hier begann der vom Geiste der katholischen Kirche schon weit entfernte Zwingli seine reformatorischen Pläne alsbald öffentlich auszuführen, indem er sofort gegen das dort häufige Wallfahrten als Mißbrauch und Verunreinigung der christlichen Lehre und Kirche predigte, während er bislang seine reformatorischen Pläne nur im Geheimen betrieben hatte. Unterstützt wurde er hier durch den genannten von Geroldseck und besonders durch den Abt Conrad von Rechberg, der nur mit Widerwillen im Kloster lebte, und ungläubigen Sinnes nie Messe las. Mit des Erstern Ermächtigung dispensirte Zwingli die Nonnen in Fahr von der Pflicht, die Tageszeiten zu beten, und schrieb ihnen statt dessen vor, täglich einen Abschnitt aus der hl. Schrift in der Muttersprache zu lesen; denen, welche zum Klosterleben keine weitere Lust bezeugten, erlaubte er den Austritt, sogar die Ehe. Ja im Kloster zu Einsiedeln selbst soll er thatsächlich reformirt haben, indem er die Inschrift über der Hauptpforte der Kirche: „Hic est plena indulgentia" wegnehmen, und einen Theil der Reliquien verbrennen ließ (Hottingeri, hist. eccles. saec. XVI. P. VI. P. II. p. 368). Doch war seine Wirksamkeit in Einsiedeln nicht von langer Dauer. Bei der Erledigung der Leutpriesterstelle im Dome zu Zürich zu Ende des J. 1518 trat er, gestützt auf den Einfluß mächtiger Freunde, besonders des Myconius, als Mitbewerber auf, und würde seine Wahl ohne Schwierigkeiten durchgesetzt worden sein, wenn nicht inzwischen die nachtheiligsten Gerüchte über seine Sittlichkeit aufgetaucht wären. Je ehrenrühriger solche Beschuldigungen für einen Reformator sind, desto strenger ist die Wahrheit oder Falschheit derselben zu erhärten. Zwinglis eigene Aussagen sind jedenfalls das sicherste Zeugniß. Nun schreibt er in einem Briefe an seine in Folge dieser Gerüchte bekümmerten Geschwister: „Sagt man euch, ich sündige mit Hoffahrt, mit Fressen und Unlauterkeit — glaubet es gerne, da ich diesen und andern Lastern leider unterworfen bin." Aber mit weit größerer Offenheit, ja Schamlosigkeit spricht er über jene Anklagen in einem Briefe an Heinrich Utinger (vom 4. Dec. 1518 in Zw. opp. T. VII. p. 55): „ich fiel und wurde dem Hunde gleich, der das Gespieene wieder auffrißt;" doch habe er in Glarus die Unzucht mehr im Geheimen getrieben, daß kaum die Anverwandten davon wußten (adde, quod hujus rei tantus nos tenuit pudor, ut etiam dum Claronae essemus, si quid peccabamus in hanc partem, tam illud committebamus occulte, ut etiam familiares vix rescirent). Dagegen sank er in Einsiedeln schon so tief, daß er mit einer als öffentliche Dirne bekannten Frauensperson Umgang pflegte, und von ihr der Schwängerung bezüchtigt wurde; seine Vertheidigung hierüber gründete er in demselben Briefe darauf, daß er keine Jungfrau entehrt habe, und daß er das Gerücht, als ob seine Buhlerin die Tochter eines angesehenen Mannes sei, ins Lächerliche zog (Quod ad stuprum attinet, en nihil moror satisfactionem parare. Potentis ajunt filiam stupratam. Potentis esse filiam non inficiar; nam id genus hominum est potens, cui impune vel Imperatoris barbam attrectare licet, nempe tonsor. Filia est, nemo negat, nisi forte pater ipse, qui etiam ejus conjugem, filiae matrem, mulierem fide probitateque conspicuam, adulterii saepe insimulavit, fortiter magis quam vere; sed et filiam istam, de qua sermo, abhinc prope biennium, ex alimonia sua exclusit, nihil vestium, nihil cibi impertiens). Ein so schmutziges Leben hinderte gleichwohl die Züricher nicht, den Zwingli zu berufen, und diesen nicht, nun ganz entschieden als Reformator aufzutreten; der unparteiische Beurtheiler wird aber nach solchen Selbstgeständnissen Zwinglis den Beruf desselben zum Reformator nicht anzuerkennen vermögen, vielmehr auf gutes Recht und hinlängliche

Zeugnisse gestützt annehmen dürfen, daß dem äußern Abfalle Zwinglis von der kath. Kirche der innere und sittliche vorausgegangen sei. Zudem muß gesagt werden, daß damals der wissenschaftliche, religiöse und sittliche Zustand in der Schweiz ein mehrfach erfreulicher war, und die hier wie anderwärts hervorgetretenen Mißstände durch einen so eifrigen Hirten, wie der Bischof Hugo von Landenberg zu Constanz war, nach den getroffenen Veranstaltungen sicher in Bälde beseitigt worden wären (vgl. die Zustände in Basel unmittelbar vor der Reformat. und Joh. Oekolamp. in den histori sch-polit. Blättern, Bd. XIII. S. 705—746; 810—836). — Den Anfang seiner Polemik machte Zwingli wie Luther gegen das Papstthum, zumal er schon 1516 mit Capito, nachmaligem Prediger in Straßburg, ins Geheim verhandelt hatte, wie der Papst abgeschafft werden könne (antequam Lutherus, schreibt Capito 1536 an Bullinger, in lucem emerserat, Zwinglius et ego inter nos communicavimus de Pontifice ejiciendo, etiam dum ille vitam degeret Eremitano (Einsiedeln), s. Hottingeri h. e. saec. XVI. T. VI. P. II. p. 207); die päpstliche Pension bezog er gleichwohl bis 1522. Die nächsten Gründe davon lagen wohl in der aus der großen Vorliebe für das classische Alterthum geflossenen Parteinahme für die heidnischen Staatsformen, wie in der starren republicanischen Gesinnung, die ihn gegen Hierarchie und besonders gegen den Papst einnehmen mußte, den er von diesem Standpuncte ebenso wie den Kaiser haßte. Da er in solcher Stimmung als Feldprediger der für Frankreich geworbenen Schweizer in 2 Feldzügen noch die schmerzliche Niederlage seiner Landsleute erlebte, und dann nach Rom kam (1512 u. 1515), steigerte sich sein Haß gegen den Papst zur Erbitterung. Diese früher eingesogenen und in seinem vertrauten Umgange gepflegten Gesinnungen sprach Zwingli jetzt auf der Kanzel mit aller Heftigkeit aus, um die Vereinigung mit dem Papste aufzulösen, und die weitern Werbungen für Rom zu hintertreiben. Als diese Declamationen bei der durch Jahrhunderte in den Herzen der Schweizer tief gewurzelten Anhänglichkeit für den apostolischen Stuhl nicht alsbald Gehör fanden, versuchte Zwingli mit der Kraft seiner volksthümlichen Beredsamkeit den Patriotismus seiner Landsleute aufzustacheln, und gegen den Papst wie gegen den Bischof von Constanz zu wenden, auf welches letztern geistliche Rechte der Rath in Zürich ohnehin eifersüchtig war. Und während ihm hier keine wissenschaftliche Celebrität entgegentrat, standen die Männer von Auszeichnung und Bedeutung mit gleicher Gesinnung auf seiner Seite. Das ermuthigte ihn, planmäßig vorzufahren nach dem saubern Grundsatze: „daß man dem Bären zuerst eine saure unter etliche süße Birnen vorwerfen solle," damit man ihn nicht verjage *). So erkannte man unter Anderm nicht alsbald die Tragweite seines Abgehens von der Reihenfolge der vorgeschriebenen sonn- und festtäglichen Pericopen, und der Substituirung ganzer biblischer Bücher bei seinen Predigten, daß dieß Streben nämlich ganz nahe verwandt sei mit dem Principe Luthers: die hl. Schrift sei die einzige Quelle des Glaubens und zum Verständniß eines Jeden klar." Zwingli selbst vermittelte jedoch bald diese Erkenntniß durch eine Predigt im J. 1522 „von Klarheit und gewüsse (heit) oder unbetrogliche (Unbetrüglichkeit) des worts got-

*) Dem Geistlichen Kolb zu Bern hatte Zwingli folgende Anleitung zur Verbreitung der neuen Lehre gegeben: „Lieber Frantz! Ganz allgemach im Handel, nit zu streng, und wirf dem Bären zuerst nur eine sure unter etliche süeße Birren für. Darnach zwo, dann drei — und wenn er anfängt in sich zu fressen, so wirf ihm mehr und mehr für, süeße und sure durch einander. Zuletzt schütt den Sack gantz us, mild, hart, süeß, sur und ruh, so frißt er alle uff, und vermeint sich nit mehr darob jagen und erstreiten zu lassen. Geben Zürich Montag nach Georgi 1527. Ner Diener in Christo. Huldrich Zwingli." (Zw. Werke, T. VII. p. 388 ff.) Kirchhofer will die Aechtheit dieses Briefes bezweifeln aus nicht zureichenden Gründen; jedenfalls sind die Grundsätze ächt zwinglisch, da sie in anderer Form öfter bei ihm wiederkehren.

tes" (Zw. Werke, Bd. I. S. 55 ff.), die wenn auch nicht die aufgestellte Thesis bewies, so doch die Tendenz bestimmt genug erkennen ließ (vgl. Riffel, christl. Kirchengesch. der neuesten Zeit, Bd. III. S. 17—20 der Anmerk.). Da die Predigten bald mehrfach zu langweiligen exegetischen Vorlesungen mit steter Vergleichung des lateinischen, griechischen und hebräischen Textes ausarteten, und die Gemüther kalt und unerquickt ließen, wurde wie bei Luther das Wort Gottes zu immer erneuerten Ausfällen gegen die Gebrechen der Zeit mißbraucht, besonders gegen den geistlichen Stand, gegen Lippendienst, Ablaß, abgöttische Verehrung der Heiligen, Mönchswesen, das Regiment des Papstes und des Bischofs, um die kalt gebliebenen Herzen zu erglühen. Diese Uebel hätten jetzt, wurde behauptet, einen so hohen Grad erreicht, daß selbst die schärfsten Worte der Propheten und des Zornes Gottes sie kaum kräftig genug strafen könnten; Milde und Nachsicht dagegen würde nur ein strenges Gericht und das Verderben der ihm (Zwingli) anvertrauten Seelen zur Folge haben. — In solcher Verblendung vermaß er sich schon früher gegen den Bischof Hugo von Landenberg von Constanz und den Cardinal Matth. Schimmer von Sitten, zwei wissenschaftlich gebildete und um die Reinheit der Kirche eifrig besorgte Männer, zu Felde zu ziehen. Der Erstere hatte lange vor dem Auftreten Luthers und Zwinglis viele Mißstände im clerikalen Wandel vieler Priester und Ordensleute u. A. gerügt und gestraft (Vgl. das Pastoralschreiben vom 3. März 1517, „die Concubinen und das offenbar ausschweifende und wollüstige Leben Vieler aus dem damaligen Clero betreffend, dessen Reformation er sich vorgenommen," bei Simmer, Sammlung alter Urkunden, Bd. I. Thl. III. S. 779 ff.). Weil sie aber das absichtliche Hindrängen zu dem Grundsatze, daß die hl. Schrift die alleinige Glaubensquelle sei, mißbilligten, wurden sie von Zwingli ohne weiteres als Feinde des Evangeliums angeklagt, als ob sie das Wort Gottes nicht rein und klar predigen ließen, und durch Abstellung grober Mißbräuche, des Aberglaubens und römischen Betruges der Kirche nicht zu Hilfe kämen (Zw. Werke, Bd. II. Abthl. 1. S. 7). — Alles dieses hatte Zwingli ohne Berührung mit Luther gethan, weßwegen er sich auch rühmte, kein Schüler und Nachbeter Luthers zu sein; „habe er ja schon 1516, ehe man noch in der Schweiz den Namen Luthers gehört, das Evangelium zu predigen angefangen, und noch in den zwei folgenden Jahren seien ihm die Schriften des teutschen Reformators entweder unbekannt oder doch ohne Nutzen gewesen." Das Letztere erweist sich jedoch nicht als wahr, wenn man seine exegetischen Predigten über Matthäus einsieht, wobei er unverkennbar Luthers „Auslegung des Vater Unser" benutzt hat. Nicht lange nachher nahm Zwingli jedoch auf der Kanzel Partei für Luther, und empfahl ungescheut dessen Schriften, die in Basel bei Froben gedruckt, und besonders durch Rhenanus weit in der Schweiz verbreitet wurden. Ja er erklärte sogar dem päpstlichen Nuntius, die Erlassung einer Bulle gegen Luther werde dem Papste am gefährlichsten werden (Suadebo, ut Pontificem admoneat, ne excommunicationem ferat; quod si feratur, putem hoc maxime e re ejus futurum. Nam si feratur, augurer Germanos cum excommunicatione Pontificem quoque contempturos. Zw. opp. T. VII. p. 114). Hätte Zwingli ja auch durch Zustimmung den Bann gegen sich selbst provocirt. Stand Zwingli darnach in geistigem Wechselverkehr mit Luther, wenn sie sich auch nicht persönlich kannten, so nahm er auch zur offenen und allgemeinen Empörung wider die kath. Kirche denselben äußern Anlaß wie Luther, nämlich in der Ablaßverkündigung des Franciscanermönches Bernard Samson 1518. Mit demselben Unrechte wie Tetzel in Sachsen werden auch diesem Ablaßverkünder dieselben Uebertreibungen, Ungereimtheiten, ja Lästerungen in den Mund gelegt, mit denen er in Uri, Schwyz, Luzern, Zug, Bern und andern Cantonen den Ablaß angepriesen haben soll. Obschon nun der wachsame Bischof von Constanz sofort die Verordnung in seiner Diöcese erließ, daß die Pfarrer

dem italienischen Mönche, der es ohnehin versäumt hatte, die betreffenden Bullen zur Unterzeichnung vorzulegen, Kirchen und Kanzeln verschließen sollten, und den Rath von Zürich noch speciell ersuchte, dem Ablaßprediger den Einzug in die Stadt zu versagen, ja endlich den päpstlichen Nuntius noch vermocht hatte, daß Samson vom Papst Leo X. zurück gerufen und zur Verantwortung gezogen wurde — so war dieß dem Zwingli noch nicht genug; er predigte jetzt noch in leidenschaftlicher Wuth gegen den Ablaß, gegen römische Büberei und Verführung. Der hiebei geärntete Beifall und die Bewunderung seiner Freunde erfüllte ihn bald mit dem Wahne, daß er von Gott zu etwas Außerordentlichem berufen sei; insbesondere bewirkte er, daß der Züricher Rath, der einige entschiedene Feinde „der römischen Finsterniß und des Aberglaubens" besaß, eine Verordnung erließ, wozu er gar nicht competent war, des Inhalts nämlich, daß alle Geistlichen in ihren Predigten sich nur an die hl. Schrift halten, nur das vortragen sollten, was sich mit Zeugnissen derselben beweisen lasse, ohne etwas von „Menschensatzungen" beizumischen. Darauf fußend behandelte Zwingli jetzt die Gesetze, Anordnungen und Gebräuche der Kirche mit Hohn und Frivolität, und flößte namentlich gegen das Fastengebot einen solchen Abscheu ein, daß viele Bürger Zürichs es öffentlich verletzten (in testimonium fidei!), ja ihre Dienstboten ebenfalls dazu zwangen. Die katholische Geistlichkeit klagte darüber beim Rathscollegium, während der Bischof von Constanz durch eine Gesandtschaft die Priester wie die weltliche Obrigkeit mit Ernst und Nachdruck vor Neuerung in Glaubenssachen warnen ließ (8. April 1522). Die Gesandtschaft erledigte sich ihres Auftrages übrigens in so zarter Weise, daß sie in ihrer Ansprache an die versammelte Geistlichkeit gar keinen Namen nannte, und sich darauf beschränkte, gegen aufrührerische Lehren und zum Festhalten an der katholischen Kirche und zum Verbleiben in der Einheit zu ermahnen. Hatte diese Ansprache auf manche wankende Geistliche einen günstigen Eindruck gemacht, so suchte Zwingli einem gleichen Erfolge bei dem Rathscollegium vorzubeugen und durchzusetzen, daß er auf die zu haltente Rede der Gesandtschaft an dasselbe Bescheid geben durfte. Und hiebei leugnete er heuchlerisch, daß irgend Jemand in Zürich aufrührerische Reden vorgetragen habe, wiederholte dagegen, wie er wünsche, daß ein großer Theil von Ceremonien und Menschensatzungen abgethan werden möge, da diese ein unerträgliches Joch auferlegen, und weit mehr und beschwerlicher seien als bei den Juden; zudem würden sie von Pharisäern auferlegt, die sie am wenigsten beobachteten. Die wegen Verletzung des Fastengebotes angeklagten Bürger haben damit nicht Andere verachten, sondern ein Zeugniß ihres Glaubens ablegen wollen, da der Genuß des Fleisches in der hl. Schrift nirgends verboten sei. Daher habe es einer so feierlichen Gesandtschaft gar nicht bedurft, die offenbar nur den Glauben der Züricher bei Andern verdächtigen wolle. Auch sei es überflüssig gewesen, zum Festhalten an der Kirche zu mahnen, da Keiner in Zürich von dem Fundamente derselben d. i. vom wahren Glauben an Christus abgewichen sei oder abzuweichen gedenke. — Für so verletzende, höhnende Rede empfing die Gesandschaft nur die Genugthuung, daß der Züricher Rath die öffentlichen Uebertreter in Strafe nahm und verordnete: „es sollte bis auf weiteren Bescheid die alte Fastenordnung aufrecht erhalten werden." Daneben aber sprach er die Erwartung aus, der Bischof von Constanz werde beim Papste und andern Prälaten dahin wirken, daß über die streitigen Puncte entweder durch ein Concil oder durch Gelehrte entschiedene und bestimmte Normen festgesetzt werden mögen. Darauf hin glaubte sich Zwingli berufen, die Angelegenheit allein zum Abschluß zu bringen durch die Schrift vom 16. April 1522: „Von erkiesen und fryheit der spysen, von ärgernis und Verböserung und ob man gewollt hab die spysen zu etlichen zyten zu verbieten" (Zw. Werke, Bd. I. S. 1—29). Damit wollte er „die Blöden und Schwachen stärken, daß sie, nachdem sie einmal das evangelische Salz verkostet,

nicht wieder zurück verlangten nach den Fleischtöpfen Aegyptens; die Starken schützen, daß die evangelische Freiheit ihnen nicht verkümmert werde." Der Verfasser kennt nicht von ferne die sittliche Bedeutung vom Fasten, und stellt von vorn den Satz auf, daß wir in der Taufe und in dem Glauben an den Opfertod Christi erlöst seien von allen jüdischen oder menschlich erdachten Ceremonien und Werken. Nachdem er dann mehrfach Stellen der hl. Schrift mißdeutet, indem er u. A. I. Timoth. IV. 1 ff. auf das Fastengebot der katholischen Kirche bezieht, und Thomas von Aquin verunglimpft hat, behauptet er, daß die gesammte Christenheit das Recht habe, vor Gott gültige Satzungen zu machen; der Abbruch von Speisen rühre aber nur von einigen Bischöfen her, die sich herausgenommen hätten, nach ihrem Willen den Christen Gesetze aufzulegen „ohne das gemeine Volk zu fragen." Auf diese finde Anwendung die von Christus gegebene Weisung: „wenn dich dein Auge ärgert, reiß es aus und wirf es von dir." Das Auge nämlich bezeichne einen jeden Bischof oder Pfarrer, einen jeden Oberen, deren Amt darin besteht, Aufsicht zu führen über die Schafe und sie zu weiden, nicht aber sie zu schinden, zu schaben und mit unerträglicher Bürde zu beladen. Sie sind indeß blinde Aufseher geworden, unwissende, stumme Hunde, die nicht bellen mögen, sondern in nichtswürdigen Dingen unterrichtet, faullenzen, schlafen und träumen; den Traum lieber haben als die Wahrheit; unverschämte Hunde, die nicht mögen ersättigt werden; Hirten, die keine Vernunft haben, deren jeder seinem eigenen Weg oder Muthwillen nachgehet; alle geizig vom Höchsten bis zum Niedrigsten sprechend zu sich: „lasset uns guten Wein trinken und voll werden, und wie wir heute thun, wollen wir morgen wieder thun." Diese Mittheilung bildet den Typus für die Art der Verkündigung des Evangeliums durch Zwingli und seine Genossen, die zunächst die Mönche zur Zielscheibe ihrer Ausfälle machten. Als diese sich dann vom Rathe in Zürich Schutz erbaten, und dieser verordnete: es solle in Zukunft nichts gepredigt werden, was Zwiespalt erregen könne, solches vielmehr dem Propste und Capitel am großen Münster vorgelegt werden, protestirte dagegen Zwingli aus dem Grunde: daß ja ihm und nicht den Mönchen die Seelsorge anvertraut, er noch durch einen Eid verpflichtet sei, die Heerde auf gesunde Weide zu führen. Laut des ergangenen Mandates habe er bisher das Evangelium frei und unvermischt gepredigt; werde er dagegen handeln, so möge ihn jeder Bürger strafen, dagegen verlange er die Freiheit, den Mönchen laut und offen zu widersprechen, wenn sie nicht die Wahrheit lehrten. Auf Grund dieser Verantwortung wurde den Mönchen abermals eingeschärft, sich nur an das Evangelium und nicht an die Kirchenväter zu halten, und den Weltgeistlichen zugleich die Erlaubniß ertheilt, auch in den Klosterkirchen zu predigen. Dadurch wurden der Thätigkeit Zwinglis die Klöster geöffnet, und er ließ als Vorläufer dafür (Sept. 1522) die Predigt über die Klarheit des göttlichen Wortes drucken (s. oben S. 1312). Die bereits vielfach in das kirchliche Recht eingedrungene Obrigkeit bedrohte die treu gebliebenen Priester und Ordensleute, schützte dagegen die ungehorsamen Söhne, und verschuldete dadurch großentheils das rasche, ungestüme Voranschreiten auf dem betretenen Wege der Empörung und Zuchtlosigkeit. Der mahnende Hirtenruf des Bischofs Hugo von Constanz an den Clerus und das Volk: bei dem Glauben, der Lehre, den guten Gewohnheiten und löblichen Satzungen der katholischen Kirche zu verbleiben, und Alles bis zum nächsten Concile im bisherigen Stande zu lassen, wie die Hinweisung des Propstes und des Capitels zu Zürich auf die Umtriebe und Hinterlist der Neuerer, ihre Aehnlichkeit mit älteren Häretikern und die traurigen Folgen (24. Mai), provocirten Zwinglis „Archeteles" (Zw. opp. T. III. p. 26—76), worin er den Bischof von Constanz und seine sonstigen Feinde verhöhnt, als unwissende Menschen voll gemeiner Gesinnung und unredlicher Absichten hinstellen möchte. In der Authorität eines göttlichen Propheten erklärt er: „Ich Zwingli, mit dem untrüg-

lichen Maßstabe des göttlichen Wortes versehen, verdamme die aus Geiz, Heuchelei u. a. schlechten Beweggründen entstandene Satzungen, deren Last so groß ist, daß 600 cyprische Ochsen sie nicht weg zu schleppen vermögen; ich bezeichne und verdamme die Lehre meiner Gegner als unevangelisch, dem göttlichen Worte geradezu zuwider; die Bischöfe, statt Hirten der Völker zu sein, statt sie zu weiden, wollen herrschen und regieren; sie schinden und erdrücken die Schafe durch unchristliche Satzungen." Nun erklärt er die Communion unter einer Gestalt als eine Verstümmelung des Abendmahles, als ob das Concil zu Basel darüber nicht die bestimmtesten Erklärungen vom Gegentheile sonnenklar gegeben hätte; leugnet er den Primat Petri und seiner Nachfolger, wie die Verbindlichkeit zum Cölibate, denn 1. Timoth. III. 2: „der Bischof soll eines Weibes Mann sein," enthalte doch die apostolische Anordnung, daß Bischöfe und Priester verehelicht sein sollen (!), weßhalb das Gesetz, welches die Priester zur Ehelosigkeit verpflichte, vom Teufel eingegeben sei. Sollte er und seine Anhänger noch weiter beunruhigt werden, so wolle er alle Gegner vor der Welt brandmarken. — Nach der in diesem Schriftstücke kundgegebenen Gesinnung, welche großentheils vom Rathe in Zürich getheilt und unterstützt ward, glaubte der Bischof von Constanz sich an die in Luzern versammelte Tagsatzung wenden zu müssen, um dem Frevel dieser Neuerer kräftiger entgegen zu wirken. Von dort wurde auch ein strenger Beschluß gegen die aufwiegelnden Predigten erlassen; aber der Rath zu Zürich trat ihm mit der Forderung entgegen: man möge ihren Predigern Ketzereien nachweisen. Also begünstigt wagte Zwingli nun mit neun Gleichgesinnten an den Bischof von Constanz wie an die Eidgenossen die sog. „freundlich bitt und ermanung" zu richten (Zw. Werke, Bd. I. S. 30—51): die freie Verkündigung des Evangeliums ohne menschliche Beimischung zu dulden, und den Geistlichen die Ehe ausdrücklich zu gestatten oder wenigstens nicht zu untersagen: „Eure Weisheit hat gesehen das unehrbar schändliche Leben, welches wir (wir wollen allein von uns reden) bis anher mit Frauen geführt, und wie wir dadurch männiglich geärgert und verbösert haben. — Reinigkeit zu halten liegt nicht an uns, sondern an Gott. Dieweil wir den gebrechlichen Leib tragen, ist gewiß, daß er uns vielfältig anfecht. — Wir klagen unsere Mühseligkeit, daß, sintemal uns Gott rein zu leben nicht verliehen hat, die Menschen so unmild gegen uns sind, daß sie uns in unsern Schwächen, die wir mit ihnen gemein haben, mit Unehren beschweren, als zieme uns nicht, was doch einem Jeden geziemt. — Nach den Worten Pauli ist es ja auch besser ehelichen als Brunst leiden. — Erbarmt euch über uns, eure treuen und gutwilligen Diener, und vergönnt uns die Ehe, damit was vor Gott nicht sündlich ist, uns auch vor den Menschen nicht schändlich sei." — Obschon nun von keiner Seite diesem Verlangen willfahrt wurde, so traten doch die Prädicanten unter Zürichs Schutz bald ungescheut in den „Ehestand", zuerst Wilhelm Röubli mit ostensibler Oeffentlichkeit, dann andere, auch Zwingli, indem er die Wittwe des Anton Meyer von Cnonau, Anna Reinhard, heimführte, mit welcher er übrigens schon längere Zeit in „ehelicher" Gemeinschaft gelebt hatte. Dieses Beispiel der Untreue der Priester wirkte bald nachtheilig auf mehrere Frauenklöster, zumal der Rath von Zürich seit 1523 den Nonnen den Austritt aus dem Kloster gewährte. Zwingli trat von jetzt an zuversichtlicher auf, nach allen Seiten hin für die begonnene Reform wirkend durch das eigene Wort wie durch die Schriften Luthers und Huttens. Auf das dem angeerbten Glauben noch am treuesten ergebene Landvolk suchte er wie Luther durch den Aushängeschild Freiheit zauberisch zu wirken, gleisnerisch Befreiung von den Bedrückungen der Geistlichen durch den Zehnten, Tribut und andere Lasten in Aussicht stellend. Die schon früher gegen auswärtige Fürsten begonnene Agitation machte Zwingli jetzt mit größerem Nachdrucke gegen den Papst geltend, indem er es als eine Schmach darstellte, von ihm Jahrgelder

zu empfangen. Daher verfehlte nun das väterliche Schreiben Papst Hadrians VI. an Zwingli (vom 23. Januar 1523) so sehr seinen Zweck, daß es nur seinen Stolz anfachte und seinen Haß gegen Rom vermehrte, nachdem er schon 1522 zu den Vorschlägen desselben Papstes an den Reichstag zu Nürnberg sehr wegwerfende Bemerkungen verfaßt hatte (Zw. opp. T. III. p. 77). Gegen Clemens VII. ließ er bereits jede Rücksicht von Ehrerbietung fahren, indem er sich nicht entblödete, den Züricher Gesandten in Rom, der es gewagt, ihm in der Abendmahlslehre zu widersprechen, immer nur als „Hurensohn" zu bezeichnen (Zw. Werke, Bd. II. Abth. 2. S. 390 ff.). Endlich erklärte er geradezu: da das Schelten und Schmähen gegen seine Person und Lehre dem Evangelium zum Nachtheile gereiche, so erbiete er sich, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben auf Grund der hl. Schrift; werde er des Irrthumes überwiesen, so wolle er sich jeder beliebigen Strafe unterwerfen, im entgegengesetzten Falle aber verlange er Schutz und Unterstützung von der Obrigkeit, als ob er diese nicht von Anfang an in hohem Grade besessen hätte. So kam es, um den Gang der religiösen Agitation in der Schweiz mit dem in Sachsen immer analoger zu machen, zu dem Religionsgespräche zu Zürich (29. Jan. 1523), wofür Zwingli 67 Thesen stellte, deren Standpunct aus folgenden Einzelheiten zu erkennen ist: „Alle, welche behaupten, das Evangelium sei nichts ohne die Bewährung der Kirche, irren und schmähen Gott. — Welche andere Lehren dem Evangelio gleichstellen oder gar vorziehen, wissen nichts vom Evangelium. — Die Lehren und Satzungen der Menschen sind nichts nütze zur Seligkeit. — Christus hat alle unsere Schmerzen und Arbeit getragen; wer nun den Bußwerken zulegt, was allein Christi ist, der irret und schmähet Gott. Die wahre hl. Schrift weiß nichts vom Fegfeuer nach diesem Leben, doch ist das Gebet für die Verstorbenen nicht gerade zu verwerfen. Die hl. Schrift weiß nichts von dem unverlierbaren Charakter der Priester; sie erkennt nur solche als Priester an, welche das Wort Gottes verkünden. — Die Messe ist kein Opfer, sondern nur ein Wiedergedächtniß des Opfers. Christus ist der einzige Mittler zwischen Gott und uns; der einzige ewige oberste Priester. Der Bann soll nur bei öffentlichem Aergerniß verhängt werden, und zwar nicht von einem einzigen Menschen, sondern durch die Kirche, d. i. nebst dem Pfarrer durch die Gemeinde, worin der Bannwürdige wohnt. — Der Christ darf zu jeglicher Zeit jegliche Speise essen. — Kutten, Platten und andere Auszeichnungen sind eine Gott mißfällige Gleisnerei. — Religiöse Orden und Genossenschaften können nicht bestehen, weil alle Menschen Brüder Christi und Brüder unter einander sind. — Die Gelübde der Keuschheit sind närrisch, freventlich und den frommen Menschen gefährlich. — Die Geistlichen, welche, statt den Dürftigen, den Kirchen und Klöstern Reichthümer zuwenden, thun Christus große Schmach an, welcher Pracht und Gut dieser Welt verworfen hat. — Die sog. geistliche Gewalt hat keinen Grund in der Lehre Christi, wohl aber die weltliche. Dieser stehen alle Gerechtsame zu, welche die Geistlichkeit sich angemaßt, und sind ihr alle Menschen Gehorsam schuldig (Uslegen und gründ der schlussreden oder Artikel in Zw. Werke, Bd. I. S. 169 bis 424; vgl. dazu Riffel a. a. O. Bd. III. S. 46–49). — Der Rath zu Zürich hatte das Religionsgespräch ausgeschrieben, und auch den Bischof von Constanz dazu eingeladen. Dieser entsandte auch eine Deputation dahin, worunter der gelehrte Generalvicar Faber war, um seinerseits zu zeigen, daß er zum Aeußersten bereit sei, wenn es zum Frieden dienen könne. Doch sollten seine Stellvertreter nur die Ursachen der Zwietracht hören und darüber Bericht erstatten, wohin die einzelnen Glieder sich äußern würden, dagegen es ablehnen, evangelische oder apostolische Lehren zu verfechten, oder wider alte löbliche Gebräuche und Gewohnheiten nutzlos zu disputiren. Solche Disputation gehöre vielmehr an die hohen Schulen zu Paris, Cöln und Löwen (die auch über Luthern geurtheilt).

Deßhalb widerlegte Faber nur die aufs äußerste urgirte Behauptung: daß der unfehlbare und unparteiische Richter der hl. Schrift die Schrift selbst sei, die nicht lügen und trügen könne. Werde ja, entgegnete Faber, dieselbe von dem Einen so und von dem Andern anders gedeutet, und das in wesentlichen Puncten; daneben enthalte sie selbst scheinbar widersprechende Stellen; könne von ihr nicht erwiesen werden, daß sie Alles enthalte, was Christus gelehrt, gethan und seinen Aposteln aufgetragen hat; endlich sei sie von Anfang an von sämmtlichen Häretikern nach ihren vorgefaßten Meinungen gedeutet worden! — Diesem gebotenen Verhalten gegenüber pochte Zwingli desto nachdrücklicher auf seine seitherigen Doctrinen, und der Rath von Zürich, von vornherein über die weite Ausdehnung der weltlichen Gewalt sehr befriedigt, entschied dann einstimmig: „Meister Zwingli, von Keinem des Irrthums oder einer Ketzerei überführt, soll wie bisher das hl. Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach Kräften verkünden, bis er eines Bessern berichtet wird. Deßgleichen sollen alle Leutpriester, Seelsorger und Prädicanten bei schwerer Strafe und Ungnade nichts anderes predigen, als was sie mit dem Evangelio und rechter göttlicher Schrift bewähren können, daneben aber aller Scheltworte und Verketzerung Anderer sich enthalten." — Nach diesem leichten Siege konnte Zwingli ungestörter die Reform im Kirchenthume fortsetzen, und sich, wie es in Sachsen geschehen war, an den Altären und Bildern vergreifen. Darin arbeitete ihm in die Hände der fanatische Schuster Nicol. Hottinger, der in der exaltirten Gesinnung eines Carlstadt in einer Vorstadt Zürichs das große Kreuz umstürzte, wofür er trotz argen Widerspruches unter dem Volke mehrfach von den Kanzeln gepriesen ward. Der Rath von Zürich ließ ihn zwar zur Haft bringen, aber keinen Proceß gegen ihn einleiten, benutzte vielmehr diesen Frevel zu einer zweiten Disputation (26. bis 28. Octob. 1523), zu welcher alle Geistlichen des Cantons, die Bischöfe von Basel, Chur und Constanz, die Universität Basel und alle eidgenössischen Orte eingeladen wurden, Gelehrte nach Zürich abzuordnen. Obschon die Bischöfe von Basel und Constanz davon abmahnten, weil diese Verhandlung vor eine Kirchenversammlung gehöre, dem die Urkantone beigestimmt hatten, wurde die Disputation gleichwohl ausgeführt. St. Gallen und Schaffhausen hatten Abgeordnete gesandt, ersteres den Joachim Vadian und Christoph Schappeler, welche der Religionsneuerung zugethan waren, Schaffhausen dagegen Sebastian Hofmeister mit noch zwei katholisch gesinnten Priestern. Zwingli und Leo Judä führten nach der Eröffnung den gelehrten Kampf gegen die Bilder und die Messe. Nach merkwürdiger Beweisführung kam es zu dem Beschlusse: „die Bilder und Götzen, durch das siegreiche Wort Gottes in seinen Organen und Instrumenten überwunden, sollten durch die Obrigkeit, jedoch ohne Aergerniß entfernt werden." — Bei den Verhandlungen über die Messe hütete sich Zwingli, schon jetzt offen heraus zu sagen, daß er den Glauben an die reale Gegenwart Christi im Abendmahle bereits aufgegeben habe; er erklärte vielmehr beim Beginn der Disputation: seine und seiner Genossen Meinung sei keinesweges, daß einigerlei Betrug oder Falsch in dem reinen Blut und Fleisch Christi sei; was seine Gegner nur dahin deuten konnten, er leugne die wahre und wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahle nicht, von welcher der katholisch Gesinnte Steinlein von Schaffhausen in bündigem und überzeugendem Beweise darlegte, daß sie die Lehre vom Opfer nothwendig einschließe. Darüber war Zwingli also empört, daß er wüthend ausrief: „Es sollte Gott donnern und hageln unter uns, wo wir die hl. Schrift also ließen bucken; die Messe sei kein Opfer!" Der Magistrat möge daher entscheiden, was bei dieser unumstößlichen Wahrheit im Puncte der Messe zu geschehen habe. Und der Beschluß darauf lautete merkwürdig genug ausweichend dahin: „Es thue vor Allem Noth, daß die Geistlichen das göttliche Wort recht

fleißig predigten; die Unterthanen aber hinfüro Gott allein ehrten, anriefen und anbeteten, und vor den Bildern keine Hüte mehr abzögen, keine Kniee beugten und keine Lichter anzündeten. Dafür hätten die Bischöfe längst sorgen sollen; nun diese es aber verabsäumt, müsse der weltliche Arm eingreifen, daß Christus d. i. sein Wort und seine Lehre aufgerichtet werde." — Bald darauf (17. Nov.) verkündete der Rath die von Zwingli verfaßte „kurze christliche Anleitung" über die Sünde, Freiheit vom Gesetze, Rechtfertigung durch den Glauben, über die Bilder und Messe mit dem strengen Befehle, selbe fleißig zu studiren und derselben gemäß zu predigen und zu handeln, damit der Fortschritt der Reformation nicht länger durch Unwissenheit (!) gehemmt werde (Zw. Werke, Bd. I. S. 541 ff.). Und zu noch kräftigerer Handhabung dieser Anleitung wirkten Zwingli, der Comthur Schmid von Küßnacht und der Abt Joner von Cappel in den einzelnen Theilen des Züricher Gebietes, wobei sie besonders auf Beseitigung der Bilder drangen. An der Messe und der Communion unter einer Gestalt wagten sie sich noch nicht zu vergreifen, bevor das Volk dafür nicht besser bearbeitet und gestimmt wäre. Auch die zwei darüber von Zwingli ausgestellten Gutachten riethen nicht, die Messe sofort abzuthun, sondern nur, die etliche Pfaffen in Zürich, die für und für die zwei Artikel von der Messe und den Bildern bekämpften, mit Verlust ihrer Pfründen zu bedrohen. Inzwischen erschien aber vom Bischof von Constanz auf die ihm übersandte „Anleitung" als Antwort „die christliche Unterrichtung des hochwürdigsten Herrn Hugo, Bischofs von Constanz, die Bildnisse und die Messe betreffend" (vom 1. Juni 1524) an den Züricher Rath und die Geistlichkeit der Diöcese. Heuchlerisch übergab der Rath dieses Actenstück einer Commission von 8 weltlichen und 9 geistlichen Mitgliedern zur Berathung, forderte sogar eine schriftliche Antwort und den Druck derselben, während er bereits gleichzeitig (15. Juni) an die Landvögte den Befehl erlassen hatte, daß die Bilder in Stadt und Land bei verschlossenen Thüren, in Gegenwart der Prädicanten und etlicher „ehrbarer" Bürger abgethan und vernichtet werden sollten, wobei selbst die kostbaren Werke der Malerei und Bildhauerei nicht verschont blieben, und nur den Privaten gestattet wurde, innerhalb 8 Tagen ihr Eigenthum an sich zu ziehen. Und um bei dem Staunen und der Betäubung des Volkes auf einmal gründlich zu reformiren, wurde zugleich verboten, noch ferner Palmen, Salz, Wasser, Kerzen und Kräuter zu weihen, das Trauer- und Wettergeläute, ja das Orgelspiel beim Gottesdienste anzustimmen, sogar die letzte Oelung zu spenden, da diese ein Aberglaube und in der hl. Schrift nicht begründet sei. Daß man nach dieser factischen Empörung gegen die Kirche nun noch in der veröffentlichten „christlichen Antwort" der niedergesetzten Commission den Diöcesanbischof und die katholischen Gelehrten, deren Urtheil er eingeholt, vor allem Volke der Unwissenheit und absichtlichen Verdrehung der hl. Schrift beschuldigte, zeigte zur Genüge, wie weit Zwingli unter dem Schutze des Rathes seinen Frevel und Uebermuth treiben konnte. Nun schwanden ihm auch die Bedenken wegen Beseitigung der Messe, weßhalb er mit Leo Judä und Engelhard an den Rath das Gesuch richtete: „die Abendmahlsfeier nach Art der Einsetzung Jesu und dem Brauche der Apostel und der ältesten Kirche zu begehen, und schon Weihnachten 1524 den Anfang damit zu machen." Doch fand der kleine wie der große Rath diesen Termin noch zu frühe, und verschob ihn bis nächste Ostern 1525, um das Volk noch gründlicher dafür zu bearbeiten. Gleichwohl trat Zwingli jetzt mit seiner kahlen, nüchternen Abendmahlslehre, als einem bloßen Erinnerungsmahle, offen hervor, und quälte sich mit Aufsuchung von Beweisen dafür, bis er in einem „divinatorischen Traume" die unwiderlegliche Begründung für seine Ansicht in Exod. XII. 1. est enim Phase — es ist der Vorübergang des Herrn, gefunden zu haben glaubte. Werde ja an dieser Stelle ohne Gleichniß das Wörtchen „ist" unleugbar für „bedeutet"

gebraucht, und noch dazu in einer Type auf die künftige Eucharistie! Ohne auf die anderweitigen Beweisgründe zu achten, verkündete er und seine Anhänger jetzt als Schlagwort: „das Lamm ist der Vorübergang des Herrn," vor welchem jeglicher Feind zu Boden stürzen müsse; wogegen der Unbefangene, Tieferblickende in dieser Erklärung weder tiefe Schriftkenntniß noch philologisches Wissen finden konnte (vgl. eine klare unterrichtung vom nachtmal Christi in Zw. Werken, Bd. II. Abthl. 1. S. 426—468). Uebrigens hatte der Rath zu Zürich seinen Entschluß bereits gefaßt, und ihn am 12. April 1525 vorgeblich im Namen der ganzen Kirche also verkündet: „Das Abendmahl soll fortan der Einsetzung Christi gemäß und nach dem Brauche der Apostel gefeiert werden (unter beiden Gestalten); den Schwachen dagegen und den im Glauben noch Unerfahrenen ist es gestattet, für dieses Mal noch nach alter Sitte (unter einer Gestalt) es zu empfangen. Die Messe aber soll gänzlich abgethan, antiquirt und abgestellt sein, daß sie nicht einmal Morgen (Gründonnerstag) mehr gelesen werden darf." Die schon vor diesem Beschlusse in großer Hast abgefaßte und unterm 6. April 1524 gedruckte Agende: „Action oder bruch des nachtmals" (Zw. Werke, Bd. II. Abthl. 2. S. 233—242) substituirte für die Messe eine theils platte theils komische Feier. Ein Korb mit Broden und Becher mit Wein angefüllt wurden auf den Altartisch gestellt; die Diaconen lasen 1. Corinth. XI. und Joh. VI., der Pfarrer hielt eine Anrede, segnete, brach und reichte das Brod den Dienern, welche es der sitzenden nach Geschlechtern getheilten Gemeinde in Schüsseln zutrugen. Jeder bricht dann ein Stücklein ab, gibt das Uebrige seinem Nachbar, der ein Gleiches thut. Zu weiterer innerer Befestigung der Religionsneuerung hatte Zwingli im J. 1525 ein vollständigeres Handbuch seines Glaubens als die loci communes von Melanchthon unter dem Titel commentarius de vera et falsa religione herausgegeben (Zw. opp. T. III. p. 145—325) mit einer merkwürdigen Dedication an König Franz I. von Frankreich, worin er unter Anderm sagt: daß er dem Könige Franz I. dieses Buch nicht nur deßwegen widme, weil er der „allerchristlichste Fürst" heiße, sondern auch, weil es einen höchst christlichen Inhalt habe; weil die Franzosen von Alters her als religiös gerühmt werden, und weil endlich das benachbarte Teutschland angefangen habe, dem Lichte der Wahrheit die Augen zu öffnen, müsse wohl auch Frankreich eine Anleitung dazu bekommen in dieser Zeit der ägyptischen Finsterniß! Andererseits sorgte Zwingli dafür, daß durch seine Collegen Leo Judä und Caspar Großmann die seit 1522 erschienene lutherische Bibelübersetzung an manchen Stellen nach seiner Lehre „in Schweizer Teutsch und Meinung" verändert und durch den Druck verbreitet wurde (1525—1529). Der zu Baden im J. 1526 abgehaltenen Disputation zwischen Eck und Oekolampadius u. A. entzog sich Zwingli auf ausdrückliches Anrathen des Züricher Rathes, weil man ihn trotz des ausgestellten Geleitbriefes nicht vor ketzerischer Verfolgung gesichert hielt. — Inzwischen drohte dieser bisher gesicherten Religionsstürmerei doch eine große Gefahr in dem zu Ende 1525 ausgebrochenen Sacramentenstreite zwischen Zwingli und Luther, worin Luther den Zwingli als den verderblichsten Ketzer, als den ächten und wahrhaften Antichrist verdammte, gegen den der Papst als ein Engel des Lichtes und das katholische Dogma als leibliche Wahrheit erscheine. Die Anhänglichkeit an den alten Glauben und Gebrauch im Altarsacramente und die Sehnsucht darnach, die nur durch die äußersten Gewaltmaßregeln niedergehalten, nicht unterdrückt worden war, gab sich unter solchen Umständen lauter denn je kund. Daher drang Zwingli darauf, daß im J. 1526 sämmtliche Altäre und Sacramentshäuschen „glatt und sauber abgebrochen, die entstandenen Löcher vermauert, und dafür einfache Tische hingestellt würden;" ja unterm 17. Januar 1529 wurde endlich sogar bei Strafe einer Mark Silbers verboten, außerhalb des Züricher Gebietes eine Messe zu hören. Wenn nun gleichwohl dem Rathe im J. 1530 zu nicht

geringer Verwunderung und Bestürzung gemeldet ward: „obschon er auf Grund des unfehlbaren Wortes Gottes die Messe, Altäre, Bilder und andere dergleichen abgöttische Verführungen in Stadt und Land um göttlicher Ehre abzuthun geboten, so werden doch noch an etlichen Enden in Schlössern, Kirchen, Capellen und andern Häusern Götzen, Bilder, Altäre und Gemälde beibehalten, besonders in Capellen brennende Lichter gesehen," so liegt darin unwiderleglich kund gethan, daß diese Religionsneuerung aus dem inneren Wesen und dem religiösen Bedürfnisse des Volkes nicht hervorgewachsen ist. — Der in gleicher Weise gefährlichen Opponenten der Wiedertäufer entledigte sich Zwingli mittelst des Rathes durch Landesverweisung, Gefängniß und Hinrichtung. Und um weitern innern Zerwürfnissen vorzubeugen, welche die neue Lehre nicht wenig gefährdeten, verfiel man 1528 auf die Einrichtung einer Synode, welche laut Rathbeschluß vorerst jährlich zweimal, später jedoch, wenn erst Alles geordnet sei, nur einmal in Zürich gehalten werden sollte. — Hatte sich die Züricher Reformation vor der Wittenberger von vornherein dadurch ausgezeichnet, daß sie rascher, vollständiger und consequenter voranschritt, so mußte sie, um diesen Ruf zu bewähren, rein in der Kirche aufräumen, nichts specifisch Katholisches bestehen lassen. Dieser Aufgabe unterzog sich Zwingli, indem er besonders auf die Beseitigung der Klöster hinarbeitete; bildete ja der Ordensstand mit seinem erhöhten Streben nach christlicher Vollkommenheit einen zu schroffen Gegensatz zum Grunddogma der neuen Lehre: von der Unfreiheit des menschlichen Willens. Sein Bemühen ging daher zunächst dahin, einzelne Ordensleute dadurch zu gewinnen, daß er ihnen in excentrischer Rede „die Abscheulichkeit ihres Standes, das Unmögliche der Gelübde und das Widerrufliche der Ordensregeln" anlog, und das Verlangen in ihnen erweckte, im Lichte des neuen Evangeliums zu wandeln. Als aber in Folge dieser Bestrebungen immer nur Wenige die Klöster verließen, erwirkte er vom Rathe (3. Dec. 1524) den Befehl: die nicht aus dem Cantone stammenden Ordensleute zu ihren Conventen zu entlassen; die jüngern Einheimischen je nach ihren Fähigkeiten und Wünschen zum Studium oder zu einem Handwerke zu befördern, die alten Mönche sämmtlich in ein Haus zu bringen, bis sie in Frieden absterben; wer sich nicht füge, solle ausgewiesen werden! Aehnlich verfuhr man mit den Nonnen, welche man noch häufig zwang, dem protestantischen Gottesdienste beizuwohnen, wenn sie nicht auf den leiblichen Unterhalt verzichten wollten. Weniger Schwierigkeiten bereitete die Beseitigung der Comthurien, deren Conventualen bereitwilliger die Hände zur Aufhebung ihrer Stifter darboten. Die eingezogenen Klöster- und Stiftsgüter mit den verschiedenen Kostbarkeiten an Gold, Silber, Sammet, Seiden und andern werthvollen Stoffen brachte dem Rathe von Zürich unermeßliche Summen ein (vgl. Riffel a. a. O. Bd. III. S. 145—163). So hatte Zwingli Stadt und Land aller heiligenden und tröstenden Anstalten der Kirche beraubt, den ganzen katholischen Cultus mit seinen reichen mannigfachen Formen abgeschafft, nicht einmal das Geläute für die Verstorbenen geduldet, und statt alles dessen seinen Anhängern gegeben — ein Symbol. Aber damit war das Werk der Zerstörung erst in einem Cantone vollbracht; Zwingli hat auch einen großen Antheil an der Unterdrückung der katholischen Kirche in andern Cantonen, und schließlich an dem gewaltsamen Zerreißen des Bandes, welches sämmtliche Eidgenossen bislang umschlang und zu einem Bruderbunde vereinte. Wurde das von ihm gegebene Beispiel der Empörung gegen die katholische Kirche schon Signal für andere Cantone, so ist auch die von ihm aufgestellte Form des Kirchenthums ein leidiger Typus für die übrigen abgefallenen Eidgenossen geworden; er hat aber auch durch Wort und That bei ihnen den Abfall beschleunigt, und so viel an ihm lag befördert. Sein großer Einfluß auf Oekolampadius in Basel ist bekannt genug, und in Bern, dem größten und mächtigsten aller Cantone, wirkte er in Folge der persönlichen Be-

kanntschaft auf Berchtold Haller, den Hauptreformator daselbst, durch seine Schriften und fortwährende Ermuthigung mehr als irgend ein Anderer ein. „Was du von mir verlangst, schreibt er ihm, das führe unterdessen nur wacker aus, damit deine wilden Bären, wenn sie Christi Lehre vernehmen, nach und nach zahmer werden. Dieses Geschäft ist aber mit der größten Zartheit zu behandeln.“ Bei dem Religionsgespräche in Bern (1528), woran weder Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, noch ein bedeutender katholischer Theologe Antheil nahmen, war Zwingli neben Oekolampadius, Pellikan und Haller der berühmteste und einflußreichste Abgeordnete, und wird von den Anhängern seine hier entfaltete überzeugende Beredsamkeit besonders gepriesen. In Wahrheit lautete seine beredte Sprache dahin: der Berner Rath solle mit Gewalt die Ausübung des katholischen Glaubens unterdrücken, und in gleicher Weise die neue Lehre ins Leben einführen. Warum solle eine christliche Obrigkeit nicht ein gleiches Recht wie die Apostel nach Apostelgesch. XV. üben dürfen? Wenn Christus mit einer Geißel die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel gejagt, und die Tische der Wechsler umgestoßen; sollte dann nicht eine christliche Obrigkeit das Recht haben, die Bilder, welche zur Verehrung ausgestellt sind, und die Messe, eine unerträgliche Albernheit, abzuschaffen? — Nach solchem Rathe glaubten sich die Berner in dem Zerstörungswerke nicht weiter aufhalten zu sollen. Der Rath erließ unterm 7. Febr. 1528 eine „gemeine Reformation und Verbesserung,“ worin die 10 Artikel, über welche disputirt worden, als in der hl. Schrift wohlbegründet erklärt wurden, weßwegen die Züricher Reform von Allen ohne Ausnahme anzuerkennen sei. Die Gewalt der Bischöfe von Lausanne, Basel, Sitten und Constanz über das Gebiet von Bern wurde hiemit aufgehoben; katholische Priester sind im Lande nicht weiter zu dulden; die auf Beibehaltung des katholischen Glaubens dringenden Haslithaler wurden mit Waffengewalt zur Annahme der Reformation gezwungen (vgl. Haller, Gesch. der kirchl. Revolution oder protest. Reform des Cantons Bern und umliegenden Gegenden. Luz. 1836, und Riffel a. a. O. Bd. III. S. 184—293). — In dem Maße nun, als sich der Protestantismus in der Schweiz bei der freiern, selbstständigeren politischen Verfassung der einzelnen Cantone einerseits, und dem Mangel eines kirchlichen Verbandes der sechs Bisthümer: Lausanne, Sitten, Como, Chur, Basel und Constanz unter einem einheimischen Metropoliten andererseits schneller als in Teutschland entwickelte, befestigte, ja das Uebergewicht gewann, bewiesen sich die Anhänger Zwinglis und Genossen nicht nur in den reformirten Cantonen gegen die katholisch Gesinnten gehässig und verfolgend, sondern ebenso gegen die katholisch gebliebenen Cantone. Unterstützt von den Zürichern und Bernern empörten sich die Rheinthaler und Toggenburger gegen ihren geistlichen Herrn, den Abt von St. Gallen; verjagten ihre Pfarrer, verwüsteten die Kirchen und verweigerten die Abgaben. Ja die reformirten Cantone, Zürich und Bern an der Spitze, gingen in ihrem Uebermuthe bald so weit, von den katholischen Cantonen zu fordern, daß sie ihren Untergebenen die freie Einführung der Reformation gestatten sollten, während sie ihren Katholiken die Religionsfreiheit genommen! Das bewaffnete schon 1529 die katholischen Cantone gegen die reformirten; doch gingen sie, das Uebergewicht Zürichs fürchtend, einen für sie ungünstigen Frieden ein. Jetzt erneuerten sich aber die Gewaltthätigkeiten der Reformirten, die Züricher erklärten sogar das Stift St. Gallen für aufgehoben, weil nach der hl. Schrift die Geistlichen unfähig seien, Land und Leute zu besitzen, der Ordensstand zudem wider Gott und dessen Wort sei. Gegen die gerechte Entrüstung und Beschwerden der katholischen Cantone über solchen Frevel antworteten die Züricher und Berner nach den „geheimen Rathschlägen“ Zwinglis dadurch, daß sie ihnen „dem Worte Gottes zu ehren, und im Interesse des christlichen Glaubens“ die Zufuhr an Lebensmitteln abschnitten, allen Verkehr mit ihnen

aufhoben, und dadurch alsbald einzelne Orte durch leibliche Noth zum Abfall von der katholischen Kirche zwangen. Auf wiederholtes Ansuchen, die ganz ungerechte Grenzsperre zu heben, wurde erklärt: erst wenn die katholischen Cantone das wahre Wort Gottes frei predigen und ungestraft bekennen ließen, die Schmäher und Schelter (der evangelischen Wahrheit!) an Ehre, Leib und Gut gestraft sein würden, seien sie geneigt auf weiteres mit ihnen einzugehen. — Nachdem von Seiten der katholischen Cantone noch manches schöne Wort zur Versöhnung gesprochen, aber in gleicher Weise schnöde zurückgewiesen worden, erklärten sie: wolle man sie nicht bei ihrem alten wahren hergebrachten Glauben, bei ihren Landen, Freiheiten, guten, löblichen Gebräuchen, wie Alles in den Bünden und im Landfrieden begriffen, verbleiben lassen und beschirmen; dann müßten sie Gott walten lassen, und deßhalb Ihn, seine werthe Mutter sammt dem himmlischen Heere, und wer sonst dazu erbötig sei, zu Hilfe nehmen und abwarten, wie es ihnen ergehen werde! Da Zwingli auch jetzt hetzte und heuchelte, und selbst zur Nachtzeit heimlich nach Bremgarten ging, um die bern'schen Rathsboten zu ermuthigen, in keinem Puncte zu weichen, kam es zum Kriege. Am 11. October 1531 stießen die beiden feindlichen Heere bei Cappel auf einander; es entspann sich ein langer, blutiger Kampf, in welchem die katholischen Cantone einen vollständigen Sieg erfochten. Zwingli selbst fiel, und zeigte sich wie im Leben so im Tode lügnerisch. Einst (1523) hatte er dem Papste zugerufen: steck' dein Schwert in die Scheide, und nimm kein ander Schwert in die Hand denn das Schwert des Geistes, d. i. das Wort Gottes. Nun war er nicht als Diener des Evangeliums mit seinen Genossen ausgezogen, um zu ermuthigen und zu trösten, sondern in voller Waffenrüstung, und empfing so nach schwerer Verwundung von dem Hauptmann Bockinger den Todesstoß mit dem Schwerte. Fast allgemein schrieb man die Schuld so großen Elendes und Verlustes „dem Zwingli und den unleidlichen Pfaffen" zu (vgl. den Artikel „Schweiz."). — II. Die Lehre Zwinglis ist nach Inhalt und Form mit der Luthers verwandt, so daß dem Ersteren nach den obigen Mittheilungen zwar die Priorität des Kampfes gegen wirkliche oder vermeinte Mißbräuche in der katholischen Kirche zugestanden werden kann, nicht die Originalität der Lehre. Die frühzeitig in der Schweiz verbreiteten Schriften Luthers haben unverkennbar auf Zwinglis Lehrsystem eingewirkt, wobei ihm die eigenthümliche Entwickelung einzelner Lehrpuncte nicht abgesprochen werden soll. Zum ersten Male hat Zwingli sein Lehrsystem am vollständigsten dargestellt in der Erläuterung und Begründung der auf dem Religionsgespräche zu Zürich (29. Jan. 1523) discutirten 67 Thesen unter dem Titel: „Uslegen und gründ der schlußreden oder Artikel" (Zw. Werke, Bd. I. S. 169—423), welche er in einem Briefe bezeichnet als ungeordnete Zusammenstellung aller damaligen Streitpuncte (veluti ferrago omnium opinionum, quae hodie controvertuntur cf. Zw. opp. T. VII. p. 275), und noch ausdrücklich darüber bemerkt: „in diesen schlußreden fast alle der gröbsten spän, die man zu unserer zyt hat, vergriffen sind." Aus den spätern Schriften sind noch wichtiger der commentarius de vera et falsa religione (Zw. opp. T. III. p. 145—325), alsbald von Leo Judä ins Teutsche übersetzt: „vom waren und falschen Glauben, Commentarius d. i. Unterrichtung Huldrych Zuinglins," und die erst nach seinem Tode gedruckte christianae fidei brevis et clara expositio Tiguri 1536 (Zw. opp. T. IV. p. 42—78). Vgl. Riffel a. a. O. Bd. III. S. 54—102. — Obenan steht der Satz von der hl. Schrift als alleiniger, untrüglicher Glaubensquelle. Bei der Bekämpfung des bekannten Augustin'schen Ausspruches: „ich würde dem Evangelium ohne das Ansehen der Kirche nicht glauben" erklärt er die hl. Schrift d. i. das geschriebene Wort, bald mit dem göttlichen Worte und der göttlichen Wahrheit schlechthin, bald sogar mit dem Logos verwechselnd, als das Primitive, nach welchem die Kirche selbst und Alles in ihr zu beurtheilen sei.

der weiteren Bestimmung der materiellen Lehrpuncte geht Zwingli wie Luther von der Ueberzeugung aus, daß der Mensch in Folge des Sündenfalles unbedingt und mit allen seinen Kräften und Fähigkeiten dem Bösen verfallen sei, so zwar, daß Alles, was wir wirken und andere Creaturen in uns, unnütz, eitel, Betrug, Gleisnerei, Sünde sei, und die Doctrin vom freien Willen, von unserem Vermögen zum Guten, von dem Lichte unseres Verstandes als frevelhafter Wahn verworfen werden muß. „Vierzig Jahre lang, sagt Schweizer (die protestant. Centraldogmen. Zür. 1854. S. 57), ist das servum arbitrium und die absolute Prädestination gemeinschaftlich von den reformatorischen Kirchen geltend gemacht worden, wie alles Protestantische wesentlich gegen die römisch-katholische Lehre oder protestantische Secten gerichtet ist. Luther hat die centralen Dogmen am bestimmtesten als Grundlage der Reformation geltend gemacht, dieselben alle aufgestellt, aber im vorherrschenden Interesse des verknechteten Willens; Zwingli entwickelte sie in mancher Hinsicht, beherrscht von der Idee absoluter Gottheit und Vorhersehung (de providentia divina). Calvin endlich vollendet abschließend den Lehrbegriff in seinem ganzen Gehalte, geleitet von der Idee der ewigen Rathschlüsse Gottes (de praedestinatione). Diese ganze Entwickelung ist ein zusammenhängender Proceß, aber jeder der drei Reformatoren arbeitet auf eigenthümliche Weise." — Nach dieser Grundanschauung von der durchaus sündhaften Natur des Menschen, wornach die schwersten Sünden so nothwendig aus ihm herauswachsen, wie die Aeste aus dem Baumstamme (de vera et falsa rel. T. III. p. 210—211), und wodurch Gott selbst zum Urheber der Sünde gemacht wird *), ist keine andere Rechtfertigung denkbar als die Lutherische durch den Glauben. „Gott weiß, sagt Zwingli, daß wir ohne die Aeste der Sünde nicht sind; dennoch schaffet der Glaube, daß wir deßungeachtet in Gott leben, und trägt das tägliche Sündigen zu dem Guten bei, daß wir lernen, wie wir so gar nichts sind." Der rechtfertigende Glaube wird hiernach als fiducia, als Vertrauen des Sünders auf die göttliche Gnade, als das Vertrauen auf Christus, den Sohn Gottes, aufgefaßt und erfaßt: „Der Glaube ist nichts anderes, denn eine gewisse Sicherheit, mit welcher sich der Mensch auf das Verdienst Christi verläßt; und ist kein Werk (!) sondern ein Ruhm, eine Sicherheit in dem Verdienste Christi. Welche Sicherheit und Vertrauen aber nicht von den Menschen kommt, sondern von Gott; denn das Wort Christi bei Johannes VI. 44 mag nicht brechen, da er spricht: Niemand kommt zu mir, es habe ihn denn mein Vater, der mich gesendet, gezogen. Warum aber Gott Etlichen den Glauben zum ersten Male klar und stark gibt, Etlichen langsam, stehet in seinem, nicht in des Menschen Wissen — da er nicht im Rathe Gottes gesessen oder ihm vorher etwas gegeben hat." Und damit auch nicht der leise Gedanke aufkomme, als ob der Mensch beim Glauben etwas selbst wirke, erklärt Zwingli: „Sagt man, der Glaube rechtfertigt, so ist dieß ein synekdochischer

*) In dem Anamnema de Providentia wird dargethan: Alles ohne Ausnahme geschieht durch die Bestimmung und Anordnung der göttlichen Vorhersehung, und in einer ep. a. 1527 finden sich folgende merkwürdige Worte: Hic ergo proruunt quidam: libidini ergo indulgebo etc.; quidquid egero, Deo auctore fit. — Qui se voce produnt, cujus oves sint! Esto enim, Dei ordinatione fiat, ut hic parricida sit etc., ejusdem tamen bonitate fit, ut qui vasa irae ipsius futuri sint, his signis prodantur, quum scilicet latrocinantur — citra poenitentiam. Quid enim aliud, quam gehennae filium his signis deprehendimus? Dicant ergo, Dei providentia se esse proditores ac homicidas! Licet. Nos enim idem dicimus, sed simul hoc injungimus, quod, qui ista sine correctione ac poenitentia faciunt, Dei providentia aeternis cruciatibus propter justitiae Illius exemplum mancipantur. Habes nunc canonem nostrum, quo contra omnia tela munimur, quae ex scriptis pro libero arbitrio promuntur. Sed heus Tu! caste ista ad populum et rarius etiam; ut enim pauci sunt vere pii, sic pauci ad altitudinem hujus intelligentiae perveniunt (Zw. opp. T. VIII. p. 21).

Ausdruck, indem hier Glaube steht für Erwählung, Bestimmung und Berufung. Wer den Glauben hat, ist immer erwählt und berufen (de electione opp. T. III. p. 425). — Hiernach ist bereits einleuchtend, ohne die neuesten Erörterungen von Hahn (Zwinglis Lehren von der Vorhersehung in den theologischen Studien und Critiken 1837, Hft. 4), von Schweizer a. a. O. S. 97—128, und von Schwegler (das theol. System Zwinglis, Tüb. 1853), daß Zwingli die absolute Prädestination wirklich vertheidigt hat, „doch mehr, wie Guerike in seiner Kirchengeschichte richtig bemerkt, aus speculativem, als aus practischem Interesse," da er ja auch nach der obigen Mittheilung ermahnte, diese Lehre selten und vorsichtig dem Volke vorzutragen! Und in diesem mehr philosophischen Interesse mag wohl auch ihren Erklärungsgrund finden jene sehr berüchtigte Stelle in der expositio fidei (Zw. opp. T. IV. p. 65), worin Zwingli vom ewigen Leben handelnd, den König von Frankreich also anredet: „Dort kannst du hoffen, in die Gesellschaft und den vertrauten Umgang aller heiligen, klugen, gläubigen, standhaften, tapfern und tugendhaften Männer zu kommen, die von Anfang der Welt gelebt haben. Du wirst dort die zwei Adam sehen, den Erlösten und den Erlöser; den Abel und Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob, Juda, Moses, Gideon, Samuel, Pineas, Elias, Elisa, Jesaias nebst der von ihm verkündigten Gottesgebärerin; dem David, Ezechias, Josias, Johannes dem Täufer, Petrus und Paulus. Dort wirst du sehen den Hercules, Theseus, Socrates, Aristides, Antigonus, Numa, Camillus, die Catonen und Scipionen, auch deine königlichen Vorfahren, Ludwig den Frommen, die Ludwig, die Philipp, die Pipin, die im Glauben von hier geschieden sind." Zwingli warf diese Gemeinschaft keinesweges flüchtig hin, sondern hat sie anderwärts also zu begründen gesucht: die Seligkeit beruht nur auf der Erwählung; Gott kann auch Heiden den Glauben eingießen, den sie sofort durch ihre Werke (sic) bewähren, wie wir dieß von einem Seneca, einem Socrates u. A. annehmen dürfen; diese hat er zur Gerechtigkeit und zum ewigen Leben erwählt. Man braucht dann nicht noch mit Zeller (a. a. O. S. 163—164) an den humanistischen Standpunct Zwinglis zu erinnern, wornach er sich, nachdem er von den Alten so viel gelernt hatte, sich unmöglich überwinden konnte, in seinen Lehrern und Vorbildern seine eigene Bildung zu verdammen!! Zudem kann man hier an das dankenswerthe Geständniß Schweizers (a. a. O. Vorwort IX. u. X.) erinnern, daß bei den sog. Reformatoren nicht immer Wahrheit und Consequenz zu suchen sei, sondern maßlose Uebertreibung, um ihren Doctrinen Eingang zu verschaffen: „um für die dringend aufgegebene Reformation den Boden zu erkämpfen, sagt dieser reformirte Theologe, war der rücksichtslos geschärfte Augustinismus nöthig. Dazu war die schroffe Kühnheit des Luther'schen servum arbitrium, der Zwingli'schen providentia, der Calvinischen praedestinatio, deren Titel schon jeden der drei Männer charakterisirt, eine innere und äußere Nothwendigkeit!" — Aus diesen Grundlehren Zwinglis, die er meistens mit Luther gemein hat, sind auch dieselben Folgerungen wie bei Luther geflossen. Darnach sind zunächst alle Werke, die nicht aus dem Glauben sind, nicht allein nicht verdienstlich, sondern bös, sündhaft und verdammungswürdig, eine intendirte Schmälerung der Verdienste und Ehre Christi, in letzter Instanz eine Abgötterei, weil der Christ dadurch verleitet werde, statt auf Gott, auf sich selbst zu vertrauen; die Mönchsgelübde sind der Heuchelei gleich zu halten. Damit war zugleich die katholische Lehre vom Ablaß und vom Fegfeuer beseitigt; das letztere bedürften die Gläubigen nicht, und für die Ungläubigen sei die Hölle angezündet, denn der Heiland habe ja gesagt: „wer glaubt und getauft ist, wird selig; wer nicht glaubt, wird verdammt werden." Nach dieser Anschauung vom rechtfertigenden Glauben bestimmt sich auch der Charakter der wahren Glieder Christi. Die Kirche ist die große, nur Gott allein kennbare Gemeinschaft aller Christen, die durch Gottes

Geist in einem Glauben vereint, Jesum Christum als ihr einziges Haupt anerkennen, das keinen sichtbaren Stellvertreter hat, weil es dessen nicht bedarf. In dieser Gemeinschaft sind die Bischöfe, insofern sie Christum für ihr Haupt haben, nichts mehr und nichts weniger als gewöhnliche Glieder gleich den übrigen Christen. Mit Unrecht haben sie unter Berufung auf Matth. XVIII. sich das Richteramt und Bannrecht in der Kirche angemaßt; dieses steht vielmehr (nach republicanischer Auffassung) jener christlichen Gemeinde zu, worin ein strafwürdiges Glied sich befindet. Am verwerflichsten sei jedoch der Papst, der Pfarrer von Rom, der sich für den obersten Priester ausgibt, dadurch die Ehre, Würde und Gewalt Christi sich anmaßt, und das Werk des Antichristes und den Greuel an hl. Stätte ausübt, von dem Daniel geweissagt. — Den größten Theil der geistlichen Gewalt, welche Zwingli dem Papste, den Bischöfen und der gesammten Hierarchie abgesprochen, hatte er nach den obigen Mittheilungen der weltlichen Obrigkeit zugesprochen, doch so, daß sie bei Ausübung derselben von der Richtschnur des göttlichen Wortes, natürlich nach der Auslegung der Prädicanten, sich müsse leiten lassen, wovon unten Näheres. — Ebenso entschieden wandte sich die Zerstörungswuth Zwinglis gegen den innern Bau der katholischen Kirche, gegen die Sacramente; hatten ja diese auch nach der aufgestellten Ansicht vom rechtfertigenden Glauben wie bei Luther so bei Zwingli gar keine reelle Bedeutung. Und es war, wie Carlstadt einst richtig bemerkte, nur Halbheit, wenn deren noch zwei beibehalten wurden, und ihnen irgend welche Wirkung beigelegt ward. Indessen sorgte Zwingli dafür, daß die Sacramente nicht zu viel bedeuteten. Er erklärte offen, daß sie keine Kraft hätten, die Gewissen zu entlasten, und seien diejenigen himmelweit von der Wahrheit entfernt, die ihnen eine reinigende Kraft zulegten. Ja die Sacramente seien nicht einmal Zeichen, die äußerlich anzeigten, was innerlich an der Seele vorgehe, denn sonst wäre die Freiheit des hl. Geistes gebunden! Sie sind vielmehr nur eine Einweihung (initiatio), Bezeichnung und Kundgebung (publica consignatio), daß Jemand ein Christ sei; durch sie, als Zeichen und Ceremonien, beweiset er sich der Kirche als Candidat (in der Taufe) oder als Streiter Christi (im Abendmahle). Und diese zwei Bundeszeichen, nicht mehrere, hat Christus nur gelassen, um unserer Blödigkeit nachzugeben. Durch die Taufe, als Einweihungszeichen, werden wir Gott verzeichnet, unter das Volk Gottes eingeschrieben; durch das Abendmahl dagegen sagen wir Gott Dank, daß er uns durch den Sohn erlöst hat. Und noch bestimmter erklärte er „die Taufe als Pflichtzeichen, wodurch der Mensch in den Herrn Jesum Christum eingeführt, eingepflanzt und verpflichtet werde, daß er sein Leben bessern und Christo nachfolgen werde.“ Ebenso, ja noch sinn- und bedeutungsloser, wird das Abendmahl aufgefaßt. Das Meßopfer wird geleugnet und das Abendmahl als bloße Erinnerung an den Versöhnungstod Christi vorgestellt, so daß die Einsetzungsworte Christi: „Dieß ist mein Leib“ bildlich zu fassen sind, das bedeutet rc. Ja es wird mit Nachdruck die Annahme abgewiesen, daß der wahre und wirkliche Leib Christi geistlicher Weise (spiritualiter) empfangen werde, denn das sei ebenso unstatthaft und ungereimt, als wenn Jemand sagen wollte: der leibliche Verstand, d. i. fleischliche Vernunft. Der Wahn, im Sacramente werde der Leib und das Blut Christi genossen und getrunken, sei daher entsprungen, daß man den wahren Sinn der hl. Schrift, besonders der entscheidenden Worte „das Fleisch nützet nichts,“ in seiner wahren Bedeutung nicht verstanden habe! Luther erkannte in dem darüber entstandenen Abendmahlsstreite (s. d. A. Sacramentsstreit) nicht mit Unrecht ein rationalistisches Element, eine Scheu der Anerkennung des hl. Mysterium, dem gegenüber er seinen gläubigen, supernaturalistischen Standpunct in der bekannten Schroffheit also bezeichnete: „wenn mir der Herr Holzäpfel vorlegte, und mich hieße nehmen und essen (als seinen Leib), so dürfte ich nicht fragen warum? Ja er

kündete es mit einem divinatorischen Blicke an: „Du sollst sehen, weil sie (die Zwinglianer) auf der Bahn gehen, daß sie Gottes Wort nicht wollen mit Glauben ehren oder nach einfältiger Weise annehmen, sondern mit sophistisch spitzfindigen Subtilitäten meistern — werden sie dahin kommen, daß kein Artikel des Glaubens mehr bleiben wird, ja daß sie leugnen werden, Christus sei Gott! Denn bei der Vernunft lautet es ja eben so thöricht: Mensch ist Gott als Brod ist Leib." Und in Wahrheit hat dieses im Hintergrunde lauernde zersetzende rationalistische Element Zwinglis tiefere Religiosität in den reformirten Gemeinden frühzeitig verdrängt, während sie im Lutherthume sich weit länger erhielt. — Zu dieser flachen Lehre vom Abendmahle paßte es vollständig, daß Zwingli auch jede Vorbereitung dazu, wie sie z. B. Luther durch die Nothwendigkeit einer Art Sündenbekenntniß verlangte, als Gleisnerei und Menschenwerk perhorrescirte. Die Firmung und letzte Oelung galten ihm als keine Sacramente, weil Christus sie nicht mit seinem eigenen Worte eingesetzt und angeordnet, und wurden daher frühzeitig abgeschafft. Die Priesterweihe endlich wollte er zwar anfangs als eine gewisse Einführung in das Predigtamt, die einzige Befugniß und Verpflichtung des Priesters, beibehalten; doch sei es besser sie abzuschaffen, als den Wahn unterhalten, daß dem Geweiheten dadurch eine besondere Gnade und eine Auszeichnung vor den Laien zu Theil werde. Das Priesterthum galt ihm also nur als ein Amt ohne unvertilgbaren Charakter; wer ihm nicht gut vorzustehen wisse, solle vielmehr abgesetzt werden und aufhören Priester zu sein. Der Grundgedanke Zwinglis von der Unbedingtheit des göttlichen Wirkens machte auch alle diese Institutionen überflüssig. Darnach ist III. Ueber das von Zwingli begründete Kirchenthum wenig nachzuholen, was nicht schon gelegentlich berührt worden wäre. Die Aufstellung der Predigt als Hauptgegenstand des Gottesdienstes und oft noch in der pedantischen exegetischen Manier ließ die Gläubigen frühzeitig leer und kalt; und die oben beschriebene Abendmahlsfeier war wenig geeignet, die Gemüther zu erheben und froh zu beleben. Als noch mit den Bildern alle erheiternden und verschönernden Formen des Cultus beseitigt wurden, was das Wort des Dichters provocirte: „kein Abbild duldet sie, das körperlose Wort verehrend," erhielten die gottesdienstlichen Versammlungen etwas Düsteres und Trostloses, das sich selbst bis in das häusliche Leben erstreckte. Statt der verheißenen Freiheit verhängte Zwingli über seine Anhänger eine sehr strenge Kirchenzucht, welche nach dem Geständniß von Zeller (a. a. O. S. 17) dem Lutheraner beim ersten Anblicke sogar den Eindruck des Katholisirenden (sic) machen konnte, und doch sei darin die innerste Wurzel des reformirten Systems zu suchen! Leiteten scheinbar auch die Prediger das Kirchenthum, so war es doch in Wahrheit mehr der weltliche Rath, welcher nach der ihm von Zwingli eingeräumten weitern geistlichen Gewalt Alles überwachte und anordnete. Bei den bald genug eintretenden Veränderungen des protestantischen Lehrbegriffs zeigte sich dieß augenfällig. Wohl trafen die Diener der Kirche die Einleitungen zu dem Entwurfe einer neuen Bekenntnißschrift (confessio), zu den Verhandlungen über das Einverständniß (consensus) mit den einzelnen reformirten Cantonen, zu den spätern Annäherungsversuchen zwischen der Züricher und Genfer Kirche — aber der Rath prüfte, bestätigte, änderte oder verwarf, gab Ehegesetze u. A. Wie konnte hier von einem wirklichen kirchlichen Leben die Rede sein, wo Alles polizeilich geordnet, Lehre und Disciplin von weltlichen Beamten gehandhabt, das Höhere und Geistige, das Edle und rein Christliche aus den Motiven des christlichen Handelns gewaltsam ausgetrieben wurde; wo Erlasse emittirt wurden, die von dem Besuche der Kirche, vom Anhören der Predigt, vom Empfange des hl. Abendmahles handelten, und gleichzeitig den Unfug in den Wirthshäusern, das Tanzen, Spielen, Zutrinken u. dgl. verpönten. Es bedurfte daher später der ganzen Kraft und Gewalt eines Calvin, um wenig-

stens in etwa für die sich reformirt nennende Kirche den Grundsatz geltend zu machen: ecclesia est sui juris. Die christliche Kirche war durch Zwingli nicht „reformirt" sondern zerstört. — IV. Der Persönlichkeit Zwinglis können wir nach dem Vorstehenden zugestehen großes Talent verbunden mit seltener Kühnheit; eine besondere Gabe populärer Beredsamkeit und klarer, präciser und consequenter Gedankenentwickelung, worin ihm kaum einer seiner Zeitgenossen gleichkam. Als kirchlichem Reformator aber fehlte ihm vor Allem sittliche Reinheit und Wahrheit, gründliche Kenntniß der christlichen Dogmen im Einzelnen wie in ihrem tiefern Zusammenhange, weßhalb er sich zu Behauptungen verirrte, die ihn nach Luthers Ausspruche zu einem vollkommenen Heiden machten; fehlte ihm wahre Religiosität und damit Kenntniß der religiösen Bedürfnisse des Christen, endlich wahre Liebe zu dem Mitbruder, so daß alle seine Unternehmungen mehr zerstört denn aufgebaut haben. An den Namen Zwingli knüpft sich die Verkümmerung und Lähmung des religiösen christlichen Sinnes, wie die Vernichtung des einheitlichen politischen Bruderbundes in der Schweiz. — In Betreff des Literärischen ist hier noch Folgendes zusammen zu stellen und beizufügen. Zwinglis Werke und Opera (teutsch und lateinisch) in fortlaufenden Bänden sind neu herausgegeben von Schuler und Schultheß, Zürich 1828—1842. 8 Bde. 8. in 11 Abtheil. Oswald Mycon. de vita et obitu Zwinglii in Eichler vitae Reformator. Berol. 1844. Magister Ulrich Zwinglis Lebensgesch. und Bildniß (von Felix Nüscheler) Zürich 1776. J. L. Heß, Lebensbesch. Zwinglis, Zürich 1811. Hottinger, Gesch. der Eidgenossen während der Kirchentrennung, Zürich 1825. Rotermund, Leben Zwinglis, Bremen 1818. Ruchat, hist. de la réform. de la Suisse. Genève 1727. Schuler, Zwingli 1819. Riffel, christl. Kirchengesch. der neuesten Zeit, Bd. III. und die Artikel „Schweiz" und „Sacramentsstreit" des Kirchenlexikons. [A.]